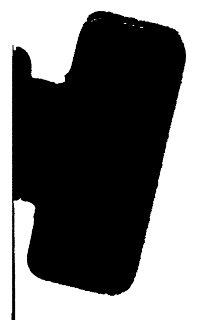
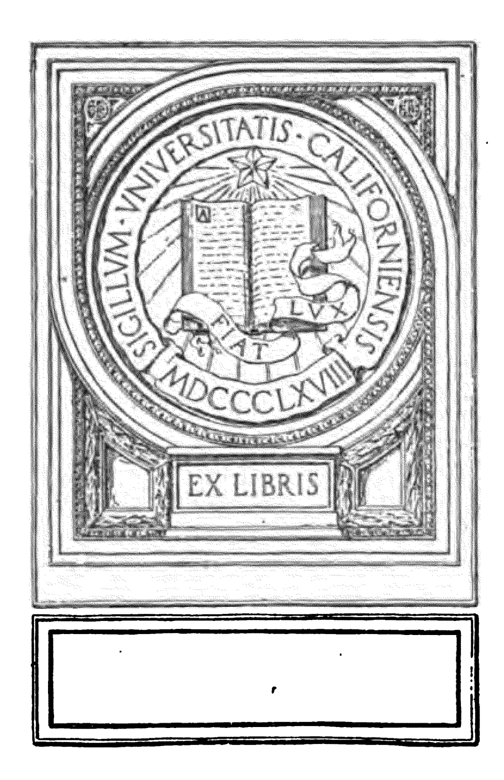
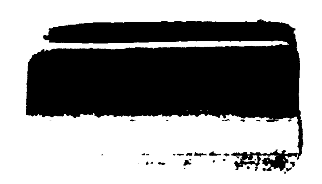
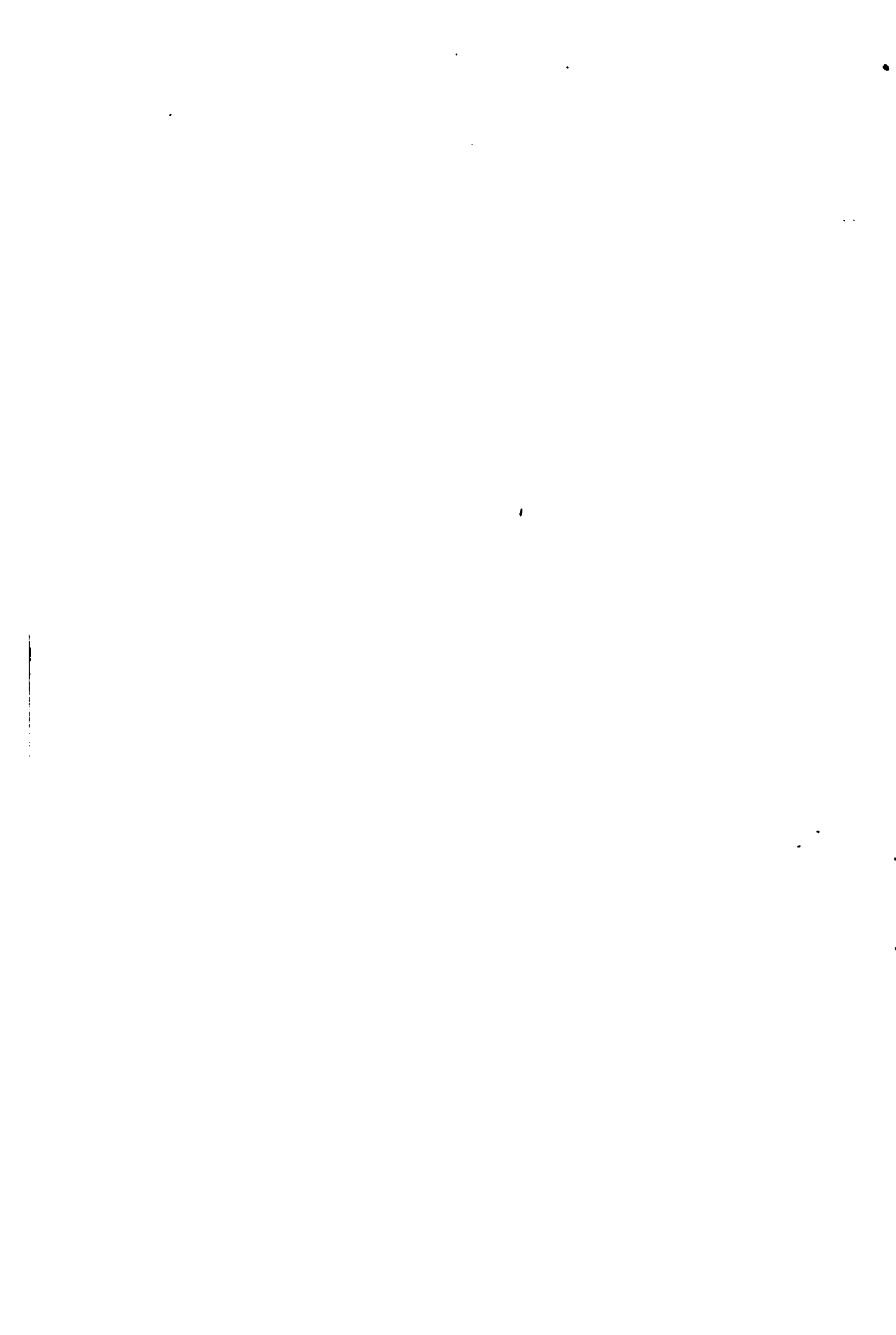





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS







ARISCHE RELIGION

VON

LEOPOLD VON SCHROEDER

ERSTER BAND

EINLEITUNG. DER ALTARISCHE HIMMELSGOTT
DAS HÖCHSTE GUTE WESEN

GEDRUCKT
MIT UNTERSTÜTZUNG DER KAISERLICHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN



H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG
1914

DEM ANDENKEN

MEINES GELIEBTEN VATERS

JULIUS VON SCHROEDER

WEILAND GOUVERNEMENTS-SCHULENDIREKTOR ZU DORPAT IN LIVLAND

GEWIDMET

MOTTO:

DU HAST UNS GESCHAFFEN ZU DIR HIN
UND UNSER HERZ IST UNRUHIG,
BIS ES FRIEDEN FINDET IN DIR.

AUGUSTINUS, BEKENNTNISSE I, I.

VORWORT.

DAS vorliegende Werk ist aus Vorlesungen erwachsen, die ich seit dem Winter 1901/2 an der Wiener Universität gehalten habe und die wiederum an frühere, in Dorpat und Innsbruck gehaltene Vorlesungen über „Vergleichende Mythologie" sich anschlossen, resp. eine Erweiterung und Vertiefung dieser letzteren darstellten. Mehr und mehr war im Laufe der Jahre für mein Interesse die Religion in den Vordergrund getreten, gegenüber der früher mit Vorliebe behandelten Mythologie. Gerade der vorliegende erste Band des Werkes läßt dies am deutlichsten erkennen. Der zweite Band soll „Naturverehrung und Lebensfeste" der Arier behandeln; der dritte „Seelengötter und Mysterien". Die Berechtigung dieser Einteilung ergibt sich aus dem Buche selbst.

„Altarische Religion" — so sollte der Titel des Werkes, gleich dem der Vorlesungen, ursprünglich lauten. Denn das war es, was ich mir zur Aufgabe setzte: durch Vergleichung der bei den verschiedenen arischen Völkern uns erhaltenen Religionsformen das ihnen Gemeinsame festzustellen, was wir mit einiger Wahrscheinlichkeit als ursprünglich arisch, „altarisch" bezeichnen dürfen. Wiederholte Erfahrung aber hat mir gezeigt, daß das noch nicht eingebürgerte Wort „altarisch" einem groben Mißverständnis ausgesetzt ist, indem Fernerstehende geneigt sind, dasselbe von dem Worte „Altar" abzuleiten und somit direkt irregeführt werden. Unter diesen Umständen habe ich es vorgezogen, einfach „Arische Religion" zu sagen.

Die Religion unserer arischen Vorväter durch Vergleichung zu erschließen, ist nicht nur an sich eine reizvolle Aufgabe. Ich

glaube, daß sich solche Arbeit immer deutlicher als ein zeitgemäßer, nicht unwichtiger Beitrag zur Klärung des großen Religionsproblems der Gegenwart herausstellen wird. Kein Zweifel, daß heute schon das Interesse vieler auf diese Frage gerichtet ist, zu deren Lösung ich im folgenden das meinige beizutragen mich bemüht habe.

Der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, die die Drucklegung des Werkes durch einen Beitrag zu den Kosten unterstützt hat, sage ich meinen herzlichsten Dank. Ebenso dem Herrn Verleger, der sich um angemessene Ausführung des Druckes alle Mühe gegeben hat.

Wien, im Juni 1914.

Leopold von Schroeder.

Bei den indischen Worten und Namen spreche man stets c wie tsch; j wie dsch; y wie j; ç und sh wie sch.

INHALT DES ERSTEN BANDES.

EINLEITUNG.

WIR stehen mitten in einer Zeit großer geistiger Umwälzungen und Neugestaltungen. Mit brennenden Fragen sind wir in das neue Jahrhundert getreten, — Fragen, die nur durch gewaltige Kämpfe entschieden werden können. Die größte Frage aber liegt dort, wo sie heute von vielen noch nicht gesehen wird, weil sie die Entscheidung, so oder so, schon für endgültig gefällt halten. Aber eben weil diese Entscheidung hier und da eine völlig verschiedene, sich widersprechende ist, und weil zugleich diese Frage das tiefste, innerste Wesen des Menschen betrifft, den beherrschenden Mittelpunkt, der sein gesamtes Denken, Fühlen und Handeln bestimmt und trotz aller gegenteiligen Versicherungen immer bestimmen wird, ist der Kampf unvermeidlich.

Der große Kampf, — der größte, welchen das beginnende Jahrhundert auszufechten haben wird, ist nicht ein Weltkrieg, wie ihn viele erwarten. Wohl mag auch dieser kommen, — ich denke aber an einen noch größeren, noch mehr entscheidenden Kampf. Nicht um die Herrschaft über Ostasien, Indien oder Afrika wird es sich dabei handeln. Es ist auch nicht der Nationalitätenkampf, so furchtbar derselbe auch noch fort und fort die Gemüter erregt; — auch dieser muß schließlich der gesunden Vernunft Platz machen, die auf diesem Wege die Interessen aller gefährdet sieht. Es ist auch nicht der Kampf um die wirtschaftliche Übermacht der alten oder der neuen Welt, Europas oder Amerikas; oder der Kampf der weißen und der gelben Rasse. Nicht der Kampf zwischen Besitzenden und Besitzlosen, Kapitalismus und Proletariat, die sog. soziale Frage u. dgl. m. Das alles sind große und wichtige Fragen, — Kämpfe, in denen wir schon mitten drin stehen, die uns weiter erwarten und entschieden werden wollen. Doch die Frage aller Fragen ist eine andere, eine

weit mehr zentrale. Es ist die Frage nach dem Woher, Wohin und Wozu aller Welt- und Menschheitsentwicklung, die Frage nach dem Sinn und Zweck unseres Lebens, welche die Wissenschaft zu beantworten unfähig ist. Der Kampf aller Kämpfe ist der große Kampf um den Glauben, der das Wissen ergänzen muß, wo dieses seiner Natur nach versagt und abreißt, — der Kampf um die Religion, um Gott, um die Frage, ob wir überhaupt noch eine Religion, einen Glauben, einen Gott haben wollen, sollen und werden, — und wie im Bejahungsfalle diese Religion wohl ausschauen wird.

Die Naturwissenschaft und die historisch-kritische Forschung haben den naiven Glauben untergraben. Dennoch besteht das Bedürfnis fort nach einem Glauben, der das Wissen ergänzt, — das Bedürfnis, Ziel, Zweck und Sinn unseres Lebens zu begreifen, eine Religion, einen Gott irgendwelcher Art und ein Verhältnis zu ihm zu haben, — und dies Bedürfnis wird nie zu unterdrücken sein, wieviel dem auch widersprochen werden mag. Der naturwissenschaftlich und historisch-kritisch gebildete Mensch von heutzutage, der zugleich ein tiefes religiöses Bedürfnis empfindet, trägt den Widerspruch und damit den Kampf in sich selbst. Dieser Kampf wird drinnen und draußen ausgekämpft werden müssen, — und der Kampf in uns steht da in erster Linie und ist der eigentlich entscheidende.

Allerdings ist dieser Kampf kein Novum. Nichts weniger als das. Er ist im Grunde so alt wie die Menschheit. Goethe, gewiß ein unverwerflicher Zeuge, sagt einmal: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens." Und auf welcher Seite seine Sympathien liegen, sagen uns seine darauf folgenden Worte: „Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, in welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt"[1]. — Es ist damit die schöpferische, zeugende

---

[1] Israel in der Wüste, Frühling 1797; vgl. Th. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion und zu religiös-kirchlichen Fragen, 2. Aufl., Leipzig 1900, S. 227.

Kraft des Positiven klar angedeutet, im Gegensatz zu der unproduktiven, im besten Falle doch nur reinigenden und klärenden Kraft der Negation.

Gottesleugner, Verächter der Religion und allen Glaubens hat es zu allen Zeiten gegeben. Selbst unter den so ausgesprochen religiös, so kraftvoll theosophisch veranlagten Indern gab es eine materialistische, radikal glaubenslose Strömung — die sog. Cârvâkas — wie Alfred Hillebrandt in seinem Buche über „Alt-Indien" auch einem weiteren Publikum darlegt [1]. Und der Psalmist redet von den Leuten, die in ihrem Herzen sprechen: „Es ist kein Gott." Er nennt sie die Toren! [2] Es wäre nicht schwer, Zeugnisse ähnlicher Art von allen Seiten, aus allen Völkern und Zeiten beizubringen. Doch wohl nie zuvor war die Frage in solcher Weise zugespitzt wie heutzutage, nie war das Pro und Kontra, Holz und Sehne des Bogens so gewaltig gespannt wie heute. Der Pfeil, den die Auslösung dieser Spannung fliegen macht, wird darum voraussichtlich weiter fliegen und schärfer treffen als frühere Pfeile.

Auf die Zeit der Reformation und ihre Kämpfe folgte das Zeitalter der Aufklärung. Aber auch Voltaire, sein typischer Vertreter, hielt am Gottesglauben fest, so scharf er auch die Kirche bekämpfte. Und Kant, ihr größter Philosoph, der die Religion (subjektiv betrachtet) in der „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" sieht, gab der absoluten Moral durch den kategorischen Imperativ eine neue Grundlage. Nach der Zeit der Reaktion erfolgte, durch die Wissenschaft vorbereitet, ein neuer Vorstoß nach der negativen Richtung, und heute ist die Zahl der Gebildeten — und auch der Ungebildeten —, denen der Gottesglaube, resp. die Religion wirklich oder angeblich nichts mehr bedeutet, wohl größer denn je. Und auch an die bisher für unantastbar gehaltene Grundlage der Moral legte Nietzsche die revolutionär umstürzende Hand, viele mit Entsetzen erfüllend, aber von vielen auch mit jubelndem Beifall begrüßt.

---

[1] Vgl. Alfred Hillebrandt, Alt-Indien, Kulturgeschichtliche Skizzen, Breslau 1899, S. 168 ff. (das Kapitel „Materialisten und Skeptiker").

[2] Psalm 14, 1.

Diese Entwicklung sah schon Thomas Carlyle seinerzeit mit augenscheinlicher Besorgnis voraus. Er war der ehrlichste, wahrhaftigste, durchaus freiheitlich gesinnte Forscher; doch der Glaube an die Existenz, die Allgegenwart und die Allmacht Gottes stand ihm fest. Gott war für ihn die ewige Tatsache aller Tatsachen. Er fußte auf Kants kategorischem Imperativ. Die Begründung der Moral auf Utilitarismus, auf „Ideenassoziation" lehnte er entschieden, ja mit Hohn ab. Er schreibt in seinem Tagebuch (unter dem 29. Juni 1868):

„Wenn die Menschen — alle oder doch die meisten — Gott aus ihren eigenen, armen, irregeleiteten Herzen ausstoßen, dann wird man eine Zeitlang (vielleicht mehrere Generationen lang) eine solche Welt zu sehen bekommen, wie wenige sie sich träumen lassen. Aber ich fürchte die sog. ‚Abschaffung' dessen nicht, was die ewige Tatsache aller Tatsachen bleibt, und kann prophezeien, daß die Menschheit im allgemeinen entweder zu ihr zurückkehren wird, und zwar mit neuer Klarheit und heiliger Reinheit des Eifers, oder in undenkbaren Tiefen anarchistischen Elends und anarchistischer Gemeinheit zugrunde gehen wird" [1].

Wir werden die Frage aller Fragen hier nicht entscheiden. Kein einzelner wird es. Doch die Rolle, welche wir in diesem Kampfe spielen, ist nicht gleichgültig, weder für uns noch für andere.

Sehen wir uns die Voraussetzungen des Kampfes an, so steht eines fest, und das ist wichtig genug: Was wir uns ganz gewiß nie und nimmermehr rauben oder verkümmern lassen, das ist die Freiheit der Forschung, auf diesem wie auf allen Gebieten. Wie das Resultat unseres Suchens und Forschens ausfällt, das ist die Frage, die ja wohl nie eine ganz einheitliche Antwort erwarten läßt. Daß aber die ehrliche, wahrheitsuchende Forschung frei und durch keinerlei Rücksicht beschränkt ist, das steht gottlob! außer Frage. Nicht voraussetzungslos — das war keine glückliche Prägung Mommsens —, aber doch frei, durchaus frei und unabhängig. Das ist das mühevoll errungene,

[1] Vgl. J. A. Froude, Das Leben Th. Carlyles, Bd. II, S. 362. 306. 307.

kostbare Ergebnis der jahrhundertelangen blutigen und unblutigen Kämpfe, die wir hinter uns und endgültig überwunden haben. Gerade wer ehrlich gottgläubig ist, wer in Gott den Urquell des Guten, die Liebe, die Wahrheit sieht, muß daran festhalten. Für einen solchen kann die „Wahrheit" nie bedenklich sein, denn Gott selbst ist ihm ja die Wahrheit. Wir können daran zugrunde gehen, wenn wir sie verkünden, aber dann sterben wir für die Wahrheit, für Gott. Es braucht aber auch kaum hervorgehoben zu werden, daß Freiheit der Forschung keineswegs mit Glaubenslosigkeit zusammenfällt. Es gibt auch eine Tyrannei des Unglaubens, eine Tyrannei der Negation, die gerade in unseren Tagen sich schon lebhaft geltend gemacht hat, und die wollen wir uns vom Leibe halten, wie überhaupt jede Tyrannei des Gedankens. Wir beanspruchen Freiheit der Forschung, unbeschränkt, nach allen Seiten. Nur das ist volle Freiheit, nur das ein Prinzip, welches billigerweise alle anerkennen müssen.

Mitten in der unabsehbar großen Menge derjenigen, welche sich von dem alten Glauben und seinen Formen losgemacht haben, gewahren wir heute eine mächtige Strömung, die auf verschiedenen Wegen einem neuen Glauben, einer neuen Form der Religion zustrebt.

Da sahen wir bis vor kurzem noch vor uns die überragend gewaltige Gestalt Leo Tolstois, des großen russischen Dichters und Denkers, der alles besaß, was die Welt sonst schätzt und sucht — Reichtum, Vornehmheit, Ruhm, glückliches Familienleben —, aber den inneren Frieden doch erst finden konnte, als er darüber hinaus sein Herz ganz und gar religiösen und ethischen Gedanken und Empfindungen zugewandt hatte; — Tolstoi, dessen Gedanken über Gott groß und tief sind und auf wirklicher Erfahrung, auf Erlebnis beruhen. Er glaubt an einen unpersönlichen Gott, weil er Persönlichkeit als Beschränkung empfindet, aber doch einen Gott, zu dem er beten kann, ja beten muß, ohne den zu leben ihm unmöglich ist. Den Willen dieses Gottes zu erfüllen, wie ihn Christus in vollendeter Reinheit verkündet hat, darin liegt für ihn der Sinn des Lebens. Daß Tolstoi die Menschheit von heute zu fassen gewußt hat, dafür zeugt der

ungeheure Erfolg seiner Worte, die selbst im fernen Indien einen Widerhall gefunden haben.

Da sehen wir ferner — uns in seiner germanischen Eigenart noch näher stehend — Houston Stewart Chamberlain, den berühmten Verfasser der „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“, der uns die Erscheinung Christi in strahlender Schönheit schildert, als eine Lichtgestalt, die die Menschheit erst in Jahrhunderten und Jahrtausenden allmählich durch die umlagernden Nebel zu erfassen beginnt, als den untrüglichen Führer und Leitstern auf unserem Lebenswege, zu Gott hin. Chamberlain, der die „Worte Christi“ mit einer schönen Einleitung herausgegeben hat, aber andererseits mit großem Nachdruck in seiner „Arischen Weltanschauung“ auf Indien und das indische Denken hingewiesen hat, als einen Jungbrunnen zur Erneuerung unserer Religion und Philosophie.

Da ist Paul Deussen, der tiefste Kenner altindischer Philosophie, der in geistvoller Darlegung die Weisheit der Upanishaden als notwendige Ergänzung des Christentums betrachtet, beide im tiefsten Grunde nur zwei Seiten derselben Wahrheit [1]. Deussen, der ebenso klar wie eindrucksvoll Kants große Entdeckung der Idealität von Raum, Zeit und Kausalität als die feste Grundlage nachweist, von der aus die Religion siegreich verteidigt, der Materialismus endgültig abgelehnt werden muß [2]. In anderer Weise und auf anderen Voraussetzungen fußend sehen wir den Philosophen Rudolf Eucken bestrebt, den Wahrheitsgehalt der Religion zu fixieren, wie er auch ganz vorgeschrittenem modernem Denken sich darstellt.

In bestimmter Entfernung von den Genannten, aber vielleicht doch nicht zu ferne von ihnen, steht Adolf Harnack, der

[1] Vgl. namentlich P. Deussens Vorrede zu seinen „Sechzig Upanishads des Veda“ (Leipzig 1897).

[2] Vgl. Deussens grundlegende Erörterung in den Transactions of the third International Congress for the History of Religions (Oxford 1908), vol. II, p. 383—387, unter dem Titel: „Materialismus, Kantianismus und Religion“. — Zu tieferem Verständnis der Deussenschen Gedanken vgl. auch den Aufsatz von Felix Gotthelf über „Indische Renaissance“, Bd. V, Heft 1 der Zeitschrift „Religion und Geisteskultur“, S. 52—68.

große protestantische Theologe, der das Christentum mit rückhaltlos freier Forschung ernstlich zu vereinigen strebt, vom Kern und Wesen des Christentums herrliche Worte zu uns gesprochen hat. Harnack, der mit seiner „Dogmengeschichte" und anderen Werken in der historisch-kritischen Forschung der Gegenwart alle überragend, richtunggebend hervortritt.

Die Gedanken dieser und anderer suchender Geister der Gegenwart gleichen Linien, die selbständig frei aufstrebend in bestimmter Höhe sich doch zu berühren scheinen, wie die Linien eines gotischen Domes.

Wenn nun wir, erfaßt von verwandtem Streben, nach einer erweiterten Erkenntnis auf dem Gebiete der Religion suchen, dann sehen wir bald, daß nicht nur der Theologe, der Philosoph oder der Dichter ein Recht hat, über diese Fragen zu reden. Im Grunde ist es ein unveräußerliches Recht jedes Menschen. Doch um auf dem Boden der Wissenschaft zu bleiben, sei nur dies bemerkt: Auch die Ethnologie, die vergleichende Völkerforschung, die die Geistesregungen und Geistesschöpfungen aller Völker der Erde zu erfassen strebt, hat ein unabweisbares Bedürfnis, nach Ursprung, Wesen und Entwicklung der Religion zu forschen und zu fragen. Und sie gerade in ganz hervorragendem Maße. Ist doch die Religion das wichtigste und beherrschendste Geistesphänomen, und, um sogleich ein wenig vorauszugreifen, ein Universalphänomen der Menschheit. Der Ethnologie aber steht ein unschätzbares, unvergleichliches Material zur Klärung und Beantwortung dieser Fragen zu Gebote, da sie die Religion in allen Formen, von den niedrigsten bis zu den höchsten hinauf betrachtet. Ja, es erscheint sehr fraglich, ob es überhaupt möglich ist, ohne vertieften Einblick in dies Material, das Problem der Religion recht zu erfassen und befriedigend zu lösen. Der Theolog wird immer geneigt sein, die Frage nach dem Wesen der Religion von dem Standpunkte der besonderen Religion, zu welcher er sich bekennt, zu beurteilen. Andere, insbesondere niedere Formen der Religion interessieren ihn weniger, er erkennt sie vielleicht gar nicht als Religion an. So ist seine Auffassung in der Regel eine zu hohe, um auch jene niederen Gebilde mit zu begreifen.

Der Philosoph, gewohnt in mehr allgemeinen, abstrakten Ideengängen sich zu bewegen, wird, wenn er nicht zugleich Ethnologe ist, dazu neigen, das Problem vom subjektiv-psychologischen Standpunkt aus zu behandeln. Die notwendige Ergänzung desselben aber ist der völkerpsychologische Standpunkt, der Standpunkt der Ethnologie, der Anthropologie. Die Ethnologie hat nicht nur das Recht, sie hat die Pflicht, das Problem auf Grund des ihr zu Gebote stehenden Materials zu beurteilen. Das wollen denn auch wir, soweit es die allgemeinen Fragen betrifft, versuchen.

Aber auch die kulturhistorische Forschung, die sich mit der Entwicklung eines Volkes oder einer Völkerfamilie beschäftigt, sieht sich vor dieselbe, wenn auch enger gefaßte Aufgabe gestellt. Je wichtiger und interessanter das betreffende Volk, die betreffende Völkerfamilie für uns speziell, für die Entwicklung im allgemeinen ist, um so mehr wird auch eine solche Spezialbehandlung unser Interesse erregen. Keine Völkerfamilie aber liegt uns näher, keine ist für die Menschheitsentwicklung wichtiger, als die Familie der Indogermanen, die ich noch lieber die Arier nennen möchte, die Edlen oder die Getreuen — mit dem alten Ehrennamen, den ihre östlichsten, frühest entwickelten Stämme, Inder und Perser, sich selber einst gaben. Ein Name, der, außerhalb Deutschlands schon lange viel in Gebrauch zur Bezeichnung der ganzen Völkerfamilie, durch seine Einfachheit sich empfiehlt und wohl mehr Lebensberechtigung hat als die übel und ungeschickt gebildeten, künstlichen Namen der Indogermanen oder Indoeuropäer [1].

Arier sind die hauptsächlichsten Träger aller großen Kultur in der Gegenwart, sie werden es auch in der Zukunft sein. Wie diese an Charakter und Geist begabteste, schöpferisch reichste

[1] Die deutsche Wissenschaft hält zwar noch an der Bezeichnung Indogermanen fest, indem sie den Namen Arier der östlichsten Gruppe, den nahverwandten Indern und Persern vorbehält; im großen Publikum aber versteht man längst unter „Ariern" die gesamte Völkerfamilie, und ahnt kaum etwas von jener Beschränkung. Es wird gut sein, wenn auch unsere Wissenschaft diesen Gebrauch adoptiert und sich dadurch in Einklang setzt mit dem Sprachgebrauch der meisten anderen Kulturvölker.

Völkerfamilie von kleinen Anfängen ausgehend, im Laufe der Jahrhunderte alle anderen Rassen überflügelt hat und jetzt tatsächlich schon den Erdball entscheidend beherrscht, das zu schildern ist hier nicht unsere Aufgabe. Es ist ja auch bekannt genug. Neben den Ariern kommen kulturell eigentlich nur noch die mit ihnen eng verbundenen, vielfach ganz verschmolzenen Juden in Betracht. Wie sich dies Element zu dem arischen verhält, das ist eine komplizierte Frage, und auch das liegt in der Hauptsache außerhalb der Grenzen unserer Betrachtung. Uns beschäftigt hier nur die religiöse Frage und da springt bei dem Rückblick auf die Menschheitsentwicklung eine große Tatsache in die Augen: nur Arier und Semiten sind die Schöpfer großer Weltreligionen gewesen. Arier zuerst. Denn arische Inder breiteten lange vor Christi Geburt zuerst den Brahmanismus über die vielen verschiedenen Völker nichtarischen Ursprungs aus, welche die große vorderindische Halbinsel seit alters bewohnten; sie trugen ihn erobernd auch in hinterindische Gebiete, vor allem nach Java. Von den arischen Indern ging in der Folge auch der Buddhismus aus, die erste Weltreligion in großem Stil, die auch schon Jahrhunderte vor Christo ihren Siegeszug antrat, in der Folge sich über Hinterindien, die Himalajaländer, Zentralasien, Tibet, China, Korea, Japan und die Mongolei ausbreitete, in durchaus friedlicher, rein geistiger Eroberung.

Dann kam das Christentum, von den Juden ausgehend, aber alsbald von Völkern arischen Stammes aufgenommen, mit arischem Denken und Empfinden, arischer Philosophie und Religion durchsetzt, verbunden und ausgestaltet. Endlich der Islam, der, jüdische und christliche Elemente mit dem leidenschaftlichen Empfinden arabischer Wüstensöhne verbindend, ungeheure Eroberungen machte, eine nicht zu unterschätzende moralische Kraft in sich trägt, aber doch nicht auf gleicher geistiger Höhe stehend, seine Anziehungskraft heute nur noch bei Völkern zweiter und dritter Ordnung bewährt und für die Zukunft nur in untergeordnetem Maße in Betracht kommt.

Unter den arischen Trägern des Christentums macht sich aber heute eine mächtige Strömung geltend, die das Christentum

ablehnt und — wenn sie nicht alle Religion perhorresziert — meist bei einer arischen Religion ihre Zuflucht sucht, wo dann vor allem die höheren Formen der indischen Religionsentwicklung in Betracht kommen.

Bei dieser Sachlage hat die Betrachtung der Anfänge aller arischen Religion doppelte Bedeutung für uns: Erstens insofern die Arier selbst frei schöpferisch auf religiösem Gebiete gewesen sind; sodann insofern sie als die hauptsächlichsten Träger des Christentums dasselbe in ihrem Geiste aus- und umgestaltet haben.

Wir wollen demnach zunächst Wesen und Ursprung der Religion auf ethnologischer Basis untersuchen und sodann den Anfängen aller arischen Religion unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

Wenn ich zu solcher Betrachtung der Anfänge aller Religion unseres Geschlechtes einlade, dann führe ich — so scheint es — in ein fernabliegendes, in den Nebeln der grauen Vorzeit sich verlierendes Gebiet, das in der mächtig vorwärtsstürmenden, oft wohl auch sich überstürzenden Gegenwart nicht viel Interesse beanspruchen dürfte. Aber der Trieb, die uralten Wurzeln unseres geistigen Daseins zu ergründen, ist ein ebenso starker, wie jener andere Trieb nach geistigem Fortschritt, der jeden lebendigen Geist erfüllt. Und der Blick rückwärts, in die fernste Vergangenheit unseres Geschlechtes, trägt nicht wenig dazu bei, daß der Blick vorwärts, in die weiteste Zukunft hinaus, die rechte Klarheit gewinnt. Denn alles Irdische ist ein Werdendes oder ein Gewordenes, und von der Vergangenheit hängt die Gegenwart, hängt auch die Zukunft ab; mit der Vergangenheit hängen sie beide durch unzählige starke Fäden zusammen. Die uralten Wurzeln religiösen Glaubens sind heute so wichtig wie ehemals, und werden es bleiben, solange die Menschheit besteht.

Diese uralten Wurzeln des Glaubens wollen wir hier mit dem Lichte des Wissens, der Wissenschaft, zu beleuchten suchen. Glauben und Wissen stehen seit uralters im Kampfe miteinander, — und sie müssen das, solange wir leben und uns geistig weiter entwickeln. Doch [illegible] für unversöhnbar feindliche



Gegensätze hält, der verkennt die Natur beider und schädigt beide. Sie sind vielmehr dazu bestimmt, einander zu ergänzen. Unsere Menschennatur fordert beides und es gibt ein höheres geistiges Schauen, das beide vereinigt.

Ein Wort unseres größten Dichters und Sehers mag uns da als Leitstern dienen, von dem ein beruhigendes, friedlich-versöhnendes Licht ausstrahlt. Goethe sagt in seinen Gesprächen mit Falk: „Sobald man nur von dem Grundsatz ausgeht, daß Wissen und Glauben nicht dazu da sind, um einander aufzuheben, sondern um einander zu ergänzen, so wird schon überall das Rechte ausgemittelt werden."

Daran wollen auch wir uns halten!

WESEN DER RELIGION.

WAS heißt, was ist Religion? aus welchen Wurzeln ist sie entsprossen? — Diese großen allgemeinen Fragen müssen wir uns gleich zu Anfang unserer Untersuchung stellen und eine wenigstens vorläufige und subjektive Beantwortung versuchen. Allerdings sind das Fragen, über die sich ganze Bibliotheken schreiben und endlose Reihen von Vorlesungen halten ließen, zumal wenn man alles das berücksichtigen wollte, was über diesen Gegenstand schon früher gedacht und geschrieben worden ist. Indessen wird es doch wohl dem Forscher, der lange und ernstlich mit den Problemen des Wesens und Ursprungs der Religion gerungen hat, nicht unmöglich sein, in verhältnismäßiger Kürze seinen eigenen Standpunkt darzulegen, die Anschauung, welche ihm als Resultat seines Suchens und Nachdenkens aufgegangen ist. Ob es die richtige Ansicht ist, muß die Folge lehren. Als Maßstab zur Prüfung aber wähle und empfehle ich das schöne Wort Goethes [1]:

Was fruchtbar ist allein, ist wahr!

Die erste der beiden großen Fragen, — die nach dem Wesen der Religion, scheint leichter und einfacher zu beantworten, als die andere, nach dem Ursprung derselben. Es muß sich am Ende doch feststellen lassen, was Religion ist, was man unter diesem Worte versteht. — Leichter und einfacher als die andere mag diese Frage wohl sein, aber leicht und einfach ist sie darum doch noch lange nicht. Im Gegenteil. Wenn wir die Summe der von früheren Denkern, von Theologen und Philosophen, von Sprachgelehrten und Ethnologen über das Wesen der Religion

---

[1] Vermächtnis (Anf. 1829). S. Th. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse usw., S. 86.

geäußerten Ansichten, wenn wir ihre Bestimmungen, ihre Definitionen von der Religion zu überschauen suchen, da begegnet uns eine so ungeheure Mannigfaltigkeit der verschiedensten Meinungen, die sich oft gegenseitig ganz ausschließen und aufheben, und doch alle von Autoritäten bedeutenden Ranges vertreten sind, daß man wohl verwirrt und zaghaft werden mag gegenüber der Lösung einer solchen Aufgabe. Da hören wir: Religion ist Erkenntnis und Verehrung Gottes; Religion ist Gottesliebe und Nächstenliebe; Religion ist die Erfahrung einer von Gott gewirkten Förderung des persönlichen Lebens; Religion ist schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl; Religion ist Sammlung des Gemütes; Religion ist Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote; Religion ist das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist; Religion ist Aufgehen des endlichen Willens im unendlichen Willen; Religion ist permanentes Gefühl der Bewunderung oder auch Ehrfurcht; Religion st Wahrnehmung des Unendlichen; Religion ist Glaube an geistige Wesen u. dgl. m. Und das sind nicht etwa gelegentlich hingeworfene Äußerungen, Aperçus, sondern jede dieser Ansichten darf als das Resultat langer und ernster Denkarbeit bezeichnet werden. Da erscheint es von vornherein fast hoffnungslos, zur Klarheit zu gelangen, zu einer Bestimmung des Wesens der Religion, die auf allgemeine Billigung Anspruch erheben dürfte. Und unsere Entmutigung wird noch größer, wenn wir einen der hervorragendsten theologischen Denker der Gegenwart, wenn wir Adolf Harnack daran zweifeln sehen, ob es überhaupt einen allgemeinen Begriff „Religion" gebe. Ja, dieser große Gelehrte sagt geradezu: „Wir wissen heute, daß Leben sich nicht durch Allgemeinbegriffe umspannen läßt, und daß es keinen Religionsbegriff gibt, zu welchem sich die wirklichen Religionen einfach wie die Spezies verhalten"[1]. Das klingt niederschlagend genug. Und doch spricht derselbe Forscher gleich darauf seine Überzeugung dahin aus, daß es dennoch in allen Religionen „im Tiefsten etwas Gemein-

---

[1] Ad. Harnack, Wesen des Christentums (3. Aufl. 1900), S. 6.

sames gibt, was sich aus der Zerspaltung und der Dumpfheit im Laufe der Geschichte zur Einheit und Klarheit emporgerungen hat". Und auch er gibt am Schlusse derselben Arbeit eine Bestimmung dessen, was Religion ist. Wir kommen eben nicht darum herum. Wir wollen und müssen wissen, was wir unter dem Worte Religion zu verstehen haben, was eigentlich damit bezeichnet wird. Wir wollen und müssen wissen, was die Religion, dies mächtigste und am meisten umstrittene geistige Phänomen der Menschheit, im Grunde, seinem tiefsten Wesen nach ist.

Was wir suchen und brauchen ist eine allgemeine Bestimmung der Religion, die auf alle bekannten Religionen der Gegenwart wie der Vergangenheit paßt. Es fällt aber bei einem Überblick über die bekanntesten und bedeutendsten Definitionen der Religion sofort in die Augen, daß die meisten derselben 1. auf die niederen Formen der Religion nicht anwendbar sind, und 2. daß sie fast alle den Buddhismus, also eine der bekanntesten und bedeutendsten Religionen, ausschließen. Wo die eine oder die andere dieser beiden Klippen vermieden ist oder vermieden scheint, da begegnen wir einer so vagen Bestimmung, daß dieselbe sich bald eben darum als unzulänglich erweist. Eine Definition der Religion, die auf alle bekannten Religionen unzweifelhaft paßt und zugleich klar und präzise ist, habe ich bisher nicht gefunden.

Sehen wir uns zunächst die Definitionen der Theologen und Philosophen an. Daß wir nur die bekanntesten und bedeutendsten derselben erwähnen können, ist durch das Maß des uns zu Gebote stehenden Raumes bedingt.

Eine der bekanntesten theologischen Definitionen bezeichnet die Religion als Modus cognoscendi et colendi Deum, d. h. als eine Art der Erkenntnis und Verehrung Gottes. Ich will ganz absehen von dem gewiß bedeutsamen Einwand, der sich gegen die Bestimmung der Religion als einer Erkenntnis erheben ließe, allein diese alte Definition erfüllt schon darum nicht das, was wir suchen und verlangen, weil sie nur von e i n e m Gott redet und also nur dort gilt, wo e i n Gott geglaubt wird, beim Monotheismus. Sie schließt alle die vielen Religionen aus, in denen eine ganze Anzahl von Göttern, Dämonen oder Geistern geglaubt

und verehrt werden. Sie schließt auch den Buddhismus aus, der keinen Gott als Weltregierer kennt, geschweige denn ihn verehrt.

Derselbe gewichtige Einwand erhebt sich gegen Harnacks summarische Bezeichnung der Religion als „Gottes- und Nächstenliebe" (Wesen des Christ., S. 188). Wir werden auf die Frage, inwieweit die Nächstenliebe zur Religion gehört, später einzugehen haben. Von Gottesliebe kann aber weder im echten, ursprünglichen Buddhismus, noch bei den meisten niederen Religionen geredet werden. Diese Bestimmung der Religion paßt nur auf wenige hochstehende Religionen, vor allem auf das Christentum, das freilich für Harnack die Religion κατ' ἐξοχήν ist. Die Bestimmung ist wertvoll, doch nicht allgemein gültig.

Unter den neueren Theologen kommt Pünjer, obwohl er in seinem Grundriß der Religionsphilosophie zuerst die verschiedensten Formen der Religion, die niedersten, wie auch den Buddhismus bespricht und analysiert, doch zu einer Definition, an der sich, von anderen Fragen abgesehen, ganz dasselbe aussetzen läßt. Er sagt (a. a. O., S. 48): Die Religion als subjektive ist die Erfahrung einer von Gott gewirkten Förderung des persönlichen Lebens. Die Religion als objektive ist die Summe der in einer Gemeinschaft herrschenden Lehren über Gott und sein Verhältnis zur Welt usw.[1] Wir brauchen nicht die ganze Formel zu zitieren. Man sieht es sogleich: diese Definition paßt nur auf monotheistische Religionen, schließt die niederen Religionsformen ebenso aus wie auch den Buddhismus.

In den entgegengesetzten Fehler der vagen Unbestimmtheit verfällt Georg Runze in seinem Katechismus der Religionsphilosophie (Leipzig 1901). Runze gibt sich die ehrlichste Mühe, sämtliche uns bekannte Formen der Religion prinzipiell zu berücksichtigen, und er verdient wegen dieser Tendenz uneingeschränktes Lob, ebenso wie auch wegen der in dem knappen Rahmen erstaunlich vollständigen Berücksichtigung und kritischen

---

[1] G. Chr. Bernhard Pünjer, Grundriß der Religionsphilosophie, Braunschweig 1886.

Würdigung sämtlicher Vorgänger. Von der ungeheuren Mannigfaltigkeit der verschiedenen Bestimmungen gewinnt man hier ein anschauliches Bild. Wenn aber endlich Runze die Religion als Sammlung des Gemüts bezeichnet (S. 215), so befriedigt uns das weniger. Es befriedigt ihn wohl auch selbst nicht. Er ist sich dessen wohl bewußt, daß dies keine streng logische Definition ist. Es soll nur eine plastische Wiedergabe dessen sein, was er als das Wesentlichste der religiösen Stimmungen, Gedanken, Gesinnungen ansieht (a. a. O., S. 215).

Ja, gegen Ende seines Werkes äußert er sich sehr skeptisch gegenüber der Möglichkeit einer logisch genauen Definition der Religion und erklärt dieselbe überraschenderweise nicht einmal für wünschenswert (S. 286). Die Gründe für diese Ansicht hier zu besprechen, würde uns viel zu weit führen. Daß aber „Sammlung des Gemüts" zu wenig, zu eng ist, liegt auf der Hand. Sammlung des Gemüts gehört auch zu jeder höheren künstlerischen Produktion, die darum noch nicht Religion oder religiös ist [1]. Ob andererseits bei den rohesten Religionsformen von eigentlicher Sammlung des Gemüts geredet werden kann, wollen wir schon nicht mehr untersuchen.

---

[1] Man vergleiche über die „Sammlung" als Quelle dichterischen Schaffens, ja aller höheren Erkenntnis und selbst der Tat des Helden Grillparzers schöne Worte in seinem so benannten Gedicht (Sämtl. Werke II, S. 35) und in „Des Meeres und der Liebe Wellen" die Worte des Oberpriesters (Sämtl. Werke VII, S. 47) über die Sammlung, zu Hero:

> Sammlung? Mein Kind, sprach das der Zufall bloß? . . .
> Du hast genannt den mächt'gen Weltenhebel,
> Der alles Große tausendfach erhöht
> Und selbst das Kleine näher rückt den Sternen.
> Des Helden Tat, des Sängers heilig Lied,
> Des Sehers Schaun, der Gottheit Spur und Walten,
> Die Sammlung hat's getan und hat's erkannt,
> Und die Zerstreuung nur verkennt's und spottet.

Und in dem erstgenannten Gedicht sagt Grillparzer von der Sammlung

> Was Großes wird, des bist du Mutter ja,
> Und wo du nicht bist, da zerfällt in Staub
> Das Götterbild der Menschheit und zerbröckelt,
> Wie Mauersteine, deren Bindung weich.

Eine der berühmtesten und folgenreichsten Definitionen der Religion stammt von Schleiermacher. Er bestimmt sie als ein „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl". Er sagt: „Religion besteht darin, daß wir uns schlechthin abhängig von etwas fühlen, das uns bestimmt und das wir unsererseits nicht bestimmen können." Ein anderes Mal drückt er sich folgendermaßen aus: „Religion ist weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls und des unmittelbaren Selbstbewußtseins, welche sich darin offenbart, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig oder als in Beziehung mit Gott bewußt sind" [1].

An der letzteren Stelle bringt Schleiermacher mit einem „oder" Gott in die Bestimmung der Religion hinein. Er tut wohl, dies sonst zu vermeiden, denn damit würden die niederen Religionsformen wie auch der Buddhismus wieder ausgeschlossen sein. Aber freilich verlangen wir dringend danach, jenes Etwas, von dem sich die Menschen in der Religion schlechthin abhängig fühlen, näher bestimmt zu sehen, und nach dieser Richtung bedarf die Definition unbedingt einer bedeutsamen Ergänzung. Denn Abhängigkeitsgefühl allein macht noch nicht die Religion aus und wir begegnen demselben auch auf anderen Gebieten. Dennoch ist die Definition Schleiermachers von großer Bedeutung, denn in der Tat ist das beherrschende Gefühl der Abhängigkeit von etwas außer oder über uns, jenseits des empirischen Ich, ein durchaus charakteristischer, überaus wichtiger Zug, der allen Religionen, den höchsten wie den niedrigsten, ganz gleichmäßig eigen ist.

Hegels billiger Spott über diese Definition Schleiermachers hat dem Ansehen derselben aus guten Gründen nur wenig geschadet. Seine Bemerkung, daß das Abhängigkeitsgefühl gerade das Menschliche, Sklavische, Hündische im Menschen ausmache, daß dann der Hund der beste Christ sei [2], schießt weit am Ziele vorbei, sie macht aber allerdings auf einen Mangel jener Definition aufmerksam, — denselben, den ich schon hervor-

[1] Christliche Glaubenslehre, §§ 3. 4.

[2] Vgl. Runze a. a. O., S. 175.

gehoben habe, daß nämlich jenes Etwas, von dem wir uns abhängig fühlen, unbedingt näher bestimmt werden muß.

Wenn Hegel, und ihm folgend auch mancher andere, im Gegensatz zum Abhängigkeitsgefühl vielmehr gerade das „Bewußtsein der Freiheit und Gemeinschaft mit Gott" für die Religion in Anspruch nimmt (Runze a. a. O., S. 175), so werden wir später sehen, inwiefern und auf welchen Stufen der Religion auch diese Bestimmung ihre Berechtigung hat und wie sie sich mit derjenigen der Abhängigkeit verbindet.

Nach Hegel ist die Religion das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist. Daß diese Definition die allermeisten Religionen, nicht nur die niederen, daß sie ebenso auch den Buddhismus ausschließt, liegt auf der Hand. Sie setzt bereits eine ganz bedeutende Höhe philosophischer Erkenntnis voraus. Ihre relative Bedeutung und Berechtigung brauchen wir daher im Augenblick nicht zu prüfen, wollen vielmehr später in anderem Zusammenhange auf dieselbe zurückkommen.

Ganz anders als Hegel und Schleiermacher definiert Kant die Religion. Sie ist nach ihm: die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Damit ist das Moralische als Kernpunkt der Religion hingestellt, wovon weder bei Hegel noch bei Schleiermacher die Rede war. Wenn Kant in seiner Definition den Gottesbegriff bloß in der Form eines Adjektivs (göttlicher Gebote) einführt, so schiebt er damit in geschickter Weise die Frage nach der Einheit oder Mehrheit des Göttlichen in den Hintergrund, schließt also Polytheismus nicht aus. Die Frage gewisser niederer Religionsformen, bei welchen man neuerdings jeden Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit leugnet, können wir vorderhand unerörtert lassen; schon darum, weil Kants Definition den Buddhismus ausschließt und also das nicht ganz erfüllt, was wir verlangen. Der Buddhismus weiß nichts von göttlichen Geboten. Dennoch ist Kants Definition von hoher relativer Bedeutung. Wir werden es im Verlaufe unserer Untersuchung sehen, daß er auf die mächtigste, triebkräftigste Wurzel der Religion den Finger gelegt und sie klar bezeichnet hat.

Mit Kant, Schleiermacher und Hegel haben wir die drei hauptsächlichsten Typen philosophischer Bestimmung des Begriffs der Religion kennen gelernt. Wir werden uns bei anderen Denkern kürzer fassen können. Wenn z. B. der alte Seneca die Religion bestimmte als: cognoscere Deum et imitari, Erkenntnis und Nachahmung Gottes, — so gilt dagegen, was wir gleich zu Anfang gegen die alte theologische Definition eingewandt haben. Wenn Spinoza die wahre, höhere Religion als „Gottesliebe", die gewöhnliche praktische Religion als „Gehorsam gegen die göttlichen Gebote"[1] bestimmt, so erledigt sich das durch unsere früheren Bemerkungen, namentlich gegenüber von Harnacks und Kants Bestimmungen der Religion. Wenn der anonyme Verfasser des englischen Buchs über „Natürliche Religion" die Religion definiert „als ein zur Gewohnheit gewordenes permanentes Gefühl der Bewunderung"[2], so springt das Unzureichende dieser Definition schon bei oberflächlicher Kritik in die Augen; und auch Goethes dreifach abgestufte „Ehrfurcht", obwohl einen richtigen Kern enthaltend, reicht nicht aus, um das spezifische Wesen der Religion zu bestimmen. Viel zu allgemein und unbestimmt ist auch Mills Definition, wenn er als das Wesen der Religion „die starke und ernste Richtung des Fühlens und Wollens auf ein ideales Objekt von anerkannt höchster Vortrefflichkeit und Erhabenheit über alle selbstischen Wünsche" hinstellt[3]. Energisches Streben nach den höchsten idealen Zielen ist etwas Großes und Schönes, aber darum doch noch nicht Religion. Wie mit diesem Maßstab gemessen die niederen Religionen sich ausnehmen, wollen wir gar nicht weiter untersuchen.

Tiefer ist der Gedanke des Engländers Caird, nach welchem die Religion „Aufgehen des endlichen Willens in dem unendlichen Willen" wäre; oder „die absolute Identifizierung unseres Willens mit dem Willen Gottes"[4]. Indessen lassen sich diese Bestimmungen doch nur auf eine sehr hohe Stufe der Religion anwenden; die

---

[1] Vgl. Max Müller, Natürliche Religion, S. 62.

[2] M. Müller a. a. O., S. 61. [3] M. Müller a. a. O., S. 62.

[4] Vgl. Caird, Philosophy of Religion, p. 296; M. Müller a. a. O., S. 57.

letztere nur auf eine theistische Religion. Cairds Definitionen zeigen sich in gewisser Weise mit der Kantschen, wie auch andererseits mit der Hegelschen Definition verwandt. Am nächsten aber steht ihnen diejenige des großen russischen Dichters Tolstoi, für welchen die Religion darin besteht, daß wir ganz und durchaus nur den Willen Gottes tun, welch letzterer übrigens von ihm entschieden unpersönlich gedacht wird. Ob darin nicht ein Widerspruch liegt, lassen wir für jetzt auf sich beruhen.

Caird brachte mit dem „unendlichen Willen" die Kategorie der Unendlichkeit in seine Definition. Auch Schleiermacher hatte zeitweilig die Religion als „Gefühl, Sinn oder Geschmack für das Unendliche" bezeichnet [1]. Ganz von dem Begriff der Unendlichkeit beherrscht zeigt sich Max Müller, der sich mit der Frage nach Wesen und Ursprung der Religion viel beschäftigt und ihr ganze Serien von Vorlesungen gewidmet hat. Er definiert die Religion zuerst als „Wahrnehmung des Unendlichen" [2]. Dann später, als diese Definition mit Recht von den meisten Forschern beanstandet wurde, suchte er sie dadurch zu verbessern, daß er hinzufügte: „unter solchen Manifestationen, die auf den sittlichen Charakter des Menschen bestimmend einzuwirken imstande sind" [3], womit dann das Moralische in die Definition hineingebracht war. Doch eine haltbare Definition ist damit nicht gewonnen. Von allem anderen abgesehen: Wahrnehmung oder Gewahrwerden des Unendlichen ist eine Unmöglichkeit, eine contradictio in adjecto. Was unendlich ist, läßt sich überhaupt nicht wahrnehmen. Wir können durch Abstraktion den Begriff des Unendlichen gewinnen, wir können das Unendliche ahnen, glauben, ja damit rechnen, aber nicht wahrnehmen. Der Begriff des Unendlichen hat aber auch noch nichts spezifisch Religiöses an sich. Man müßte sonst auch die Differential- und Integralrechnung, die Lehre von

---

[1] M. Müller, S. 64; bei Gruppe S. 216 lautet Schleiermachers resp. Bestimmung: „Wahre Religion ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche."

[2] Vgl. seine Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, Straßburg 1880.

[3] M. Müller, Natürliche Religion, S. 181.

dem unendlich Großen und unendlich Kleinen zur Religion oder Theologie rechnen. Wie die an sich unmögliche Wahrnehmung des Unendlichen unter solchen Manifestationen, die auf den sittlichen Charakter des „Menschen bestimmend einzuwirken imstande sind", stattfinden kann oder konnte, das ist mir und wohl auch anderen unbegreiflich, ist wohl auch dem Schöpfer dieser Definition schwerlich klar gewesen, so hartnäckig er auch an seiner Bestimmung festhielt. Max Müller war ein verdienstvoller Indologe und ein glänzender, geistvoller Schriftsteller, doch nichts weniger als ein tiefer Denker. Die Art, wie er die „Wahrnehmung des Unendlichen" von greifbaren zu halbgreifbaren und ungreifbaren Gegenständen vorschreiten läßt, wird von Runze in seinem Katechismus der Religionsphilosophie ernster genommen, als sie es verdient.

Wie anders wirkt dies Zeichen auf mich ein! — so möchte man rufen, wenn man von solchen und ähnlichen Spekulationen sich zur Ethnologie und den Ergebnissen ihrer Forschung wendet. Hier fühlen wir festen Boden unter den Füßen. Eine neue Welt hat sich uns aufgetan, bestimmten, erfahrungsmäßigen Charakters. An Definitionen ist den Ethnologen verhältnismäßig nicht viel gelegen; sie haben zu viel mit der Fülle des interessantesten Materials zu tun. Doch fühlen auch sie sich im Fortschritt der Untersuchung zu begrifflichen Bestimmungen gedrängt, und es ist lehrreich zu sehen, wie der Größte unter ihnen, der der Religion in ihren mannigfaltigen Formen, insbesondere den niederen, das gründlichste Studium gewidmet hat, — wie der Engländer E. B. Tylor die Religion definiert. Sie ist nach ihm einfach „Glaube an geistige Wesen"[1]. — Das ist keine streng logische, keine ganz ausreichende Definition. Tylor bezeichnet sie selbst als „minimale Definition der Religion", — ein Minimum, das allerdings zu minim ist, um richtig zu sein; aber es zeigt uns doch, was dem Ethnologen, der die Religionen aller Weltteile überschaut, als das hauptsächlichste Charakteristikum derselben in die Augen springt: der Glaube an geistige Wesen, Geister, Seelen, Dämonen und Götter, die ja auch Geister, Geistwesen sind, auch bei der höchst-

[1] Tylor, Anfänge der Kultur, Bd. I, S. 418.

entwickelten Gottesvorstellung. „Gott ist ein Geist", heißt es im vierten Evangelium.

Diese ethnologische Bestimmung der Religion ist sehr charakteristisch, wichtig und bezeichnend. Ausreichend aber ist sie doch nicht. Ist der Glaube an Geister, an geistige Wesen an sich schon Religion, dann müßte man auch den modernen Spiritismus eine Religion nennen, was meines Wissens niemandem einfällt. Nein, damit der Glaube an Geistwesen den Charakter der Religion erhalte, ist unbedingt dazu nötig, was Schleiermacher betont, das beherrschende Gefühl der Abhängigkeit von denselben, der Abhängigkeit in materieller, geistiger, moralischer Beziehung, in allen möglichen Beziehungen, der schlechthinnigen Abhängigkeit. Aus diesem Gefühl der Abhängigkeit ergibt sich dann weiter das Bedürfnis, sich mit diesen Geistwesen möglichst in Einklang zu setzen, ihren Willen zu tun, damit sie nicht zürnen, sie durch Gaben, Opfer, Gebete, durch entsprechendes sittliches Verhalten freundlich zu stimmen u. dgl. m. Es sind Mächte, die man sich durchweg als außer oder über der Sphäre des Menschen waltend denkt, denn unmittelbar wahrnehmen lassen sie sich nicht; Mächte, zu denen man mit Scheu, mit Furcht, mit Verehrung, Bewunderung, endlich auch mit Liebe und Vertrauen aufblickt. Wir können danach versucht sein, etwa die folgende Definition der Religion aufzustellen:

Religion ist der Glaube an geistige, außer und über der Sphäre des Menschen waltende, Wesen, — das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen.

Nicht notwendig erscheint es, besonders zu bemerken, daß diese Geistwesen ebensowohl in der Mehrzahl wie auch in der Einzahl gedacht werden können. Das versteht sich eigentlich von selbst und braucht daher in die Definition nicht aufgenommen zu werden. Ebenso braucht wohl nicht gesagt zu werden, daß die konstatierte Abhängigkeit sowohl eine materielle als auch eine moralische, geistige ist oder sein kann[1].

[1] Ich will nicht unterlassen zu bemerken, daß, wie ich nachträglich finde, die Bestimmung der Religion bei dem englischen Ethnologen Andrew

Doch halt! es scheint, daß wir denselben Fehler begehen, den wir so vielfach an anderen gerügt haben. Unsere Definition schließt den Buddhismus, diese überragend große Weltreligion, die bedeutendste neben dem Christentum, aus! Der Buddhismus ist ja doch gewiß nicht ein Glaube an geistige Wesen, von denen der Mensch sich abhängig fühlt, mit denen er sich in Einklang zu setzen sucht. Wohl finden wir auch im Buddhismus den Glauben an geistige Wesen allerart, Seelen, Gespenster, Dämonen, Götter in großer Zahl. Buddha selbst glaubte an ihre Existenz, es fiel ihm nicht ein sie zu leugnen oder gar seinen Anhängern solchen Glauben zu verbieten. Aber er fühlt sich nicht abhängig von diesen Göttern und Geistern, weder er noch seine Anhänger, und eben darum mangelt diesem seinem Glauben das Charakteristikum des Religiösen — er fürchtet sie nicht, er erwartet nichts von ihnen, er verehrt sie nicht, er dient ihnen nicht. Er richtet sich nach einem höheren Prinzip, dem auch Götter und Geister untertan sind. Abhängig fühlte sich freilich auch Buddha, fühlen sich seine Verehrer alle, abhängig aber nur von der moralischen Weltordnung, an welche hier so fest und unerschütterlich geglaubt wird, wie in wenigen anderen Religionen. Ohne diesen großen Glauben hätte der Buddhismus nie und nimmer die Weltreligion werden können, die er tatsächlich geworden ist. Und mit dieser gewaltigen geistigen Macht, mit der moralischen Weltordnung, ist der Buddhist eifrigst bemüht sich in Einklang zu setzen. Er könnte sonst nimmer das Heil, die Erlösung zu erreichen hoffen. Woher sie stammt, diese Macht, das weiß man nicht, danach fragt und forscht man nicht; sowenig wie nach dem Ursprung Gottes in theistischen Religionen.

Lang sich der unserigen in gewisser Weise nähert. Nach ihm ist die Religion der Glaube an die Existenz nichtmenschlicher Intelligenzen, die von dem materiellen Mechanismus, von Hirn und Nerven nicht abhängig sind und die Schicksale der Menschen und die Natur der Dinge machtvoll beeinflussen können. (Lang, Making of Religion, p. 45.) Indessen scheint uns hier das Gefühl der Abhängigkeit auf seiten des Menschen nicht entsprechend hervorgehoben und ebensowenig das Bedürfnis, sich mit jenen Wesen in Einklang zu setzen. Und beides halte ich zur Bestimmung der Religion für notwendig.

Sie ist da, sie wird geglaubt, unerschütterlich fest geglaubt. Es ist eine unpersönliche Macht, daher verehrt man sie nicht, weiht ihr keinen Kult. Aber man fühlt sich abhängig von ihr und sucht sich mit ihr in Einklang zu setzen, das ist gewiß. Und es ist eine geistige Macht, wenn auch gewiß kein geistiges Wesen, — eine Macht, bei der wir geneigt sein könnten zu fragen, ob sie nicht doch von einem Gotte gesetzt, gewirkt sein und herstammen müsse, während der Buddhist nie daran denkt, solche Frage aufzuwerfen, sondern sie einfach hinnimmt als das, was sie ist, eine unbeschränkt und unfehlbar durch alle Ewigkeit über aller Welt waltende geistige Macht.

Wir brauchen jetzt nur eine kleine Veränderung, resp. Ergänzung an unserer Definition der Religion vorzunehmen, und sie paßt auch auf den Buddhismus, sie paßt auf alle Religionen der Welt. Wir sagen jetzt:

Religion ist der Glaube an geistige, außer und über der Sphäre des Menschen waltende, Wesen oder Mächte, das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen.

Schleiermachers Definition hat hier die notwendig erforderliche Ergänzung erfahren, und der Tylorschen Definition ist gleichzeitig dasselbe zuteil geworden. Wir haben gewissermaßen in organischer Entwicklung eine Definition gewonnen, die ebensowohl für die höchsten wie für die niedrigsten Religionsformen gilt und zutrifft, für Christentum und Buddhismus ebenso wie für die Religion der Australneger und Feuerländer, und alle Stufen und Formen, die dazwischen liegen.

Da, wie erwähnt, die Abhängigkeit, in welcher der Mensch sich von jenen geistigen Wesen oder Mächten befindet, nicht nur eine materielle, sondern ebenso und insbesondere auch eine moralische ist, so ist damit das Wesentliche der Kantschen Definition hier mit eingeschlossen. Aber auch Hegels Bestimmung der Freiheit kommt zu ihrem Recht. Je vollkommener der Einklang ist, in welchen der Mensch sich mit jenen Wesen oder Mächten zu setzen, zu erheben vermag, um so entschiedener wird das Gefühl der Abhängigkeit sich in dasjenige der Freiheit

verwandeln, bis es endlich auf der höchsten Stufe, idealiter, zu jener herrlichen Freiheit der Kinder Gottes wird, von welcher das Neue Testament redet. Dann ist dasjenige erreicht, was Caird das Aufgehen des endlichen Willens in dem unendlichen Willen nennt. Es ist das und mehr als das erreicht, was Hegel das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist nennt, was in den Upanishaden als das Aufgehen unseres Âtman im ewigen Âtman-Brahman erscheint, was die Bhagavadgîtâ das Verwehen in Brahman, das Brahmanirvâna, nennt. Wille und Erkenntnis des empirischen Ich, diese beiden großen Hälften seines Wesens, sind eins geworden mit dem absoluten Ich. Es ist erreicht, was bei theistischer Auffassung die vollkommene Gottesliebe und Nächstenliebe zugleich genannt wird. Erreicht auch, was der Buddhist das Nirvâna nennt, — ein Begriff, von dem im allgemeinen recht unrichtige Vorstellungen verbreitet sind und den als das „Nichts" zu fassen in der buddhistischen Kirche als arge Ketzerei gebrandmarkt wird. Auf den niederen Stufen der Religion wird aber dieser Einklang naturgemäß nur in unvollkommener Weise erreicht, in scheuer, furchterfüllter Beobachtung dessen, was man für Forderung, Gebot oder Verbot, der Geistwesen hält. Von unten aufwärts gibt es dann weiter unzählige Grade und Abstufungen solchen Einklangs.

Urgrund, Richtschnur und Ziel unseres Lebens ist durch diesen Glauben, dies Abhängigkeitsgefühl, dies Einklangsbedürfnis bestimmt, — und damit dasjenige, was man heute gern mit Tolstoi den Sinn des Lebens nennt. Das ist in der Kürze meine Auffassung von dem Wesen der Religion.

Sie ist im Verlauf jahrelanger Forschung in mir gewachsen und ausgereift. Sie hat sich mir bewährt und ich hoffe, sie wird sich in der Folge auch anderen bewähren [1].

* * *

Nachdem wir so für den Hauptgegenstand unserer Betrachtung zu einem festen, begrifflich klar umgrenzten Standpunkt ge-

[1] Es ist nicht unmöglich, ja wahrscheinlich, daß der von uns in unserer Definition schon möglichst umfassend beschriebenen Religion

langt sind, wird es uns möglich sein, in verhältnismäßiger Kürze auch die der Religion nächstverwandten Begriffe der Mythologie, des Kultus und der Moral wenigstens vorläufig schon zu bestimmen.

Zunächst also Mythus, Mythologie — was haben wir unter diesen Worten zu verstehen?

---

eine Vorstufe vorausgegangen ist, die so primitiver Art war, daß sie noch nicht in den Rahmen unserer Definition hinein paßt, noch nicht „Religion" genannt werden kann. Es sprechen z. B. manche Anzeichen dafür, daß es schon vor der Entwicklung der Vorstellung geistiger Wesen oder Mächte eine primitive Tierverehrung gab, bei welcher die Tiere noch nicht als von gewissen Dämonen oder Göttern besessen angesehen und darum verehrt wurden, sondern unmittelbar und direkt, aus gewissen Gründen für mächtige, gefährliche oder gütige Wesen galten, denen man bedeutsame Wirkungen zuschrieb und die man darum scheu und respektvoll behandelte. Die Heuschrecke, die Schwalbe oder auch andere Insekten, Vögel u. dgl. m., die mit dem Sommer erscheinen, brachten — so schien es — den Sommer mit, machten den Sommer. Der Frosch oder gewisse Vögel schienen den Regen zu bewirken u. dgl. m. Andere Tiere, wie z. B. der Bär, imponierten durch ihre Kraft, waren gefährlich, boten aber dann eine gute Nahrung, wenn man sie bewältigt hatte. Eine ganz primitive Verehrung solcher Wesen ließe sich natürlich nicht als Verehrung geistiger, sondern vielmehr geistleiblicher Wesen bezeichnen. Primitivere Vorstellungen solcher Art lebten wohl auch in späteren Zeiten noch fort, erfuhren dann aber meist eine Umdeutung in dem Sinne, daß man sich nun einen Geist in solchen Tieren hausend oder mit ihnen verbunden dachte. Wir glauben eine solche Verehrung wirklicher Tiere, vor Entwicklung des Seelen- oder Geistbegriffes, als eine unter dem Niveau liegende Stufe, eine Vorstufe oder Unterstufe, noch nicht zur Religion rechnen zu sollen und haben dieselbe daher bei unserer Definition nicht berücksichtigt. (Vgl. hierzu namentlich die wichtigen Untersuchungen von K. Th. Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, im Globus, Bd. LXXXVI, Nr. 20, S. 321 ff.) Es gilt dasselbe auch für andere, ähnliche Erscheinungen einer präanimistischen Vorstufe der Religion, welche gegenwärtig mit einer größeren Bestimmtheit von den Ethnologen festgestellt wird. (Vgl. den Bericht von K. Th. Preuß im Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XIII, Jahrg. 1910, S. 402 ff., 425 ff., 429.) Die wichtigen Begriffe des irokesischen Orenda, des melanesischen Mana — Zauberkraft, übernatürliche Macht — können indessen vielleicht als „geistige Mächte" auch als in unserer Definition mitinbegriffen angesehen werden. Sowohl Tiere als auch unbelebte Gegenstände können Träger resp. Inhaber solcher Zauberkräfte sein.

Der Begriff der Mythologie wird nur allzuoft von demjenigen der Religion, mit dem er freilich aufs engste zusammenhängt, nicht in gehöriger Weise geschieden. Unter der Bezeichnung „Griechische Mythologie“, „Römische Mythologie“ wird uns zugleich die ganze Religion dieser Völker geboten, ohne daß solches Anstoß erregte. Ein und dasselbe Buch könnte ganz ruhig unter der Flagge „Religion der Inder“ oder auch ebensogut „Mythologie der Inder“ segeln. Wir können es aber noch weniger loben, wenn zwischen Religion und Mythologie in der Weise unterschieden wird, wie es der berühmte englische Ethnologe Andrew Lang tut, wenn er sagt: „Wo verhältnismäßig hohe moralische Attribute einem (höheren) Wesen zugeschrieben werden, nenne ich das Religion; wo dasselbe Wesen handelt wie Zeus in der griechischen Fabel, törichte oder obszöne Stückchen ausführt, lüstern und falsch ist — da spreche ich von Mythus“ [1]. — Daß ein solcher moralischer Wertunterschied zwischen Religion und Mythus ganz undurchführbar ist und nur zu der größten Verwirrung führen kann, das springt schon bei einiger Kritik in die Augen. Diese Langsche Bestimmung zeugt aber deutlich für meine Behauptung, daß über das Verhältnis der Begriffe Religion und Mythologie vielfach eine bedauerliche Unklarheit herrscht, — selbst, wie wir sehen, bei hervorragenden Männern der Wissenschaft.

Was ist denn nun aber Mythus und Mythologie, zum Unterschiede von der Religion?

Die Sache ist im Grunde gar nicht so schwierig. Die Sprache leitet uns hier zu der Antwort. Das griechische Wort μῦθος heißt bei Homer einfach Rede, Erzählung; in späterer Zeit insbesondere Erzählung der dunklen Vorzeit, erdichtete Sage oder Fabel, im Gegensatz zu λόγος, der geschichtlich beglaubigten Erzählung. Mythologie, der Inbegriff aller Mythen, ist also die

---

[1] Andrew Lang, The Making of Religion, second edition, London 1900, Preface, p. XIII: Where relatively high moral attributes are assigned to a Being, I have called the result „Religion“; where the same Being acts like Zeus in Greek fable, plays silly or obscene tricks, is lustful and false, I have spoken of „Myth“.

ganze Summe der von jenen außer- und übermenschlichen geistigen Wesen, Dämonen und Göttern erdachten und geglaubten Erzählungen. Es ist die auf jene Geistwesen sich erstreckende, von ihnen handelnde, sie zum Gegenstand, zum Mittelpunkt ihrer Schöpfungen und Gestaltungen sich erwählende Dichtung, eine ganz besondere, höhere Art der Dichtung, aber doch Dichtung, eine Art Volkspoesie, insofern die dichterisch schaffenden Individuen im Strom des Volkes verschwinden, verschwunden sind; Schöpfung aber doch wohl ursprünglich von höher beanlagten Individuen, Schöpfung ihrer willkürfreien, schauend dichtenden Phantasie, die als Wahrheit empfunden, von Wahrheit noch nicht unterschieden, willig aufgenommen, geglaubt und weiter erzählt wurde. Es ist die in der Sphäre jener nichtmenschlichen Geistwesen sich bewegende, von ihrem Leben, Walten, Wirken und Schaffen, ihrer Geburt und Entwicklung, ihrem Werden, Vergehen und Wiederwerden, ihren Schicksalen, Taten und Abenteuern, ihrem Kampf und Streit, Sieg und Unterliegen, ihren Liebesfreuden und Liebesleiden, ihrer Güte und Bosheit, ihrer Größe und Schande, ihren Wundern und Schwächen erzählende Dichtung des Volkes, der Völker.

Von dem Ursprung des Mythus, von seiner Entwicklung werden wir später zu sprechen haben, wenn wir von Ursprung und Entwicklung der Religion handeln. Jetzt kam es und kommt es nur darauf an, das Wesen des Mythus, der Mythologie gegenüber dem Wesen der Religion klar abzugrenzen. Besteht also Religion im Glauben an geistige Wesen oder Mächte, im Abhängigkeitsgefühl und Einklangsbedürfnis ihnen gegenüber, so besteht Mythologie in der Summe der von ihnen berichteten und geglaubten Erzählungen.

Es liegt auf der Hand, daß der Glaube an jene Wesen und die von ihnen berichteten Erzählungen so eng zusammengehören, daß man sie für gewöhnlich gar nicht voneinander trennen mag und will. Daher die öfters begegnende Vermischung, Verwirrung und Verwechslung der beiden Gebiete. Die klare begriffliche Sonderung beider hat jedoch keinerlei Schwierigkeit.

Im Buddhismus kann es von der allwaltenden moralischen

Weltordnung natürlich keine Erzählungen, keine Mythen geben, da dieselbe ganz unpersönlich gedacht ist. Da im übrigen aber auch in dieser Religion eine große Menge übermenschlicher Geistwesen, Götter, Dämonen u. dgl. m. geglaubt werden, wenn auch ohne Abhängigkeitsgefühl und Einklangsbedürfnis ihnen gegenüber, so gibt es natürlich auch eine Menge Geschichten von ihnen, und so hat auch der Buddhismus seine üppig entwickelte Mythologie.

Noch einfacher als bei der Mythologie liegt die Sache beim Kultus und der Bestimmung seines Wesens. Es wird mir wohl kaum jemand widersprechen, wenn ich nach dem Gewonnenen diesen Begriff folgendermaßen definiere:

Kultus ist das in die Tat umgesetzte Bedürfnis, sich mit den geglaubten übermenschlichen geistigen Wesen oder Mächten durch Verehrung, Opfergaben, Gebete oder Lieder, die ihnen geweiht sind, durch Andacht, Bußübungen u. dgl. m. in Einklang zu setzen und so innere Ruhe und Frieden, resp. auch äußeren Erfolg und Vorteil zu erlangen.

Schwieriger ist die Bestimmung des Wesens der Moral oder Sittlichkeit, da über diesen Begriff die Ansichten vielfach stark auseinander gehen. Wir können uns aber die Frage hier nicht ersparen, da die Moral zu eng mit der Religion verbunden erscheint. Das hat uns schon der kurze Überblick über die wichtigsten Definitionen des Begriffs der Religion gelehrt. Nach der Ansicht mancher Denker, und darunter so hervorragender Denker wie Kant, macht ja die Moral den wesentlichen, hauptsächlichen Inhalt der Religion aus. Nach anderen, die zweifellos unrecht haben, bildet sie geradezu den einzigen Inhalt derselben. Bei der Harnackschen Bestimmung erscheint die Nächstenliebe, d. i. also die Moral, neben der Gottesliebe gewissermaßen als die eine Hälfte der Religion. Andere Forscher, insbesondere Ethnologen, sind der Ansicht, daß Religion und Moral ursprünglich nichts miteinander gemein haben und in keiner näheren Beziehung zueinander stehen — eine Ansicht, deren Berechtigung wir später zu prüfen haben werden. Nach diesen Forschern würde also die Moral durchaus nicht notwendig mit zum Wesen

der Religion gehören, wie sich das denn auch in der Tylorschen Definition deutlich kundgibt, denn „Glaube an geistige Wesen" trägt an sich kein moralisches Element in sich. Doch auch diese Forscher leugnen nicht und können nicht leugnen, daß im Laufe der Zeit die Moral in die engste Verbindung mit der Religion tritt, ja geradezu ganz fest mit dieser verwächst. Wir schieben die Frage nach dem Ursprung der Moral für jetzt noch hinaus, bis wir auch den Ursprung von Religion, Mythologie und Kultus behandeln, und wollen vorläufig nur das Wesen der Moral zu bestimmen suchen.

Die Moral hebt sich ebenso wie das Recht, mit dem sie sich vielfach berührt, aus dem großen Gebiet der Sitte, des Brauches hervor, wächst gewissermaßen aus diesem empor und stellt einen bestimmten Teil desselben dar, was auch die deutsche Bezeichnung Sittlichkeit für Moral noch deutlich erkennen läßt, — wie ja auch das Wort „Moral" vom lateinischen mos, gen. moris „die Sitte" herkommt, die Worte Ethik und ethisch vom griechischen ἦθος, ἔθος die Sitte, der Brauch.

Alles Recht nimmt anfänglich seinen Ursprung im Gewohnheitsrecht, dieses aber ist von Hause aus nichts anderes als ein Teil der in einem Volke entwickelten, lebenden, geltenden Sitte. Die Sitte ist das Ältere, Umfassendere, Allgemeinere; das Recht dagegen das Jüngere, Späterentwickelte, Engerbegrenzte, Speziellere. Wir können die Sitte definieren als die Summe der in einer menschlichen Gemeinschaft tatsächlich geltenden Lebensnormen. Es ist die Summe alles dessen, was die Glieder einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft tatsächlich zu tun oder zu üben pflegen, womit nicht gesagt ist, daß ein Abweichen von solcher Norm oder Regel notwendig Strafe oder irgendwelchen Schaden nach sich zieht, ebensowenig aber auch, daß solches nicht eintritt. Als Recht kristallisiert sich dann zunächst derjenige Teil der Sitte heraus, dessen Übung von der obersten Autorität der betreffenden menschlichen Gemeinschaft — Familienhaupt, Volksversammlung, Häuptling, König oder dgl. — geschützt, gefordert oder verboten, also positiv oder negativ für verbindlich erklärt wird, dessen Nichtübung, resp. Verletzung von derselben

Autorität, resp. von der Gemeinschaft mit Strafe bedroht wird. Dieser letztere Begriff der Strafe, und zwar der von einer menschlichen Autorität angedrohten, im gegebenen Falle verhängten Strafe gehört notwendig zum Begriff des Rechts. Wo es noch keine Strafe gibt, nur etwa noch die primitive Rache, aus der jene erwächst, da gibt es noch kein eigentliches Recht. Die so festgelegten Lebensnormen sind die Gesetze, bilden das Recht. Der Gesetzgeber kann dann im Laufe der Zeit noch weitere Gesetze hinzufügen, welche nicht notwendig alle aus der Sitte, aus dem Gewohnheitsrecht hervorgegangen zu sein brauchen. Sein Wille, seine Einsicht gibt neue Normen. Ursprünglich aber geht das Recht aus der Sitte hervor, mit der es dann freilich im Laufe der Zeit auch vielfach durch verschiedene Prozesse der Entwicklung in mehr oder weniger direkten Widerspruch treten kann, namentlich da die Sitte in ihrer Entwicklung viel freier ist als das Recht, oft aber auch weil sie noch zähe am Altüberlieferten festhält (z. B. im Duell u. dgl.).

Nach alledem können wir das Recht definieren als die Summe der in einer menschlichen Gemeinschaft geltenden Lebensnormen, deren Beobachtung von dieser Gemeinschaft, resp. von der obersten Autorität in derselben gefordert, deren Nichtbeobachtung mit Strafe bedroht wird.

Nach dieser Feststellung, deren wesentlicher Inhalt kaum bestritten werden kann, wird es uns leichter werden, auch das Wesen der Moral zu bestimmen.

Was ist denn nun die Moral im Gegensatz zur Sitte und zum Recht? Auch sie besteht offensichtlich in einer Summe von Lebensnormen, deren Beobachtung als notwendig gilt, als gefordert, nicht als willkürlich oder irrelevant, indifferent, wie das bei so unzählig vielen Sitten der Fall ist. Und doch ist Moral nicht das gleiche wie Recht, fällt ganz und gar nicht mit diesem einfach zusammen, wenn auch in einer großen Menge von Fällen das Recht die Beobachtung der moralischen Gesetze erzwingt. Es gibt aber auch Rechte, die der Moral zuwiderlaufen, ja ihr

geradezu Hohn sprechen. Und andererseits gibt es moralische Forderungen, die so fein sind oder doch so hoch über dem jeweiligen Rechtszustand stehen, daß das Recht ihre Beobachtung weder erzwingen kann noch will.

Also Moral und Recht sind unzweifelhaft deutlich unterschieden. Worin besteht aber das Spezifische, das sie, resp. das die Moral vom Recht unterscheidet?

Ich glaube, daß es darauf nur eine einzige, klare und unzweideutige Antwort gibt:

Moral oder Sittlichkeit ist diejenige Summe von Lebensnormen oder Pflichten, welche als Forderung eines höheren, übermenschlichen Willens gelten, eines Willens jener über der menschlichen Sphäre waltend gedachten geistigen Wesen oder Mächte, eines göttlichen Willens oder auch einer unpersönlich gedachten moralischen Weltordnung; Lebensnormen oder Pflichten, deren Nichtbeobachtung nach der Ansicht des resp. menschlichen Gemeinwesens unbedingt eine Ahndung, Strafe seitens jener höheren übermenschlichen geistigen Wesen oder Mächte nach sich zieht. Als der rächende, strafende Teil erscheint also bei dem Recht eine menschliche, bei der Moral eine übermenschliche Macht. Das ist der spezifische Unterschied. Der einzige, der sich klar durchführen läßt.

Wer diesen spezifischen Unterschied leugnet oder durch einen anderen zu ersetzen sucht, läuft immer Gefahr, das spezifische Wesen der Moral aufzuheben, wie das bei dem sog. Utilitarismus der Fall ist, jener flachen Lehre, die alle Moral auf Nützlichkeitsregeln zurückführen will. Ihr Grund aber liegt tiefer, er liegt in den metaphysischen Tiefen unseres Seins, denselben, aus denen auch die Religion emporgestiegen ist, denselben, auf die auch ihre Verächter die wunderbare Tatsache des Gewissens noch fort und fort hinweist. Und auch Kants „kategorischer Imperativ" besagt durchaus nichts anderes.

Alle Moral ruht immer im Grunde auf einem irgendwie gearteten Glauben an eine sittliche Weltordnung; auf dem Glauben, daß eine höhere ewige Macht — mag man sie nun

Gott oder sonstwie benennen — ein bestimmtes Verhalten von uns und den Menschen überhaupt fordert.

Nach dem Gesagten begreift sich leicht jener enge Zusammenhang zwischen Moral und Religion, der bei allen Völkern sich vorfindet. Es begreift sich, warum diejenigen, welche die Moral auf andere Grundlagen als die religiösen zu stellen sich bemühen, immer gescheitert sind und notwendig immer scheitern müssen, — nicht an der Bosheit oder Herrschsucht ihrer Gegner, wie sie oftmals meinen, sondern ganz einfach an dem innersten Wesen, an dem metaphysischen Kern der Menschennatur. Sie wollen die Moral im Grunde durch Recht oder etwas Rechtähnliches ersetzen, d. i. durch Lebensnormen, welche ausschließlich von einer menschlichen Autorität gefordert sind, ob man diese nun die „Gesellschaft" oder sonstwie benennt. Damit aber eliminieren sie in totaler Verkennung die wirklichen Grundlagen der Moral und heben deren spezifisches Wesen tatsächlich auf.

Die Moral zeigt sich uns bei ruhiger Prüfung des Tatbestandes als wesentlicher Teil des Inhalts, der jenes Abhängigkeitsgefühl ausmacht, welches für die Religion so eminent charakteristisch ist. Der Mensch fühlt sich abhängig in seinem Verhalten, in Gedanken, Worten und Werken, von dem Willen jener geglaubten übermenschlichen geistigen Wesen oder Mächte. Er fühlt, er glaubt und weiß, daß sie ein bestimmtes Verhalten von ihm fordern, und daß er gut tut, sich nach solcher Forderung zu richten, sich also in Einklang mit ihrem Willen zu setzen, weil er sonst sich selbst ins Elend stürzt, sich selbst Schädigung zuzieht, Strafe auf sich ladet. Soweit dies Verhalten sich direkt auf jene höheren Wesen oder Mächte bezieht, ist es im Kultus begriffen und darf ein spezifisch religiöses genannt werden. Soweit es sich aber auf die Mitmenschen, ja auf alle anderen lebenden Wesen erstreckt, ist es ein spezifisch moralisches, sittliches [1].

---

[1] Es soll mit dem Obigen vorderhand noch nichts über den Ursprung der Moral ausgesagt sein, von welchem später zu handeln sein wird. Auch kann natürlich in einem Zeitalter, wo der Glaube an geistige, das Leben

Wir werden nach alledem die Moral etwa folgendermaßen definieren dürfen:

Sittlichkeit oder Moral ist diejenige Summe von Lebensnormen, resp. dasjenige Verhalten des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen, wie auch anderen lebenden Wesen, welches (resp. welche) als Forderung der außer und über der Sphäre des Menschen waltenden geistigen Wesen oder Mächte betrachtet wird.

Es begreift sich nun leicht, warum die Forderungen der Moral und des Rechtes so oft zusammentreffen. Den Gesetzgebern muß etwas daran liegen, daß das Verhalten der betreffenden menschlichen Gemeinschaft sich im Einklang befindet mit den geglaubten und im Gewissen sich geltend machenden Forderungen der höheren, übermenschlichen Mächte. Davon hängt die Wohlfahrt des ganzen Gemeinwesens ab, welches sonst dem Zorn und der Strafe jener Wesen und Mächte verfallen müßte.

Ebenso aber begreift es sich, warum Recht und Gesetz auch oft genug in Widerspruch mit den Forderungen der Moral stehen. Denn die menschlichen Gesetzgeber, die das Recht festsetzen, lassen sich keineswegs ausschließlich von dem erwähnten idealen Gesichtspunkte leiten. Sie haben dabei auch ihre eigenen menschlich-selbstischen Interessen im Auge, sowie die Interessen anderer Personen und Stände, die ihnen aus irgendwelchen Gründen näher stehen und wichtiger sind als die übrigen. Dazu kommen dann noch verschiedene andere Faktoren, wie bestimmte Vorurteile, Unbildung, Irrtümer u. dgl. m., die das Verhältnis des Rechtes zur Moral trüben und das erstere zu der letzteren oft in einen gewissen Gegensatz bringen, dessen nähere Schilderung uns hier fern liegt.

---

der Menschen regierende Wesen oder Mächte ins Schwanken geraten und teilweise geschwunden ist, eine andere Anschauung vom Wesen der Moral auftauchen und örtlich Platz greifen. Solange jener Glaube aber herrscht — und er herrscht unseres Wissens von Hause aus bei allen Völkern —, wird die Moral allerwärts mit jenen Wesen oder Mächten in Zusammenhang gebracht und als von ihnen ausgehend gedacht.

Das als Forderung der höheren Wesen und Mächte betrachtete Verhalten des Menschen kann naturgemäß ein recht verschiedenes sein und tatsächlich ist auch die Moral der verschiedenen Menschen und Völker sehr verschieden. Dennoch werden wir sehen, daß auch hier, ebenso wie in den Religionen aller Völker, ein gemeinsamer Kern besteht, der auf tiefliegende gemeinsame Wurzeln deutet.

DIE UNIVERSALITÄT DER RELIGION.

DIE Religion ist eine allgemein menschliche, überall sich wiederfindende Erscheinung, die mit dem Wesen des Menschen, wie wir ihn kennen, aufs tiefste und innigste verwachsen ist. Jedes Volk hat seine Religion, mag dieselbe noch so roh und unvollkommen sein, — gerade so, wie auch ein jedes Volk seine eigene Sprache besitzt.

Diese Ansicht von dem universellen Charakter der Religion, die sich zu allen Zeiten dem denkenden Menschengeiste aufgedrängt hat, ist nicht so allgemein zugestanden wie diejenige von dem gleichen Charakter der Sprache. Sie ist vielmehr von namhaften Forschern allen Ernstes angestritten oder doch stark bezweifelt worden. Wir dürfen uns daher die Erörterung der Frage nicht ersparen.

Der Gegensatz dieser Anschauungen begegnet uns schon im Altertum. Die meisten Denker jener Zeit hielten allerdings „die Erkenntnis und Verehrung höherer Wesen für so natürlich und gleichsam für so unzertrennlich von der menschlichen Natur, daß sie dieselben nicht nur für allgemein verbreitet erklärten, sondern auch aus dieser Allgemeinheit einen Beweis für das Dasein höherer Wesen hernahmen, indem das, worin alle Völker übereinkämen, für eine Stimme oder ein Gesetz der Natur zu halten sei“ [1]. Selbst ein Epikur zweifelte nicht an der Allgemeinheit der Religion und erklärte die Vorstellungen von Göttern für angeboren. Dagegen werfen die Skeptiker und die neue Akademie die Frage auf, „woher man denn wisse, daß alle Völker an Götter glaubten? ob es denn nicht so rohe oder verwilderte Nationen geben könne,

---

[1] Vgl. C. Meiners, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, Bd. I, S. 8. 9.

unter welchen man keine Spur des Begriffes und der Verehrung höherer Naturen finde". Noch weiter ging dann in der Aufklärungszeit der bekannte Philosoph Hume, der ganz direkt den universellen Charakter der Religion leugnete und sich dabei auf einige Reisebeschreiber berief, die bei mehreren Völkern keinerlei Religion gefunden hätten [1].

In neuerer Zeit hat sich insbesondere der englische Anthropologe Sir John Lubbock in seinen Werken „Prehistoric Times" und „Origin of Civilization" Mühe gegeben, die Unrichtigkeit der Ansicht von der Universalität der Religion nachzuweisen. Gestützt auf eine ganze Reihe von Zeugnissen zum Teil durchaus urteilsfähiger und glaubwürdiger Reisender, Missionare und anderer Beobachter, sucht er zu zeigen, daß eine ganze Anzahl von Völkern der Erde ohne eine Spur von Religion seien, resp. sich bei ihrem ersten Zusammentreffen mit den europäischen Zeugen in einem absolut religionslosen Zustand befanden.

Diese Anschauung wird auch von Otto Gruppe gebilligt, der in seinem Buche „Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen" (Leipzig 1887) große Gelehrsamkeit und kritische Schärfe mit auffallenden Verschrobenheiten vereinigt. Nach Gruppes Auffassung ist die Religion ursprünglich die Erfindung eines bestimmten Volkes, welche sich, wie auch andere nützliche und schädliche Erfindungen, Kenntnisse, Sitten und Bräuche — ein Kritiker sagt spottend „wie das Tabakrauchen" — über den größten Teil der Erde ausgebreitet hat, ohne indes mit Notwendigkeit alle Völker zu berühren. Er beruft sich darauf, die Völkerkunde wisse von zahlreichen Stämmen, welche zu einer religiösen Bildung auch nicht einen Anfang gemacht hätten [2]. Ja, er sagt: „Weit entfernt, mit den modernen Verteidigern der Religion anzunehmen, daß religiöse Vorstellungen auch da vorauszusetzen seien, wo sie von den Berichterstattern ausdrücklich in Abrede gestellt werden, glauben wir vielmehr, daß selbst da, wo sie überliefert sind, sehr häufig ein Irrtum vorliegt" [3].

---

[1] Vgl. Meiners a. a. O., S. 9. 10.
[2] Vgl. Gruppe a. a. O., S. 259—262.
[3] Vgl. Gruppe a. a. O., S. 261.

Da indes Gruppe hier für seine Behauptungen keine Beweise beibringt, auch selbst kein Beispiel eines völlig religionslosen Volkes anführt, sondern sich ganz auf Sir John Lubbocks Darlegungen stützt, haben wir es hier auch nur mit diesem zu tun.

Gegenüber den erwähnten skeptischen und negativen Ansichten, die doch nur mehr vereinzelt hervorgetreten sind, wird nun von einer beträchtlichen Anzahl der hervorragendsten Forscher mit weit besserem Rechte und schlagenden Gründen das Gegenteil, also der universelle Charakter der Religion, behauptet.

Schon Meiners, dessen in den Jahren 1806 und 1807 erschienene „Allgemeine kritische Geschichte der Religionen" noch heute ein sehr lesenswertes Buch ist, sprach die Ansicht aus, daß nichts so unaufhaltsam aus den allgemeinen Anlagen der Organisation ungebildeter Menschen erwächst als die Erkenntnis und Verehrung höherer Wesen, und wies darauf hin, wie wenig man den Zeugnissen der Reisebeschreiber, die gewissen Völkern alle Religion absprächen, ohne weiteres Glauben schenken könne. Diese Männer waren teils nicht lange genug unter den betreffenden Völkern, um dieselben gründlich kennen zu lernen; teil brachten sie eine vorgefaßte, allzu hohe Meinung von dem Wese der Religion als solcher mit und verkannten daher gewisse nieder und rohe Formen derselben. Meiners zeigt an mehreren Be spielen, wie bisweilen Schriftsteller, welche gewissen Völkern al Religion absprechen, durch ihre eigenen Mitteilungen den Bewe liefern, daß diese Völker den Glauben an höhere Wesen, Geis oder Seelen der Verstorbenen u. dgl. m. haben, vor denen Scheu empfinden, denen sie Opfer darbringen usw., daß sie a doch eine gewisse Religion besitzen. Das zeigt er bei Colli mit Bezug auf die Australier, bei dem Missionär Beger (Baeg mit Bezug auf die Kalifornier u. a. m.[1]

In neuerer Zeit sind Männer wie E. B. Tylor, G. R koff, A. de Quatrefages, Oscar Peschel, Theo Waitz, Adolf Bastian, Max Müller, Prinz Neuwi

[1] Vgl. Meiners a. a. O., I, S. 12—15.

Walckenaer, Tiele, Meinicke, Ed. Zeller u. a. mit Entschiedenheit für den universellen Charakter der Religion eingetreten, und es darf dabei wohl als besonders wichtig und bedeutsam hervorgehoben werden, daß die Mehrzahl der Genannten gerade Anthropologen und Ethnologen von wohlbegründetem Ruf sind. Insbesondere Tylor, Roskoff und Quatrefages haben das Material, auf welchem Lubbock seine Theorie aufbaut, einer eingehenden sachgemäßen Kritik unterzogen und das Unzureichende seiner Beweiskraft klar erwiesen. Edward B. Tylor, der größte unter den modernen Ethnologen, tat dies mit der ihm eigenen Umsicht und Besonnenheit in seinem berühmten Buch über „Die Anfänge der Kultur", Bd. I, S. 412 ff.[1] Gustav Roskoff, der scharfsinnige Verfasser einer „Geschichte des Teufels", widmete der Widerlegung der Lubbockschen Ansichten ein besonderes, höchst interessantes, inhaltreiches und überzeugendes Buch: „Das Religionswesen der rohesten Naturvölker" (Leipzig 1880). A. de Quatrefages, der rühmlichst bekannte französische Anthropolog, wandte sich in seinem Buche L'espèce humaine[2] gegen Lubbock und verteidigte gleich den Genannten den Satz von der Allgemeinheit der religiösen Vorstellungen.

Wer diesen Männern bei ihrer Prüfung des Lubbockschen Beweismaterials ohne mitgebrachtes Vorurteil sorgfältig abwägend folgt, der wird sich schwerlich der Einsicht verschließen können, daß tatsächlich kein irgend zuverlässiges Material vorhanden ist, welches dazu geeignet wäre, die Theorie von der völligen Religionslosigkeit gewisser Völker zu stützen. Wir lernen aus ihren Darlegungen, wie wenig zuverlässig, wie sehr mit Vorsicht aufzunehmen im allgemeinen die Behauptungen derjenigen Schriftsteller sind, welche bei diesem oder jenem Volke kurzweg das Vorhandensein irgendwelcher Religion leugnen. Was schon Meiners an einigen Beispielen aufwies, begegnet uns hier öfter und schärfer

---

[1] Edward B. Tylor, Die Anfänge der Kultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Ins Deutsche übertragen von Spengel und Poske, Leipzig 1873.

[2] 1877, S. 349 ff.

beleuchtet: der innere Widerspruch, der viele dieser Berichte charakterisiert. Nicht minder deutlich tritt die Oberflächlichkeit und Kritiklosigkeit der meisten hierher gehörigen Beobachtungen und Behauptungen zutage.

So hat z. B. Dr. J. D. Lang in seinem Buche „Queensland“ von den Ureinwohnern Australiens behauptet, sie hätten nicht nur keine Vorstellung von einer höchsten Gottheit, einem Schöpfer und Richter, keinen Gegenstand der Anbetung, kein Idol, keinen Tempel, kein Opfer, sondern überhaupt „Nichts, was irgendwie den Charakter der Religion oder religiöser Gebräuche hätte, wodurch sie sich von den Tieren unterschieden“[1].

Dies Zeugnis ist vielfach verwertet worden und doch geht aus demselben Buche Langs hervor, daß dasselbe entschieden unrichtig ist. Er berichtet z. B., daß die Australier eine gewisse Krankheit „dem Einflusse Budyahs, eines bösen Geistes, der seine Freude am Unglück hat“, zuschreiben. Ebenso, daß dieselben, wenn sie einen wilden Bienenstock ausnehmen, meist etwas Honig für Buddai zurücklassen, einen Geist, der als Urheber einer Überschwemmung erscheint und wahrscheinlich mit dem ersterwähnten Budyah identisch ist. Ferner, daß die Stämme von Queensland alle zwei Jahre junge Mädchen opfern, um eine bestimmte böse Gottheit zu versöhnen. Endlich führt Lang selbst die Angabe des Rev. W. Ridley an, daß dieser, „so oft er mit den Einwohnern verkehrte, fand, daß sie bestimmte Traditionen von übernatürlichen Wesen hatten, von Baiame, dessen Stimme sie im Donner hören und der alle Dinge gemacht hat, von Turramullum, dem Dämonenführer, welcher der Urheber der Krankheiten, des Unglücks und der Weisheit ist und in Gestalt einer Schlange bei ihren großen Versammlungen erscheint“ usw.[2] Ähnlich wie Dr. Lang hatte früher Collins den Australiern alle Religion abgesprochen, Meiners aber wies darauf hin, daß desselben Schriftstellers weitere Mitteilungen über Seelenkult, Geisterfurcht u. dgl. m. bei den Australiern damit nicht recht übereinstimmten. Gegenwärtig wissen wir durch die Zeugnisse

---

[1] Vgl. Tylor a. a. O., S. 412. [2] Tylor a. a. O., S. 412. 413.

vieler Beobachter, wie Oldfield, Cunningham, Howitt, d'Urville, Dawson, Stanbridge und mancher anderer, daß die Eingeborenen Australiens in allen Gegenden des Landes an Geister, Dämonen und Gottheiten allerart glauben, sich vor ihnen fürchten, sie verehren, ihnen opfern u. dgl. m.[1] Sie waren von einem sehr lebhaften Glauben dieser Art schon zur Zeit der Entdeckung des Landes erfüllt (Tylor a. a. O., I, S. 413). Ja, sie glauben, wie wir jetzt sicher wissen, an ein höchstes, gutes Wesen, das im Himmel wohnt und alles geschaffen hat. Es wird in einigen Gegenden Koyan, in anderen Baiamai (Peiamei) genannt, wird mit Festen, Tänzen, Gesängen und Opfern verehrt, beeinflußt auch fraglos das sittliche Verhalten[2]. In Neunursie gilt Motogon als Schöpfer, der nur zu rufen braucht: „Erde erscheine! Wasser erscheine!" Er blies und alles, was vorhanden ist, war erschaffen. Auch Sonne und Mond werden verehrt, ein Fortleben der Seele nach dem Tode wird geglaubt[3] u. dgl. m. So sieht die angebliche Religionslosigkeit der Eingeborenen Australiens aus, die gewiß zu den niedrigst stehenden Völkern der Erde gehören.

Auch die Polynesier und speziell die Samoainsulaner werden auf einige oberflächliche Angaben hin von Lubbock für religionslos erklärt. Wie unrichtig das ist, davon kann man sich durch die von Roskoff (a. a. O., S. 84—96) zusammengestellten Angaben über die Religion dieser Völker leicht überzeugen. Außer dem Glauben an zahlreiche kleinere und größere Geistwesen, Dämonen und Götter finden wir bei den Polynesiern, auch auf den Samoainseln, die Verehrung eines Hauptgottes Tongaloa, der im Himmel wohnt und die Geschicke lenkt. Waitz-Gerland findet die Darstellung des polynesischen Religionswesens schwierig, gerade wegen des großen Reichtums des polynesischen Himmels, „welcher nicht minder belebt ist als der jedes beliebigen indogermanischen Volkes"[4].

---

[1] Roskoff a. a. O., S. 37—41.

[2] Vgl. Roskoff a. a. O., S. 38—41; Waitz-Gerland, Anthropologie, Bd. VI, S. 794 ff.; Andrew Lang, The Making of Religion (1900), p. 176 ff. [3] Roskoff a. a. O., S. 39.

[4] Waitz-Gerland, Anthropologie, Bd. VI, S. 230.

Ähnlich verhält es sich mit der angeblichen Religionslosigkeit der Neuseeländer, der Tasmanier, der Melanesier, der Mikronesier, der Bewohner der Pelewinseln und der Damoodinsel, der Andamanesen, der Grönländer und der Eskimos u. a. Sobald man sie zu prüfen beginnt, erweisen sich die betreffenden Behauptungen als ganz haltlos und nichtig [1].

Nicht anders steht es auch mit den Völkern Amerikas, von denen ebenfalls viele für religionslos erklärt worden sind. Zu den niedrigst stehenden unter ihnen gehören gewiß die Feuerländer, die sog. Pescheräh, für deren Religionslosigkeit nicht nur Cook, sondern auch Darwin von Lubbock als Zeuge angeführt wird. Doch auch sie sind, wie wir jetzt wissen, durchaus nicht ohne jede religiöse Vorstellung. Ja, ihr Glaube „an ein Wesen, das in Gestalt eines schwarzen Mannes in den Bergen umhergehe, jedes von Menschen gesprochene Wort höre, alles, was sie tun, sehe, und nach ihrem Betragen als Strafe Unheil sende, ihrer Aufführung gemäß das Wetter einrichte“ [2], ist zwar sehr primitiv, enthält aber sogar einen deutlich ausgesprochenen moralischen Kern.

Don Felix de Azara behauptete geradezu, die Eingeborenen Südamerikas hätten gar keine Religion. Dem stehen aber nicht nur die klaren Zeugnisse verschiedener anderer Beobachter gegenüber, sondern de Azara macht sein eigenes Zeugnis hinfällig, indem er z. B. selbst berichtet, daß die Guanas an ein Wesen glauben, welches die Guten belohnt und die Bösen bestraft u. dgl. m. [3]

Von den Tupinambas in Brasilien ist wiederholt behauptet worden, daß sie ganz religionslos wären. Doch wissen wir jetzt wenigstens so viel bestimmt, daß sie an Geister glauben, insbesondere an ein böses Wesen, Anhanga oder Aygnan genannt [4]. Auch deuten ihre von Léry, de Laet u. a.

---

[1] Vgl. Roskoff a. a. O., S. 86. 87. 96—105. 110. 51—56.

[2] Roskoff a. a. O., S. 51. King and Fitz-Roy, Narrative of the survey-voyages of H. M. S. Adventure and Beagle, II, p. 180.

[3] Vgl. Tylor a. a. O., S. 413. [4] Vgl. Roskoff a. a. O., S. 68.

beschriebenen Bräuche und Lehren entschieden auf religiöse Vorstellungen hin [1].

Missionär Baegert behauptete von den Kaliforniern, daß sie ganz ohne Religion wären, doch schon Meiners zeigte, wie ungenügend die Gründe waren, auf welche Baegert diese Behauptung stützte. Inzwischen wissen wir durch andere Beobachter, daß den Kaliforniern der Götterglaube durchaus nicht fehlt und daß diesem Glauben auch ein moralischer Kern nicht abgeht, da ihr Gott, wie de Mofras berichtet, der Guten Freund ist und die Bösen straft [2].

Auch bei manchen anderen Völkern Amerikas, deren Religionslosigkeit gelegentlich behauptet worden ist, hat sich dies nachträglich als durchaus irrig erwiesen. Ebendasselbe gilt von verschiedenen afrikanischen Völkerstämmen, von den Buschmännern, den Hottentotten u. a., über welche man die betreffenden Abschnitte in dem mehrfach erwähnten Buche von Roskoff vergleichen mag.

Der bekannte Entdeckungsreisende Sir Samuel Baker leugnete bei einer Reihe afrikanischer Stämme die Existenz irgend welcher Religion. In einer Vorlesung vor der Ethnologischen Gesellschaft in London sagte er von den nördlichsten Stämmen des weißen Nils, den Dinkas, Schilluken, Nuehrs, Bohrs, Aliabs und Schirs: „Ohne alle Ausnahme sind sie ohne einen Glauben an ein höheres Wesen und kennen keine Form der Verehrung oder Idolatrie; die Finsternis ihres Geistes wird nicht einmal durch einen Strahl von Aberglauben erhellt.“ — Dieses Zeugnis, dem man zunächst wegen der hervorragenden Bedeutung seines Urhebers großen Wert beizumessen geneigt sein könnte, wird indessen vollkommen hinfällig durch das entgegenstehende Zeugnis anderer zuverlässiger Beobachter wie Kaufmann, Brun-Rollet, Lejean u. a., die uns mancherlei über die Religion dieser Stämme des weißen Nils mitgeteilt haben. So kennt man z. B. die Opfer der Dinkas, ihren Glauben an gute und böse Geister; ihren guten

---

[1] Roskoff a. a. O., S. 69. Tylor a. a. O., I, S. 416.

[2] Vgl. Roskoff a. a. O., S. 66.

Gott, den im Himmel wohnenden Schöpfer Dendid; desgleichen kennen wir Néar, die Gottheit der Nuehrs, ebenso den Schöpfer der Schilluken, welcher einen heiligen Hain oder Baum besuchen soll u. dgl. m. Man wird es nach alledem nicht für ungerecht halten, wenn Tylor die Behauptung Sir Samuel Bakers als eine übereilte bezeichnet [1].

Nur zu oft beruhen ähnliche Behauptungen auf ganz oberflächlichen und ungenügenden Beobachtungen und verdienen schon darum gar keine Beachtung. So vermutete ein Reisender des 16. Jahrhunderts von den Eingeborenen Floridas, sie hätten gar keine Religion, berichtet zugleich aber selbst, daß er wegen Unkenntnis der Sprache sich mit ihnen gar nicht habe verständigen können. Man weiß durch andere Beobachter, daß seine Vermutung eine ganz irrige war. Ebensowenig Wert hat es natürlich, wenn z. B. Sir Thomas Roe, der bloß auf einer Reise nach Indien in der Saldanha-Bai anlegte, von den Hottentotten sagt, sie kennten weder Gott noch Religion; oder wenn Dampier, nach der Religion der Eingeborenen von Timor fragend, die Antwort erhielt, sie hätten gar keine [2] u. dgl. m.

Man muß gegenüber den absprechenden Urteilen auf diesem Gebiete auch stets im Auge behalten, daß die Wilden von vornherein gar nicht geneigt sind, dem europäischen Besucher die Geheimnisse ihrer Herzen zu enthüllen. Zu der natürlichen Scheu, über religiöse Dinge zu reden, kommt noch die Furcht, sie von den Fremden spöttisch oder feindselig beurteilt und behandelt zu sehen. Es wird meist viel Zeit und Mühe kosten, ihr Vertrauen soweit zu gewinnen, daß sie mit voller Offenheit über diese Dinge sich aussprechen.

Überhaupt gehört sehr viel dazu, um in die Gemütswelt und das Geistesleben wilder Stämme wirklich soweit einzudringen, daß man authentische Nachrichten über dieselben geben kann. Ohne eindringendes Studium kann da nichts erreicht werden. Die oft auf so flüchtiger Beobachtung, oft auf ganz ungesicherten Angaben anderer beruhenden Mitteilungen der Reisenden, die

---

[1] Tylor a. a. O., I, S. 416 f. [2] Vgl. Tylor a. a. O., I, S. 415. 416.

meist nur so nebenbei auch etwas über die Religion der von ihnen besuchten Völker zu erfahren suchen, haben Verwirrung genug gestiftet. Peschel billigt gewiß mit Recht die Bemerkung des bedeutenden Ethnologen Sproat, der sich folgendermaßen äußert: „Ein Reisender muß jahrelang unter Wilden wie einer der ihrigen gelebt haben, ehe seine Ansicht über ihre geistigen Zustände irgendeinen Wert beanspruchen kann“[1].

Auf jeden Fall kennen wir bis jetzt kein Volk, das erwiesenermaßen ohne alle Religion wäre, d. i. ohne den Glauben an übermenschliche, geistige Wesen oder Mächte, von denen es sich mehr oder weniger abhängig fühlt, mit denen es sich durch Erfüllung ihres Willens in Einklang zu setzen sucht. Nur wenn man mit einem zu hohen Maßstab an die Prüfung gehen wollte, etwa mit dem Religionsbegriff Hegels oder dem eines nicht ethnologisch gebildeten Theologen, könnte man zu einem anderen Resultat gelangen, — und gewiß beruht manches irrige Urteil, namentlich von Missionären, auf solchem Vorgehen.

Tylor, der seine Behauptungen mit großer Vorsicht formuliert und es a priori durchaus nicht für eine Unmöglichkeit erklärt, daß religionslose Stämme gefunden werden könnten, kommt doch zu dem Schluß, man müsse bei einem Überblick über die unermeßliche Menge der zu Gebote stehenden Zeugnisse zugeben, daß der Glaube an geistige Wesen — seine Definition der Religion — sich bei allen niederen Rassen finde, mit denen wir innig genug bekannt geworden sind, während die Behauptung, daß ein solcher Glaube nicht vorhanden sei, sich auf alte oder auf mehr oder minder unvollständig beschriebene Stämme beschränke[2]. „Der Fall“ — sagt Tylor — „hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Erzählung von den Volksstämmen, welche weder die Sprache, noch den Gebrauch des Feuers kennen sollen. In der Natur der Dinge liegt nichts, was dies unmöglich machte, aber handelt es sich um Tatsachen, so müssen wir sagen, bis jetzt sind diese Stämme noch nicht gefunden. Ebenso

[1] Vgl. Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., S. 272.
[2] Tylor a. a. O., I, S. 419

kann die Behauptung, daß wirklich rohe Stämme ohne Religion existieren, obgleich sie theoretisch möglich und tatsächlich vielleicht wahr ist, sich doch bis jetzt nicht auf genügende Beweise stützen, wie wir sie für so ausnahmsweise Verhältnisse zu verlangen berechtigt sind"[1].

Mit großer Entschiedenheit urteilt der ausgezeichnete Ethnologe Oscar Peschel über diesen Punkt, indem er in seiner „Völkerkunde" S. 273 sagt: „Stellen wir uns die Frage, ob irgendwo auf Erden ein Volksstamm ohne religiöse Anregungen und Vorstellungen jemals angetroffen worden sei, so darf sie entschieden verneint werden." Und einer der hervorragendsten Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft, der Holländer Tiele sagt: „Die Behauptung, daß es Völker oder Stämme gibt, die keine Religion haben, beruht entweder auf ungenauer Beobachtung oder auf verwirrten Ideen. Kein Stamm, kein Volk ist bis jetzt gefunden worden ohne einen Glauben an höhere Wesen, und Reisende, die dies behaupteten, sind später durch Tatsachen widerlegt worden. Es ist deshalb vollkommen erlaubt, die Religion, in ihrer allgemeinsten Bedeutung, ein Universalphänomen der Menschheit zu nennen"[2].

Dies induktiv gewonnene Resultat der modernen ethnologischen Forschung stimmt aufs schönste überein mit dem, was schon die kritische Philosophie, was Schleiermacher, Schelling, Hegel und andere Philosophen von dem universellen Charakter der Religion a priori aus allgemein theoretischen Gründen behauptet haben. Die Religion — ein Universalphänomen der Menschheit, aus der allgemeinen Organisation derselben unaufhaltsam erwachsend, wie auch die Sprache, wie der bildliche Ausdruck in der Sprache, wie auch die Poesie, deren Urzelle eben dieser bildliche Ausdruck ausmacht — das ist nach meiner Überzeugung die richtige Ansicht von der Sache. Ich glaube sogar, daß Tylor zu weit geht, wenn er theoretisch die Möglichkeit von Menschenstämmen

---

[1] Vgl. Tylor a. a. O., I, S. 412.

[2] Tiele, Outlines, p. 6; vgl. M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, Straßburg 1880, S. 89.

ohne Sprache oder ohne Religion zugesteht. Der tatsächliche Befund, nach dem es solche Menschenstämme nicht gibt, ruht hier, wie ich meine, auf einer inneren Notwendigkeit. Sprache und Religion unterscheiden den Menschen vom Tiere. Ohne sie ist er noch nicht Mensch. Mit ihnen, durch sie wird er es, mit ihnen eröffnen sich ihm unermessene Weiten der Entwicklung aufwärts, und immer weiter aufwärts.

DER URSPRUNG DER RELIGION.

VORBEMERKUNG.

NICHTS Unmögliches wollen wir unternehmen. Unmöglich aber scheint es, den Ursprung der Religion zu ergründen, so unmöglich wie auch den Ursprung der Sprache, — ein Problem, das von Süßmilch und Herder bis auf Steinthal und Max Müller öfters erörtert, von der nüchternen Forschung der Gegenwart aber seit Dezennien fallen gelassen worden ist. Auf der anderen Seite aber erscheint es als eine unabweisbare Forderung, jene Wurzeln zu untersuchen, aus denen die Religion im Menschen emporgewachsen. Wie könnten wir es sonst wohl wagen, von den Anfängen altarischer Religion zu reden, wenn wir nicht zuvor fragen, welches Licht die Vergleichung aller Religionen der Erde auf die Anfänge der Religion überhaupt wirft, auf die psychischen Wurzeln, aus denen sie erwachsen. Schon die verschiedenen, über diesen Punkt verbreiteten Ansichten und Theorien nötigen uns zu einer Stellungnahme. Doch wir wollen uns streng an das Tatsachenmaterial zu halten suchen und von diesem aus urteilen. Wie weit es uns mit Hilfe desselben gelingt, jene Wurzeln der Religion von oben herab in die Tiefe zu verfolgen, wird die Untersuchung lehren

Die Psyche des Urmenschen zu rekonstruieren, den Ansatz jener Wurzeln der Religion, ihr erstes Wachstum von unten aufwärts zu verfolgen, scheint dem Bereich wissenschaftlicher Forschung entrückt. Dennoch wird es nicht nur möglich, sondern sogar notwendig sein, sich über gewisse allgemeine Voraussetzungen auch für jene Zeit schon von vornherein zu verständigen. Wir werden dadurch Mißverständnisse vermeiden und, wie ich glaube, auch Fehler, die von anderen gemacht sind.

Was waren denn das für Wesen, in denen und aus denen Sprache und Religion sich entwickelten, — die mit und durch Sprache und Religion sich zum Menschentum emporrangen, emporwuchsen?

Ich halte es für ein unbestreitbares Resultat der modernen naturwissenschaftlichen Forschung, daß diese Wesen auf dem Wege einer unabsehbar langen Entwicklung aus ursprünglich niederen, einfachen Organismen, zu einem höheren und komplizierteren und endlich zum höchsten Typus, den wir kennen, emporgestiegen waren. Ich bekenne mich damit als Anhänger der sogenannten Deszendenztheorie. Wir haben die Wahl. Nur zwei Annahmen sind möglich. Entweder ist unser komplizierter Organismus plötzlich in seiner ganzen Kompliziertheit entstanden, resp. geschaffen worden. Oder derselbe hat sich aus einfachen Organismen allmählich entwickelt. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht; tertium non datur. Welche von beiden Annahmen die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, erscheint mir nicht zweifelhaft. Über die Wege jener Entwicklung wird die Wissenschaft freilich wohl immer nur zu einem annähernden, nie zu einem abschließenden Resultat gelangen.

Man redet von Urmenschen. Doch ich will von jenen Wesen reden, die noch nicht Menschen waren, die erst dazu bestimmt waren, Menschen zu werden, nach dem ganzen Typus ihrer Organisation. Da finde ich den Ausdruck Urmenschen nicht passend, nicht bezeichnend. Es waren auch keine Affen. Aus diesen werden nie Menschen, können nie Menschen werden. Ich möchte sie Untermenschen nennen, da sie noch unter der Schwelle des Menschtums standen. Erst als sie Sprache und Religion gewonnen, entwickelt, in aufdämmerndem Bewußtsein geschaffen hatten, waren Urmenschen aus den Untermenschen geworden.

Der psychische Bestand dieser Untermenschen hatte ohne allen Zweifel vieles gemein mit demjenigen aller höher organisierten Wirbeltiere, aus deren Menge sie sich emporrangen. Es muß dazu aber noch ein Mehr an Entwicklungsfähigkeit gekommen sein, das man groß, ja wunderbar nennen möchte, wenn man die

aus ihm erfolgende Entwicklung des Menschengeschlechtes betrachtet. Dies Mehr war der geheimnisvolle Keim in seinem Wesen, der den Untermenschen zum Menschen werden ließ; der göttliche Funke, der nachmals in herrlichen Flammen auflodern sollte.

Man hat bei der Konstruktion des Ursprungs der Sprache, der Religion, der Mythologie oft genug den Fehler begangen, daß man den Urmenschen gewissermaßen plötzlich mitten in die Natur, mitten in die ganze Fülle ihrer großen, furchtbaren oder wohltätigen Erscheinungen hinein setzte und diese nun auf ihn wirken ließ. Da staunte er dann über die Erscheinung der Sonne, der Morgenröte, des gestirnten Himmels, entsetzte sich vor Donner, Blitz und Sturm und machte durch solche und andere Eindrücke eine geistige Revolution durch, die endlich zur Entstehung der Sprache und der Religion führte.

Doch wie empfindungsfähig, wie eindrucksfähig auch jene Untermenschen gewesen sein mögen, wir dürfen nie vergessen, daß sie, ehe sie Menschen wurden, schon durch unabsehbare Zeiträume mitten in der Natur standen, in ihr lebten und starben; daß ihnen also alle ihre Erscheinungen schon durch endlose Generationen so wohlbekannt und vertraut waren, wie auch den anderen höheren Wirbeltieren. Leben und Tod in der Natur war ihnen ebenso geläufig wie auch eine Fülle sozialer Erscheinungen und Instinkte, die sie mit anderen Wirbeltieren gemein hatten. Es wird sich später zeigen, daß diese so selbstverständlichen Voraussetzungen — selbstverständlich auf dem Standpunkte der Deszendenztheorie — nicht bedeutungslos sind für unsere weitere Untersuchung. Wie weit und in welcher Weise die Psyche des Untermenschen alle diese unzähligen Eindrücke zu fassen und zu verarbeiten imstande war, wie weit von einem Bewußtwerden derselben geredet werden darf, lassen wir vorläufig dahingestellt.

NATURVEREHRUNG.

Welches sind denn die Anfänge religiöser Bildungen? Auf welche Wurzeln der Religion führt uns die Betrachtung der ältesten und ursprünglichsten ihrer Formen?

Wenn wir etwa um die Mitte des 19. Jahrhunderts oder wohl auch noch später an diejenigen, welche sich mit den Religionen des Altertums oder der Naturvölker als Forscher ohne konfessionelle Voreingenommenheit beschäftigten, diese Frage gerichtet hätten, dann würde die Antwort der überwiegenden Mehrzahl, wenn nicht fast aller gelautet haben: Naturverehrung ist der Anfang, der Ursprung der Religion. Man war es allgemein gewohnt, alle die sog. natürlichen Religionen (im Gegensatz zu den offenbarten) von einer Verehrung der Naturerscheinungen und gewisser Naturobjekte ausgehen zu lassen. Das galt für so selbstverständlich und schien so deutlich aus dem Charakter jener Religionen hervorzuleuchten, daß die meisten kaum daran zweifelten und sich darum auch gar nicht die Mühe gaben, dies erst noch besonders zu beweisen. Auch für die indogermanischen Religionen war dies allgemein angenommen und fast die gesamte ehemalige vergleichende Mythologie hatte diese Ansicht zu ihrer Voraussetzung.

Heutzutage, wo die Theorie vom Seelenkult als dem Ursprung der Religion sich stark in den Vordergrund gedrängt hat, würde die Antwort wohl wesentlich anders ausfallen. Nicht wenige Forscher wollen alle Religion aus diesem letzteren Prinzip ableiten. Andere halten an der Naturverehrung als Ursprung der Religion fest und gestehen dem Seelenkult nur eine untergeordnete, nebensächliche, nicht spezifisch religiöse Bedeutung zu. Wieder andere, zu denen auch ich gehöre, sehen in der Naturverehrung und in dem Seelenkult selbständige Wurzeln der Religion, die sich nur in mannigfacher Weise miteinander verschlingen.

Wir werden auf den Seelenkult und seine Bedeutung als Wurzel der Religion später zu sprechen kommen. Zunächst fassen wir die Naturverehrung in gleicher Eigenschaft ins Auge.

Es ist nicht zu verwundern, daß man dies Prinzip lange Zeit fast ausschließlich als die Quelle der sog. natürlichen Religionen betrachtet hat. Denn in der Tat drängt sich uns bei Betrachtung der Religionen des Altertums wie der wilden Völker in breiter Massenhaftigkeit gerade die Verehrung der Natur und

ihrer endlos vielgestaltigen Erscheinungen entgegen. Der Himmel und seine Lichterscheinungen, Sonne, Mond, Sterne und Morgenröte; das Luftreich mit Gewitter, Donner und Blitz, Stürmen und Winden, Wolken und Regen; die Erde mit dem, was sie faßt und trägt, Tiere und Pflanzen mancher Art, Feuer und Wasser, Quellen und Flüsse, Meer und Berge, Felsen und Steine — sie begegnen uns bei unzähligen Völkern des Altertums wie der Gegenwart als Gegenstände religiöser Verehrung, wie auch als handelnde Personen mythologischer Erzählungen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, dies im einzelnen zu verfolgen und nachzuweisen. Das Material ist ein unabsehbares und es liegt für jedermann offensichtlich da. Ein paar Beispiele werden genügen. Wenn im Veda Sûrya die Sonne und Ushas die Morgenröte oder Agni das Feuer und Vâyu, Vâta die Winde als Götter angerufen, verehrt, mit Liedern und Spenden geehrt werden, da kann über die Identität dieser Gottheiten mit den betreffenden Naturerscheinungen schlechterdings kein Zweifel walten. Oder wenn der Germane seinen Gott Donar-Thôrr verehrt, da sagt uns ebenfalls schon der Name, welche Naturerscheinung hier vergöttlicht ist. Die Verehrung der leuchtenden Himmelskörper war im alten Babylon eifrig gepflegt. Sie findet sich auch bei anderen Völkern, vor allem aber die Verehrung der Sonne und des Mondes bei unzähligen. In vielen anderen Fällen ist das natürliche Substrat der Gottheit nicht sogleich erkennbar, ergibt sich aber bei näherer Untersuchung, z. B. bei den indischen Açvinen, die ursprünglich Morgen- und Abendstern sind. Die Beziehung des Gottes zur Naturerscheinung kann verdunkelt, sie kann gelockert sein. Doch es liegen genügend viele unzweideutig klare Fälle vor, um über die Sache keinen Zweifel zu lassen. Die Naturerscheinung selbst wird als etwas Lebendiges, etwas Wirkendes, als eine Macht aufgefaßt, als wohltätig und verehrungswürdig oder furchtbar, oder auch beides zugleich. Es liegt nicht der geringste Grund dafür vor, hier etwas anderes zu sehen, als einen einfachen, elementaren, psychischen Prozeß. Die Annahme der radikalen Vertreter der Seelenkulttheorie, der Mensch habe sich die Naturobjekte erst dann als beseelt vorgestellt, nachdem

er die Seelen abgeschiedener Menschen in dieselben hinein versetzt, leidet an der höchsten inneren Unwahrscheinlichkeit. Wenn z. B. ein Julius Lippert die Ansicht verteidigt, daß auch der Himmel, die Sonne, der Mond, die Erde, das Feuer nur dadurch zu Objekten religiöser Verehrung geworden sind, daß man sich die Seelen verstorbener Menschen in denselben eingekörpert wohnend dachte, wenn er auch sie demgemäß als sog. Fetische ansieht, von einem Himmelsfetisch, Sonnenfetisch u. dgl. redet, dann liegt es auf der Hand, daß wir es hier mit einer künstlichen Konstruktion zu tun haben, die ihre Entstehung dem Bestreben verdankt, ein einheitliches Prinzip als Wurzel aller Religion und Mythologie konsequent durchzuführen.

So verlockend solche Konsequenz auch erscheinen mag, wir dürfen uns durch dieselbe nicht zu gekünstelten Konstruktionen und durchaus unwahrscheinlichen Annahmen verleiten lassen. Damit der Mensch sich die Naturerscheinungen beseelt, lebendig vorstellte, dazu bedurfte es nicht jenes künstlich konstruierten Umweges. Der psychische Prozeß war ein viel einfacherer, ein elementarer, wie ich schon sagte.

Auf einer noch ganz niedrigen Stufe der Entwicklung, in den Anfangsstadien der Kulturbildung, ja des Menschentums, sieht der Mensch die ihn umgebende Natur gleichsam mit den Augen eines Kindes an. Alles erscheint ihm belebt, wie er selbst belebt ist; — nicht nur Tiere und Pflanzen, sondern auch Sonne und Mond, Winde und Wolken, Bäche und Berge. Er legt ihnen Empfindungen bei, die den seinigen ähnlich, er redet mit ihnen, er erzählt von ihnen. Das ist ein ganz elementarer Trieb, der den Glauben an abgeschiedene Geister durchaus nicht voraussetzt. Wir finden ihn in lebhafter Wirksamkeit bei dem Kinde, das mit Stöcken, Klötzchen oder Steinen wie mit lebenden Gegenständen spielt und mit ihnen redet, auch wenn es noch gar keine Ahnung davon hat, was Tod und Seele heißt und ist und daß es überhaupt etwas derartiges gibt. Es belebt, es beseelt, es personifiziert die Dinge instinktiv, unwillkürlich, und es findet dann seine Freude an solchem Spiel des Geistes. Ein oft anthropomorphisch oder anthropopathisch genannter Drang zwingt es, sich mit den

Dingen, die Dinge mit sich auf gleiche Stufe zu stellen. Ein ähnlicher Trieb, Drang, Instinkt — wenn man will —, nur vermutlich ungeheuer viel stärker, muß in den Menschen auf den untersten Stufen der Entwicklung wirksam gewesen sein. Viel stärker und nachhaltiger zweifellos — sonst hätte er nicht so Bedeutsames, Dauerndes schaffen können —, aber doch immerhin ein ähnlicher Trieb. Wir finden hier bestätigt, was die biologische Wissenschaft gefunden hat: Die Ontogenie ist ein Abbild der Phylogenie, d. h. in den Anfangsstadien seines Werdens macht das Individuum eine Entwicklung durch, die in großen Zügen und oft nur noch rudimentär, andeutungsweise, dennoch deutlich der Entwicklung entspricht, welche einst die Gattung, der es angehört, durchgemacht hat. In diesem Sinne dürfen wir auch heute noch von einem Kindheitsalter der Menschheit reden.

Dieser Trieb oder Drang, der den Menschen dazu führt, sich die Dinge belebt, beseelt, personifiziert vorzustellen, hat etwas mit dem poetischen Triebe Verwandtes, und ganz richtig bemerkt Tylor (a. a. O. II, S. 210), „daß, was für uns Dichtung ist, dem ältesten Menschen Naturanschauung war“ [1].

Diese unmittelbare elementare Naturanschauung wird sodann noch mächtig unterstützt durch ein anderes, ebenfalls elementares psychisches Phänomen, nämlich den Trieb, für jede Erscheinung und Begebenheit nach einer Ursache oder einem Urheber zu suchen, — das Kausalitätsbedürfnis, — in welchem ein kundiger Ethnologe, ein Forscher wie Oscar Peschel geradezu die Wurzel der Religion sieht, in Verbindung allerdings mit dem bei kindlichen Völkern sich findenden „Unvermögen, die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmungen anders als beseelt zu denken“ [2],

[1] Die Stelle lautet vollständiger: „Was uns die Ethnographie über jenes so wichtige Element in der Religion des Menschengeschlechtes, über die Verehrung der Quellen und Seen, Bäche und Flüsse zu lehren hat, besteht einfach darin, daß, was für uns Dichtung ist, dem ältesten Menschen Naturanschauung war; daß für seinen Geist das Wasser nicht nach den Gesetzen von Kraft und Wirkung, sondern mit Leben und freiem Willen begabt handelte“ usw.

[2] Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., S. 256. — Vgl. auch Meiners a. a. O., I, S. 16.

also eben demselben psychischen Phänomen, von dem wir ausgegangen sind.

Wenn der Donner rollt, wenn die Blitze zucken, da muß irgend jemand da sein, der diese Erscheinungen erregt, der das Feuer schleudert, das Getöse bewirkt. Es ist niemand zu sehen dort oben, und ein Mensch könnte auch so Gewaltiges nicht wirken, aber doch denkt sich der Mensch den Urheber des Phänomens unwillkürlich sich selbst ähnlich, wenn auch ins Ungeheure vergrößert oder phantastisch verändert, jenem anthropomorphischen, anthropopathischen Drange folgend. Ähnlich wird er bei vulkanischen Erscheinungen, bei Überschwemmungen u. dgl. m. urteilen.

Diese phantasiemäßige Setzung einer Ursache, eines Urhebers für gewisse Naturerscheinungen hatte etwas Befriedigendes. Sie befriedigte das erwachende oder schon erwachte Kausalitätsbedürfnis[1]. Sie befriedigte auch zugleich den erwachenden, immer kräftiger sich regenden Spieltrieb der Phantasie. Wir kommen auf dies letztere ästhetische Moment später zurück.

Diese phantasiemäßige Befriedigung des Kausalitätsbedürfnisses fällt aber keineswegs einfach zusammen mit dem Triebe, der den werdenden Menschen die Naturerscheinungen als etwas Lebendiges fassen läßt. Der Blitz z. B. kann als etwas Lebendiges gefaßt werden, der Donner desgl. Sie können als solches gefürchtet und verehrt werden, können Dämonen oder Götter werden, wo dann der Blitz etwa als feurige Schlange, oder als das in den Wolken ins Leben springende Feuer oder dgl. erscheint. Dann kann der Mensch aber auch weiter fragen nach dem jemand, der Donner und Blitz „macht", wie ein Mensch oder Tier etwas „macht". Damit hat

[1] Tylor sagt über diesen Punkt a. a. O., II, S. 185 ff.: „Wenn es wahr ist, was der Dichter sagt: Felix qui potuit rerum cognoscere causas, so hatten die rohen Stämme der ältesten Menschen diese Quelle der Glückseligkeit in sich, sie vermochten die Ursachen der Dinge zu ihrer eigenen Zufriedenheit zu erklären. Denn ihnen waren geistige Wesen, Elfen und Gnomen, Gespenster und Manen, Dämonen und Gottheiten die lebendigen persönlichen Ursachen des gesamten Lebens." — Mit dem Begriff der geistigen Wesen ist hier freilich vorausgegriffen. Wir kommen darauf später zurück. Die Stelle gehörte im übrigen aber doch hierher.

die Phantasie einen Schritt hinter die Erscheinung getan. Der eigentliche Täter bleibt verborgen, wird nicht gesehen, nur vorausgesetzt, wie etwa auch ein Mensch aus dem Versteck einen Pfeil schießen oder einen Stein schleudern kann. — Ebenso kann die Sonne selbst als lebendige Erscheinung gefaßt werden. Man kann aber auch weiter fragen nach dem jemand, der die Sonne wandeln läßt, der sie etwa auf einem Wagen fährt u. dgl. Der Wind kann selbst als ein lebendiges Wesen gefaßt werden, aber auch als das Blasen eines unsichtbaren Wesens, analog dem Blasen, das auch der Mensch mit seinem Munde verursachen kann. Ganz ebenso auch bei anderen Naturerscheinungen. Das auseinanderzuhalten ist aber oft durchaus nicht leicht, oft geradezu unmöglich.

Wenn wir uns jene Zeiten, vielleicht lange Zeiträume, vorzustellen suchen, in welchen die werdenden Menschen, jene aus Untermenschen zu Urmenschen sich entwickelnden Wesen, dazu gelangten, sich die Naturerscheinungen als etwas Lebendiges, als lebende Wesen oder Mächte vorzustellen, — oder, vielleicht richtiger, dazu gelangten, sich einer solchen Auffassung bewußt zu werden — unter der Schwelle des Bewußtseins mag sie schon lange vorher geschlummert haben —; wenn wir uns dabei nach Momenten umschauen, welche die Entwicklung dieser Auffassung, resp. das Bewußtwerden derselben, gefördert und gestützt haben dürften, dann wird uns vor allem eines bald in die Augen fallen: die Sprache.

Allerdings stehe ich durchaus nicht auf dem Standpunkt Max Müllers, der geradezu behauptet, daß „die Religion ihre tiefsten Wurzeln in der Sprache“ habe [1], daß Religion und Mythologie gewissermaßen durch einen Zwang der Sprache ihren Ursprung genommen hätten [2]. Sein Gedankengang ist dabei in Kürze etwa der folgende:

Die meisten Wurzeln der Sprache sind Tätigkeitswurzeln. Diese nehmen ihren Ausgang von menschlichen Tätigkeiten (wie Noiré gezeigt haben soll), und entstanden zunächst aus dem

---

[1] Vgl. M. Müller, Natürliche Religion, S. 367.

[2] Man vgl. namentlich M. Müller, Natürliche Religion, Vorlesung XIV und XV.

Geschrei, das diese Tätigkeiten begleitete, — dem clamor concomitans. Wollte der Mensch dann auch von den ihn umgebenden Naturerscheinungen irgend etwas aussagen, so konnte er gar nicht anders, als diese Tätigkeitswurzeln auf dieselben zu übertragen, sie also auch als tätig, handelnd, lebendig, beseelt vorzustellen. Der Zwang der Sprache nötigte den Menschen, den Blitz etwa als Zischer oder Totschläger, als Zermalmer oder Gräber zu fassen, den Sturm als Scheucher und Schnauber, den Strom als Renner und Brüller u. dgl.

Die Wurzeln, welche den Namen und Bezeichnungen der Dinge zugrunde liegen, sind allerdings größtenteils Tätigkeitswurzeln, die sog. Verbalwurzeln. Allein, daß diese durchaus nur aus einem menschliche Tätigkeiten begleitenden Geschrei entstanden wären, halte ich keineswegs, wie Noiré und Max Müller, für eine erwiesene Tatsache. Ich sehe nicht ein, warum die Menschen nur bei ihrer eigenen Tätigkeit jene Schreie ausgestoßen haben sollen, die später zu den Verbalwurzeln sich entwickelten; warum nicht auch an ihnen vorüberlaufende Tiere, über ihrem Haupte kreisende Vogelscharen, Sonne, Mond und Sterne, Blitz und Donner und andere Naturerscheinungen ihnen solche Schreie entlockt haben sollten. Eine solche Beschränkung des Menschen in seinen Äußerungen zunächst nur auf sich und seine Genossen, resp. deren Tätigkeit, und darauf erst erfolgende Übertragung derselben auf die umgebenden Naturerscheinungen halte ich sogar für höchst unwahrscheinlich, für eine durchaus nicht erweisbare, geschweige denn eine erwiesene Tatsache, wie Max Müller annimmt. Das Sichbewegen, Gehen, Laufen u. dgl. nahm der Mensch oder Untermensch ganz ebenso und seit genau ebenso langen Zeiträumen an Tieren, Flüssen, an der Sonne und anderen Naturdingen wahr, wie an sich und den Seinigen. Andere Tätigkeiten, wie z. B. das Fliegen, Brennen, Leuchten, Glänzen u. dgl. konnte er sogar nur an jenen, nicht aber an sich wahrnehmen, und daß diese, wenn sie ihn stark beeindruckten, nicht auch Schreie bei ihm auslösen konnten und mußten, wird sich kaum wahrscheinlich machen lassen. Ich halte die Müller-Noiré-sche Theorie daher nicht für richtig und glaube, daß Max Müller

die Bedeutung der Sprache für Religion und Mythologie viel zu hoch hinauf schraubt; ihre hervorragende Bedeutung für beide will ich im übrigen aber durchaus nicht leugnen.

Ich glaube, daß jene mannigfachen Schreie, aus denen später die Sprachwurzeln sich entwickelten, eben durch diese Entwicklung wesentlich dazu beitrugen, ja entscheidend dazu mitwirkten, dem Menschen die ihn umgebende Welt, die er durch Anschauung und Empfindung schon lange vorher sehr gut kannte, zu immer klarerem Bewußtsein zu bringen. Aber Anschauung und Empfindung gingen voraus. Lange bevor die sprachlichen Tätigkeitswurzeln und mit und durch sie die Begriffe sich bildeten, empfand der Untermensch schon Leben, Bewegung und Tätigkeit rund um sich herum in der Natur, schaute er die Natur und ihre Erscheinungen als etwas Lebendiges an, wie er selbst lebendig war. Daß diese Empfindung und Anschauung ihm dann allmählich zu immer klarerem Bewußtsein kam, dazu trug die erste Sprachbildung ohne Zweifel das meiste bei, und so stützte und förderte sie in entscheidender Weise den Prozeß der eigentlichen Menschwerdung des Untermenschen. Sie stützte, kräftigte und förderte jene uranfängliche Anschauung von der Natur als etwas Lebendigem, ließ diese Anschauung durch das immer deutlichere Bewußtwerden derselben wachsen und erstarken und spielte also eine nicht unwichtige Rolle bei ihrer Entwicklung. Daß aber sie erst die Anschauung von der Belebtheit der Natur erzeugt und gewissermaßen erzwungen hätte, wie M. Müller sich mehrfach ausdrückt, halte ich für eine durchaus unrichtige, unerwiesene und unerweisbare, künstliche Konstruktion.

Indem mit der Sprache und durch die Sprache die Begriffe sich bildeten und die Anschauung der Natur als einer belebten ihm zum Bewußtsein kam, wurde aus dem Untermenschen in langsamem Werdegang ein höheres Wesen, der Urmensch[1].

---

[1] Weit richtiger als die Ansicht Max Müllers ist diejenige des geistvollen J. G. v. Hahn, der in der ersten Bildung der Sprache und des Mythus, in Sprachschöpfung und Mythenschöpfung wesentlich die gleichen, resp. nächstverwandte elementare psychische Kräfte wirken sieht. Beiden liegt die kraftvolle Anschauung der gesamten Natur als einer belebten zugrunde.

Manche Denker und Forscher führen die Religion auf einen ästhetischen Trieb zurück. Diese Anschauung wurde auch von Schleiermacher in seinen Reden über die Religion gestreift, sie trat bei Klassikern und Romantikern, darunter namentlich Novalis, um die Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts gelegentlich hervor. Sie hat einen gründlichen wissenschaftlichen Vertreter in dem Philosophen Jakob Fries gefunden, in dessen „Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik" (Heidelberg 1832); sie ist endlich in neuerer Zeit mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit von O. Pfleiderer verteidigt worden, insbesondere in einer Abhandlung im I. Bande der „Jahrbücher für protestantische Theologie" [1].

Nach Pfleiderer war es zuerst das ästhetische Fühlen, in dessen reiner, uninteressiert hingebender Betrachtung, ohne allen Drang des Kausalitätsbedürfnisses oder der praktischen Bedürfnisse, der erste Funke religiösen Bewußtseins den Menschen aufging. Solche erhebende ästhetische Empfindung wurde am ersten wohl durch den Anblick des leuchtenden Himmels mit seinen wechselnden wunderbaren Erscheinungen hervorgerufen usw.

Es ist indessen nicht abzusehen, wie aus der befriedigten ästhetischen Empfindung der Glaube an die Beseeltheit der Naturerscheinungen oder der Glaube an die Existenz von Geistwesen entstehen konnte, welche beide die Religion von Anfang an konstituieren. Das ästhetische Empfinden ist mit den religiösen Vorstellungen vielfach eng verbunden, doch dürfte das mehr bei vorgeschrittener Entwicklung gelten. Das Studium der niederen Kultur- und Religionsformen führt uns keinesfalls dazu, in der ästhetischen Empfindung die Wurzel der Religion zu suchen. Dagegen möchten wir gerne zugeben und glauben, daß auch diese Seite des menschlichen Wesens, der menschlichen Psyche

---

Der Mythus muß daher — so schließt v. Hahn — uralt sein, so alt wie die Sprache. Vgl. J. G. v. Hahn, Sagwissenschaftliche Studien, Jena 1876, Kap. 1.

[1] Sie zieht sich natürlich auch durch Pfleiderers Hauptwerk „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte", 2 Bde., 1868; in späteren Auflagen unter dem Titel „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage".

bei der Entwicklung der Religion schon in ihren Anfangsstadien eine mehr oder minder wichtige Begleitrolle gespielt hat. Etwas Ästhetisches, weil quasi-Poetisches liegt schon in der uranfänglichen Anschauung der Naturerscheinungen als belebter Dinge oder Wesen; liegt ebenso auch schon in den Anfängen aller Sprachbildung, die zum großen Teil in einer massenhaften Produktion von Metaphern bestand. Es ist aber auch sehr gut denkbar und, wie mich dünkt, sogar wahrscheinlich, daß ästhetische Empfindungen und Triebe bei der Weiterentwicklung der Auffassung von der Natur als etwas Lebendigem wesentlich mitwirkten. Mit Behagen, mit Freude mochte das Auge des Menschen schon zu Anfang, zuerst des Untermenschen und dann des Urmenschen, auf so mancher Naturerscheinung — Baum und Bach, Berg und Wolke, Feuer, Himmel, Sonne und Mond — geruht haben. Er dachte sie sich belebt, gleich ihm selbst. Der Spieltrieb, dieser Urtrieb aller Kunst, fing an sich zu regen, — die Phantasie erwachte. Er mochte die ihn fesselnden Naturerscheinungen begrüßen, mochte zu ihnen reden, sich dies und jenes von ihnen denken, von ihnen erzählen, — und gern erzählen, weil sie ihm interessant und hübsch, merkwürdig und geheimnisvoll erschienen.

Ein bloßes Begrüßen einer als belebt gedachten, bedeutsamen Naturerscheinung war vielleicht das primitivste Gebet, — ein Begrüßen und ein primitives Sich-in-Einklang-setzen mit ihr.

Mir schwebt die Geschichte von einer Samojedin vor, die gefragt wurde, ob sie denn auch überhaupt bete. Sie bejahte das entschieden und erzählte: Jeden Morgen begrüße sie die Sonne und spreche: „Wenn du, o Sonne, dich erhebst, dann erhebe auch ich mich.“ Und des Abends spreche sie: „Wenn du, o Sonne, dich schlafen legst, dann lege auch ich mich schlafen.“ Das fand sie ganz ausreichend, setzte aber noch hinzu, es gäbe allerdings auch rohe Menschen, die nie ein Gebet sprächen.

Das mutet in der Tat sehr primitiv an. Wir werden aber späterhin sehen, daß ein ähnliches, freundlich-sympathisches Begrüßen der Sonne auch einen integrierenden Bestandteil des altarischen Naturdienstes, der altarischen Sonnenverehrung ausmachte.

Ein bekannter alter Satz sagt: timor fecit deos „die Furcht hat die Götter gemacht“. Damit ist also das Gefühl der Furcht geradezu als die Wurzel der Religion bezeichnet. Happel setzt etwas modifiziert für die Furcht einen Schauer und sagt: „In dem Schauer also vor dem Unbekannten und Unsichtbaren, vor dem Mächtigen und Unnahbaren sehen wir die Quelle aller Religionen“ [1].

Wir werden uns nun wohl schon mit Recht davor scheuen, alle Religionen aus einem Prinzip abzuleiten. Es ist auf solchem Wege, durch einseitige Betonung eines einzelnen Momentes Verwirrung und Schaden genug gestiftet worden. Weder der Seelenkult, noch die Sprache, noch die ästhetische Empfindung, noch auch die Furcht oder der Schauer reichen ein jedes für sich allein aus, um alles das als Basis tragen, alles das erklären zu können, was wir als Religion kennen und benennen. Aber auch die Furcht, auch der Schauer vor dem Unbekannten, vor Mächten, die der Mensch nicht in seiner Hand hatte, die ihn schädigen und vernichten konnten, spielt gewiß bei der Entwicklung der religiösen Empfindungen eine wichtige Rolle. Bleiben wir hier bei den Naturerscheinungen. Sie waren keineswegs alle derart, daß er sich ihrer harmlos ruhig betrachtend freuen konnte. Der Blitz konnte ihn und die Seinigen töten, seine Hütte in Brand setzen, der reißende Fluß konnte ihn verschlingen, der Bär ihn fressen. Darum war es gut, sich mit ihnen zu verständigen, mit ihnen auf freundlichen Fuß zu setzen. Man bat den Blitz und den Fluß, freundlich zu sein, nicht zu schaden, man schmeichelte ihnen; man pries auch den Bären und schmeichelte ihm, um ihn dann womöglich tot zu schlagen und selbst zu verzehren. Die Bärenfeste der arktischen Völker, z. B. der Giljaken, die Leopold von Schrenck so anschaulich schildert, enthalten noch Elemente der primitivsten Naturverehrung.

Die Furcht war gewiß ein sehr wirksames Motiv, um Bitte, Gebet, Verehrung zu erzeugen. Ja, sie ist es bis auf den heutigen

---

[1] Vgl. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion, S. 57; bei Roskoff, Rel. d. rohen Naturvölker, S. 171.

Tag. Doch Götter schaffen, das hätte sie, sie allein nie gekonnt. Wir wollen ihre mitwirkende Rolle aber nicht aus den Augen verlieren. Haben wir doch schon das Abhängigkeitsgefühl als integrierenden Bestandteil der religiösen Empfindung kennen gelernt. Die Furcht aber ist nichts anderes als ein in bestimmter Richtung qualvoll gesteigertes Abhängigkeitsgefühl, das Gefühl der Ohnmacht, des Unterworfenseins auf Gnade und Ungnade gegenüber einem fremden Willen, einer fremden Macht.

So sah denn der Mensch die ganze Natur um sich herum als belebt, als wollend und handelnd, gleich ihm selbst, an. Er freute sich mancher ihrer Erscheinungen, aber er fühlte sich nicht minder abhängig von ihnen und anderen Erscheinungen, er fürchtete viele von ihnen, schauerte in Angst vor ihnen und suchte sich daher mit ihnen so oder so in Einklang zu setzen, — durch Begrüßung, Anrede, Lob und Preis, die teils uninteressiert sein mochten, teils aber auch als Captatio benevolentiae wirken sollten; durch demütige Verehrung, durch Bitte und Gebet.

Vergegenwärtigen wir es uns noch einmal, von welchen Wesen und Kräften wir bisher allein in Beziehung zum Menschen geredet haben. Es war die Natur mit ihren unendlich zahlreichen und mannigfaltigen Erscheinungen. Was er in ihr, um sich herum sah oder zu sehen glaubte, war Leben, Leben und immer wieder Leben! Leben, wie er es in sich selbst trug, in sich wirken fühlte.

Was ihm am nächsten lag, war das Reich der Tiere, vor allem der höheren Wirbeltiere. Ihnen fühlte er sich verwandt, fühlte sich instinktiv zu ihnen gehörig, aus ihrer Mitte entsprossen. Er sah und fühlte, daß auch sie, ebenso wie er, sahen und fühlten, hörten, sich bewegten, aßen und tranken. Sie hatten Fleisch und Blut, Kopf und Glieder wie er. Es waren seine Brüder, seine Verwandten. Das spricht sich in der Behandlung des Bären bei den Bärenfesten primitiver Völker noch deutlich aus. Er ist ihr Bruder, Freund, Vater, Großvater. Das spricht sich deutlich auch in dem neuerdings so viel besprochenen Totemismus vieler Naturvölker aus. Es ist das der Glaube dieser Völker oder Stämme, daß sie mit bestimmten Tiergattungen, Bären,

Wölfen, Bibern, Raben, Schlangen u. dgl. blutsverwandt seien. Der eine Stamm hält diese, der andere jene Tiergattung für seine Verwandten, seine Brüder, seine Vorfahren, von denen er abstammt. Diese Tiere sind ihm heilig, unverletzlich. Er nennt sich nach ihnen. Sie sind ihm Wappen und Schutzgeist. Die ältesten Wappentiere waren die Totems. Man hat dies Prinzip in seiner Bedeutung übertrieben, wie so viele andere Prinzipe, wenn man so, wie Robertson Smith in seiner Religion der Semiten es tut, alle Religion auf Totemismus zurückführen will. Aber daß hier in der Tat ein uraltes Stück einer Wurzel der Religion, der Naturverehrung, verborgen liegt, das halte ich für unzweifelhaft.

Leben, Leben, wie er selbst es in sich trug und fühlte, nahm der Mensch in dem Tierreich wahr. Er fand es aber ebenso auch im Pflanzenreich, ob auch schon etwas entfernter. Manche Völker glaubten daher, von Bäumen oder anderen Pflanzen abzustammen. Wie in dem Tiere, so sah der Mensch auch in der Pflanze etwas ihm Verwandtes, Lebendiges, aber doch auch wieder anderes und darum ihm Verborgenes, Geheimnisvolles. Wie der Baumkultus der Germanen gerade darin seinen Ursprung hat, daß der Mensch ein ihm verwandtes Leben in der Pflanze wahrnimmt, das hat Wilhelm Mannhardt in schöner, feiner Weise dargelegt.

Aber Leben, Leben und Bewegung sah der Mensch auch im eilenden, rauschenden Bach und Fluß, in der murmelnden Quelle, in den lauter oder leiser rauschenden Wellen des Meeres, der Seen. Er sah es in der knisternden, gefräßig verzehrenden Flamme, die im Wasser zischend verschwinden, sich verstecken konnte. Er sah es auch in dem ernst und ruhig thronenden Berg, in dem Fels oder Steinblock, der oft in bizarrer Form an dies oder jenes lebende Wesen erinnerte, im Lawinen herabdonnernden Gebirge. Er sah es in Wolken und Winden, den bald langsam, bald eilend, stürmend sich bewegenden, im verheerenden Orkan, in den Lüftchen, die im Rohr oder in den Bäumen des Waldes säuselten. Er sah es im gewaltigen Drama des Gewitters. Er sah es in der ruhig wandelnden, freundlich

wärmenden Sonne, im wechselnden, launischen Monde, im Heer der Sterne.

Leben, Leben, überall Leben! Lebende Wesen und Mächte allerart, der Mensch sah sich mitten in sie hineingestellt. Er fühlte sich ihnen verwandt und doch auch wieder fremd. Anders, als er selbst, war vieles, seltsam, rätselhaft, geheimnisvoll. Manches war wohltätig, vieles gefährlich, Schrecken und Furcht, Angst und Qual erregend. Abwehr war oft unmöglich; ebenso unmöglich für den Menschen, den etwa ausbleibenden Segen der Natur zu ersetzen. Das Gefühl der Abhängigkeit, der Ohnmacht überkam den Menschen gegenüber den fremden, den furchtbaren wie den heilvollen Mächten, ja es lebte dies schon in ihm seit uralters, schon in der endlos langen Zeit des Untermenschentums. Es galt sich mit ihnen in Einklang setzen, sie zu begrüßen, sie freundlich zu stimmen, ihnen zu schmeicheln, sie zu loben und zu preisen, sie zu bitten und anzuflehen, sie zu verehren.

Das ist die Naturverehrung, — die eine große Wurzel der Religion.

SEELENKULT.

In der primitiven Anschauung der Natur und ihrer Erscheinungen als lebender Wesen und Mächte und in der daraus folgenden Naturverehrung haben wir die eine große Wurzel der Religion kennen gelernt. Sie war insofern schon ein kompliziertes Gebilde, als verschiedene Anlagen, Neigungen, Triebe der menschlichen Psyche bei ihrem Werden mitbeteiligt waren. Aber doch war sie etwas Einheitliches, wie die menschliche Psyche selbst, die sie im lebendigen Kontakt mit der Außenwelt geboren hatte. Jetzt gilt es aber noch jene andere Quelle religiöser Bildungen ins Auge zu fassen, welche in neuerer Zeit so stark in den Vordergrund getreten und vielfach mit allzugroßer Ausschließlichkeit betont worden ist, — den Seelenkult.

Die Tatsache des Seelenkultes ist zwar auch früher schon sehr wohl bekannt gewesen und bei vielen Völkern lag dieselbe auch zu offen am Tage, um übersehen werden zu können. So

hat denn auch z. B. schon Meiners in seiner Allgemeinen kritischen Geschichte der Religionen (Bd. I, S. 290 f.) dem Totenkult ein sehr interessantes Kapitel gewidmet. Indessen war man doch damals noch weit davon entfernt, der Verehrung der abgeschiedenen Seelen eine so universale und kardinale Bedéutung zuzuschreiben, wie dies neuerdings von mehreren Seiten mit viel Beistimmung geschehen ist. Insbesondere haben sich Julius Lippert, der österreichische Kulturhistoriker, und Herbert Spencer, der bekannte englische Philosoph, darum bemüht, den Seelenkult als Ursprung und Wurzel aller Religion zu erweisen. The rudimentary form of all religion is the propitiation of dead ancestors — sagt Spencer. Diese Anschauung findet sich auch bei manchen Anthropologen und Ethnologen, sie beherrscht auch sonst noch eine bedeutende Anzahl von Forschern. Der bedeutendste Kenner des Gegenstandes unter den Ethnologen, Edward B. Tylor, zeigt aber auch bei der Anwendung dieses Prinzips die ihm stets eigene Umsicht und Besonnenheit und ist weit entfernt von jenem doktrinären Radikalismus, der in den bezüglichen Werken Lipperts und Spencers hervortritt.

Ohne Zweifel haben wir in dem Seelenkult, in der Verehrung der Manen oder der abgeschiedenen Geister der Vorfahren, eine der primitivsten Formen der Religion zu erkennen. Sie ist überaus weit verbreitet, im Altertum wie auch in der neueren Zeit; besonders wichtig aber erscheint der Umstand, daß die Seelen- oder Manenverehrung sich gerade bei den kulturell niedrigst stehenden Völkern besonders scharf ausgeprägt findet und daß es unkultivierte Völker gibt, bei welchen dieselbe die ganz vorwiegende, ja — nach der Behauptung mancher Forscher — die einzig vorhandene Form der Religion bildet. Die letztere Behauptung werden wir freilich mit Vorsicht aufzunehmen und kritisch zu prüfen haben, nachdem wir schon bei der Prüfung der so oft behaupteten völligen Religionslosigkeit zahlreicher Völker gesehen haben, wie häufig auf diesem Gebiete ganz ungenaue, unzutreffende, ja leichtfertige Behauptungen vorkommen.

Es darf wohl erwähnt werden, daß schon Pomponius Mela c. 8 und Plinius V, 8 von den Angilen sagen, sie hätten keine

anderen Götter als die Manes verehrt[1], wenn wir auch diesen unkontrollierbaren Zeugnissen nicht zuviel Gewicht beilegen wollen. In neuerer Zeit haben sich solche Zeugnisse gemehrt und tragen einen gewichtigeren Charakter. Schon Meiners (a. a. O., I, S. 297) hob hervor, daß unter den Bewohnern der ostindischen und der Südsee-Inseln der Totenkult „der vornehmste, hin und wieder der einzige Götterdienst ist". Desgleichen, daß die sehr niedrig stehenden Australier ebenfalls von dem Glauben an die abgeschiedenen Seelen beherrscht sind, daß sie um ihretwillen Blut vergießen, ja sogar ihnen Menschen opfern (Meiners I, S. 13, dazu Tylor a. a. O., II, S. 111). Sie zeichnen sich wie auch andere niedere Völkerstämme durch große Furcht vor diesen als schädliche Dämonen gedachten Geisterwesen aus. Die Neuseeländer haben einen ähnlichen Glauben und meinen, „daß die Seelen ihrer Toten ihre Natur so sehr verändern, daß sie ihren nächsten und teuersten Freunden feindselig gesinnt werden"[2]. Auf dem Festlande von Afrika erscheint die Manenverehrung sehr stark und bestimmt ausgeprägt (Tylor II, S. 115). Man kann sogar nach Tylor (a. a. O., II, S. 111) von einigen Stämmen in Mittelafrika behaupten, daß ihre religiöse Lehre hauptsächlich in dem Glauben an Gespenster, d. h. eben an die Geister der Verstorbenen, besteht; und der Hauptzug dieser Gespenster ist, den Lebenden Übles zuzufügen. Unter den Stämmen Amerikas (Nord- und Südamerikas) ist Seelenglaube und Totenkult ebenfalls überaus weit verbreitet[3].

Dasselbe läßt sich von den Völkern Asiens, namentlich des nördlichen, östlichen und südlichen Asien, behaupten. Das zahlreichste Volk dieses Erdteils, das der Chinesen, zeigt, obschon es eine uralte und verhältnismäßig hohe Kultur aufweisen kann, noch heute den Ahnendienst in ausgeprägter Form, ohne Rücksicht auf die bei ihnen herrschende, später eingeführte buddhistische Religion. Noch heute werden nicht nur die Seelen der verstorbenen Kaiser daselbst göttlich verehrt, sondern jeder Chinese

---

[1] Vgl. Meiners a. a. O., I, S. 297 Anm.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 111.

[3] Vgl. Meiners a. a. O., I, S. 297. 305; Tylor a. a. O., II, S. 111. 113.

hat in seinem Hause ein Gemach, das als häuslicher Tempel dient, wo sich ein Altar befindet und die Namen seiner Vorfahren auf besonderen Tafeln aufgezeichnet sind. An gewissen Tagen und bei besonderen Ereignissen wird hier den Manen der Verstorbenen geopfert, werden dieselben angerufen, den Ihrigen Segen und Heil zu schenken u. dgl. m. Ähnliches ist auch von den Japanern bekannt, die noch heute mit großer Energie die Verehrung der Abgeschiedenen pflegen. Auch den Völkern Europas war der Ahnendienst früher nicht fremd. Er tritt bei den Indogermanen aber doch stark in den Hintergrund gegenüber der mächtig entwickelten Naturverehrung. Er zeigt sich durch diese und andere Entwicklungen noch stärker beeinträchtigt bei den hauptsächlich im westlichen Asien wohnenden Semiten, vor allem den Juden, bei welchen er förmlich verfolgt und verboten wird.

Es könnte von den niedersten Stufen des Seelenkults, wo derselbe nur als eine Art Gespensterglaube erscheint, behauptet werden, derselbe wäre gar nicht als eine Religion zu betrachten. Indessen können wir dies doch nicht zugeben. Es ist eine Religion, wenn auch eine überaus rohe. Wir finden die charakteristischen Elemente der Religion beisammen: den Glauben an Geistwesen jenseits der Sphäre des Menschen, das oft bis zur Furcht gesteigerte Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen, woraus eben der Seelen*kult* entsteht.

Bei den niedrigststehenden Völkern werden die Seelen in der Regel als böse, übelwollende Geister oder Dämonen gefaßt, die oft selbst ihren früheren Verwandten und Freunden zu schaden geneigt sind, wie wir dies bereits an einigen Beispielen gesehen haben. Es erklärt sich diese böswillige Natur der Abgeschiedenen aus dem Unmut, welchen dieselben nach der Ansicht dieser rohen Völker über die Trennung vom Leibe, die Verbannung aus der Welt der Lebendigen empfinden, ein Unmut, der natürlich besonders groß ist, wenn der Tote nicht in gebührender Weise bestattet worden. Das werden nach dem Glauben vieler Völker die schlimmsten Dämonen. Ebenso werden

die abgeschiedenen Seelen derjenigen Menschen, welche ei
unzeitigen oder gewaltsamen Todes gestorben, für beson
gefährlich gehalten [1].

Aber wir sehen diesen uns abstoßenden Geisterglauben d
auch sich höher heben, sich veredeln und endlich ganz
werden, was wir Gottglauben nennen.

Zunächst erscheint schon vielfach auch bei ziemlich unk
vierten Völkern der Glaube, daß die Seelen der Vorfahren ih
Nachkommen freundlich gesinnt, denselben als schützende Gei
zur Seite stehen, wenigstens wenn man ihnen die gebühren
Spenden darzubringen nicht versäumt. Dieser Glaube äußert
zum Glück selten so roh wie bei jenem Manne aus dem Ko
lande, von welchem Winwood Reade erzählt, daß er s
alte Mutter nur deshalb getötet habe, weil er erwartete, daß
ihm als verklärter Geist mächtigeren Beistand leisten kön
Das ist ein Individualfall. Die Regel hat ein anmutend
Aussehen. So glauben die Zulus, daß sie in der Schlacht
den Amatonga, den Geistern ihrer Vorfahren, unterstützt werd
„wenn aber die Toten den Lebenden den Rücken wenden,
fallen die Lebenden im Kampf und werden ihrerseits zu Geist
der Vorfahren" [3]. Peschel sagt: „Soweit die Bantusprachen reich
also durch ganz Südafrika, werden die Seelen der verstorbe
Eltern um Hilfe angerufen" (a. a. O., S. 272). Man verehrt a
die Seelen von Weibern und Kindern, insbesondere aber w
solche Verehrung dem männlichen Haupte der Familie zute
und dieselbe wird besonders hervorragend sein, wenn der
geschiedene ein angesehener Häuptling oder Zauberer war.
finden bei Peschel nach Casalis ein Gebet der Kaffern an s
einen abgeschiedenen Häuptling aufgezeichnet, das folgen
maßen lautet: „O Mossé, Sohn des Motlanka, wirf deinen B
auf uns! Du, dessen Hauch von jedermann gesehen wird, ric
heute deine Augen auf uns und beschütze uns, du unser Gott

[1] Vgl. Meiners a. a. O., I, S. 301. [2] Vgl. Peschel a. a. O., S.
[3] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 115.
[4] So bei den Zulus, vgl. Tylor a. a. O., II, S. 115.
[5] Vgl. Peschel a. a. O., S. 272, nach Casalis, Les Bassoutos, Paris 1859, p.

Auf den polynesischen Inseln begegnet uns Ähnliches. So sind auf Tanna „die Götter Geister der verstorbenen Vorfahren, und bejahrte Häuptlinge werden nach dem Tode zu Gottheiten, die das Wachstum der Yam- und Fruchtbäume leiten und von den Insulanern Gebete und Opfer an Erstlingsfrüchten dargebracht erhalten“ [1]. Auf Tonga und Neuseeland erscheinen die Seelen der Häuptlinge und Krieger als eine Götterklasse, die zwar anderen Göttern untergeordnet ist, aber immerhin mächtig und tätig den Menschen, ihren Nachkommen, vielfach Schutz und Förderung zuteil werden läßt [2]. Es werden von den Tonganern, wie Mariner berichtet, den abgeschiedenen Häuptlingen auch Heiligtümer errichtet u. dgl. m. [3]. Auch auf den malaiischen Inseln erwartet man von den Seelen der Vorfahren Glück im Leben und Hilfe im Unglück (Tylor a. a. O., II, S. 114). Die Einwohner der Philippinen rufen in der Not vornehmlich die Seelen ihrer Vorfahren an. Die Amboinesen schreiben es den Seelen ihrer verstorbenen Verwandten zu, wenn sie bei ihrem Fischfang guten Erfolg gehabt haben u. dgl. m. (Meiners a. a. O., I, S. 301). Von dem entwickelten Ahnenkult der Chinesen sprachen wir schon. Auch sie hoffen Schutz und Wohltaten von den Geistern der Ahnen, wie sie andererseits auch ihre Strafe fürchten (Meiners a. a. O., I, S. 300. 301). Den verstorbenen Kaisern werden eigene Tempel errichtet, die wir mit den Heiligtümern polynesischer Häuptlinge vergleichen können. Kongfutse, der ehemals Minister, dazu Philosoph und Moralist war, erhält Opfer aus kaiserlicher Hand. Die Mongolen verehren die Seelen der Familie des Dschingis Chan als gute Gottheiten und den Dschingis Chan selbst als deren Haupt (Tylor II, S. 117) u. dgl. m. Das sind nur einige Beispiele, welche zu vermehren nicht schwer fallen würde.

Die Entstehung des Seelenglaubens und des aus ihm hervorgehenden Seelenkultes ist klar und leicht begreiflich. Sie ruht auf der großen Tatsache des Todes, in der Natur und in der

---

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 114, nach Turner, Polynesia, S. 88.
[2] Tylor a. a. O. [3] Vgl. Peschel a. a. O., S. 272.

Menschenwelt, wie die Naturverehrung auf der großen Tatsache des Lebens. Sie gründet sich auf die ewigalte und doch immer aufs neue den Menschen schreckende und erschütternde Macht des Todes, der seinen Schrecken bis auf diesen Tag noch nicht verloren hat, ob er auch durch unabsehbare Zeiträume den Erdgeborenen längst bekannt und vertraut ist. Leben, Leben und immer wieder Leben sah der Mensch ringsum in der Natur, — aber dann auch Tod, Tod und immer wieder Tod! Und die beiden großen, beständig miteinander ringenden, anscheinend unversöhnlich feindlichen Mächte wurden beide zu Wurzeln der Religion, der Naturverehrung hier und des Seelenkultes da. Den Tod sah der Mensch und vor ihm schon der Untermensch unaufhörlich im Tierreich wie im Pflanzenreich, er spiegelte sich ihm wider im Untergang der Sonne, in Nacht und Winter. Er konnte ihn aber nirgends so gewaltig packen, erschüttern und schrecken, wie in der eigenen Gemeinschaft, der Menschenwelt. Das schreckende Rätsel, vor dem auch das Tier zurückschaudert, drängte die Phantasie in eine andere Richtung, als das freundlichere Rätsel des Lebens ringsum. Das Rätsel des Todes trieb den Spieltrieb des Geistes in andere Bahnen.

Ewig alt und ewig neu steht die Tatsache des Todes vor dem Menschen, stand sie schon vor dem Untermenschen. Der liebe Freund, der Verwandte, der Vater, der noch gestern umherging, rief und handelte, jetzt liegt er da, kalt und regungslos, gleich einem Stein oder Stock. Er sieht und hört und fühlt nicht mehr, er atmet nicht mehr, Bewußtsein und Willensregungen sind dahin. Es ist offenbar ein Teil seines Selbst von ihm gewichen, der wichtigste Teil, der Träger des Lebens, des Bewußtseins, der Willensregungen. Als solcher Träger des Lebens erscheint dem Naturmenschen vornehmlich der warme Hauch, der Atem, der sinnlichste Teil dessen, was entschwunden, entflohen ist; der Atem, mit dessen Aussetzen das Leben abreißt. Aus dem Begriff des Atems, des Lebenshauches, der sichtlich irgendwohin entflohen ist, entwickelt sich daher ganz naturgemäß der Begriff der Seele, welche vielfach auch in höher kultivierten Sprachen noch mit demselben Worte, das Atem bedeutet, bezeichnet wird;

so z. B. im Sanskrit âtman = Atem, Seele, Geist; ebenso prâṇa; lateinisch anima = Hauch, Atem, Seele von der Wurzel an = atmen, wehen; ähnlich spiritus; ähnlich die griechischen Worte *πνεῦμα* und *ψυχή*; slawisch duchŭ = Atem, Seele, Geist (vgl. russ. duscha die Seele) u. dgl. m. Beispiele aus den Sprachen unkultivierter Völker findet man bei Tylor (a. a. O., I, S. 425). — Dann wird die Seele auch als ein Wölkchen, eine Art Rauch oder Dampf gefaßt[1], vermutlich in Anlehnung an die bei kälterer Luft sichtbare Erscheinung des Atems. Auch begegnet uns die Auffassung derselben als Schatten. Immer ist es ein dünnes, körperloses Gebilde, das den Augen erscheinend dem Verstorbenen gleicht, ohne ihm doch wirklich gleich zu sein; das wohl auch sprechen kann, aber nicht mit der natürlichen Stimme, wie die Seele bei Homer zirpt oder zwitschert (*τρίζει*).

Der Glaube an ein Weiterleben der Seele wird bei den Naturvölkern ferner nachweislich unterstützt durch die Traumerscheinungen und die Visionen. Der Überlebende sieht seinen verstorbenen Anverwandten im Traume wieder, er verkehrt mit ihm, er spricht mit ihm wie im Leben. Das gibt ihm die Überzeugung, daß jener noch weiter existiert, wenn auch nicht in derselben Weise wie früher. Eine hervorragende Bedeutung hat dies Moment z. B. nach J. L. Wilsons Schilderung bei den Negern von Südguinea: „Alle ihre Träume deuten sie als Besuche der Geister ihrer abgeschiedenen Freunde. Die Ermahnungen, Winke und Warnungen, die ihnen aus dieser Quelle zugehen, werden mit der ernstesten, ehrerbietigsten Aufmerksamkeit aufgenommen und im wachen Zustande immer befolgt. Die allgemein übliche Gewohnheit, ihre Träume zu erzählen, befördert das Träumen selbst sehr bedeutend, und ihre Schlafstunden sind daher durch fast ebensoviel Verkehr mit den Toten charakterisiert wie ihre wachen Stunden durch den Verkehr mit den Lebenden" (vgl. Tylor a. a. O., I., S. 436. 437).

Auch Visionen oder Erscheinungen der Verstorbenen im wachen Zustande begegnen dem abergläubischen Naturmenschen

---

[1] Vgl. Tylor a. a. O., I, S. 424. 427.

vielfach. Das ist ebenfalls sicher nachgewiesen. Bisweilen sind solche Erscheinungen nach ihrem Glauben an gewisse Bedingungen geknüpft. „So glaubten die Eingeborenen der Antillen, daß die Toten an den Wegen erschienen, wenn einer allein ginge, aber nicht wenn viele zusammen gingen“ [1]. Bei den Ariern sind Kreuzwege nachgewiesenermaßen seit alters ein Vorzugsort für die Erscheinungen abgeschiedener Seelen.

Da aber auch ein lebender Mensch einem anderen im Traume — oder auch im Wachen — erscheinen kann, entwickelte sich zugleich der Glaube, daß die Seele oder ein Teil der Seele auch den Körper des lebenden Menschen zeitweilig verlassen und frei umherschweifen könne. Verlegt man ihr den Rückweg, dann stirbt der Mensch. Manche Naturvölker nehmen zwei, ja sogar noch mehr Seelen — drei oder vier — als in einem Menschen wohnend an, zum Teil gebunden an gewisse Teile des Körpers: die Nieren, das Zwerchfell, das Herz, das Blut; resp. sie glauben an eine Teilungsmöglichkeit der Seele, — eine primitive Psychologie, die nicht ohne Interesse ist.

Es ist sehr natürlich, daß man sich zunächst die abgeschiedene Seele unmutig, zornig, oder doch wenigstens betrübt und traurig vorstellt, wegen der Trennung vom Körper und Verbannung aus der Welt der Lebendigen. Die Schilderung der betrübten, freudlosen Schatten bei Homer, die gar zu gerne selbst unter geringeren Verhältnissen in die Menschenwelt eintreten würden, beruht, wie ich glaube, auf uralter, ich möchte fast sagen elementarer Anschauung. Ebenso natürlich aber ist der Gedanke, daß auch die abgeschiedene Seele ähnliche Bedürfnisse, ähnliche Wünsche und Liebhabereien haben möchte, wie vormals im Leben. Aus diesen beiden Momenten entwickelt sich ganz konsequent und naturgemäß die Sorge für das Befinden der Abgeschiedenen, die Seelenpflege. Dabei war gewiß auf den rohesten Stufen zunächst die Furcht das hauptsächliche treibende Motiv; aber schon früh mag sich dazu auch die Liebe und zärtliche Anhänglichkeit, Dankbarkeit und Verehrung gegenüber den Verstorbenen als

---

[1] Vgl. Tylor a. a. O., I, S. 439.

wesentliches Moment hinzugesellt haben, und dieses Motiv drängt sich im Verlaufe der Entwicklung, bei fortschreitender Bildung des Geistes und Herzens, mehr und mehr in den Vordergrund, bis dasselbe zuletzt entschieden dominiert.

Mit als der erste Akt der Sorge für die Abgeschiedenen erscheint die Bergung des Leichnams, von welchem man sich in der Regel die Seele noch einige Zeitlang abhängig denkt, in dessen Nähe sie zunächst noch weilt und auch später öfters zurückkehrt [1]. Daraus gehen die mannigfaltigen Bestattungsbräuche der verschiedenen Völker hervor, welche vielfach dem Verstorbenen seine letzte Ruhestätte mit überaus großer Sorgfalt herrichten, bei hervorragenden Personen, Königen u. dgl. nicht selten ganz nach Analogie der Wohnung der Lebenden. Kleider und Schmuck, Waffen und alle möglichen Gerätschaften wurden dem Toten mitgegeben in dem Glauben, daß er sich ihrer auch jetzt noch werde bedienen können u. dgl. m.

Die wichtigste Lebensbedingung des Menschen ist Speise und Trank. Beides wird der Seele, da man bei ihr das gleiche Bedürfnis voraussetzt, nicht nur ins Grab mitgegeben, sondern fortdauernd bei verschiedenen Gelegenheiten dargebracht. Flüssigkeiten waren für solche Darbringungen besonders geeignet, da sie leicht verdunsten und es dem Wesen der Seele gemäß erscheint, daß dieselbe nur dasjenige, was verdunstet, zu sich nehmen kann. Man brachte daher Speisen gern zum Verdampfen [2], während man Flüssigkeiten bloß auf die Erde schüttete oder dem Verdunsten in der Luft aussetzte. Bisweilen begegnet auch bei dieser Ernährung der Seele noch in primitivster Form die früher erwähnte Anschauung von der dauernden nahen Beziehung der Seele zum toten Körper. So fand man in Afrika Gräber mit

---

[1] Diese Anschauung von einer fortdauernden Beziehung der Seele zu den irdischen Überresten des Verstorbenen ist ja auch noch bei uns zu finden. Daraus geht die Pflege unserer Gräber hervor, die Feier des Allerseelenfestes auf dem Friedhof u. dgl. m. Auch wir fühlen uns dem lieben Verstorbenen näher, wenn wir an seinem Grabe stehen.

[2] Vgl. Lippert, Religionen der europäischen Kulturvölker, S. 13.

trichterförmigen Öffnungen, in welche das für die Seelen bestimmte Getränk geschüttet wurde [1].

Als eigentlicher Sitz der Seele im lebenden Körper wird ziemlich allgemein das warme feuchte Blut angesehen, mit dessen Herausströmen auch das Leben, die Seele unbedingt entweicht. Seele und Blut gilt als engstens verbunden [2]. Es ist daher natürlich, daß man der abgeschiedenen, des Blutes verlustig gegangenen Seele zu ihrer Stärkung frisches warmes Blut von Tieren oder womöglich gar von Menschen darbringt. Das findet sich überaus weit verbreitet. Wir sahen, daß die Australier ihren Toten Menschen und Tiere schlachteten und das Blut für sie hinströmen ließen. Wir erinnern uns, wie Odysseus in der Nekyia den Seelen das frische Blut zu trinken gibt. Wir können noch in neuerer Zeit selbst in Europa Ähnliches beobachten. Denn es ist in der Tat nichts anderes als dieses die Seelen befriedigende Blutopfer, wenn uns z. B. Wiedemann von den Esten erzählt, daß sie vielfach bei Begräbnissen, wenn der Wagen mit dem Sarge das Gehöft verlassen soll, hinter demselben einem Hahne den Kopf abschlagen und das Blut zur Erde strömen lassen, wie es heißt, damit der Tote nicht wiederkomme, d. i. um die Seele zu befriedigen, zu beruhigen [3].

Die befriedigten, getränkten und gespeisten Seelen denkt man sich versöhnt und freundlich. Man betet zu ihnen, man bittet sie um Schutz und Hilfe.

Hier haben wir Opfer und Gebet, die wichtigsten Elemente des Kultus.

Die Seele blieb nicht für immer an die körperlichen Reste der Verstorbenen gebunden. Sie schweifte umher, sie begleitete schützend die Kinder ihres Stammes, sie verfolgte rächend und strafend Feinde und Widersacher. Sie fuhr in Wind und Sturm dahin oder wählte sich Bäume und Pflanzen zum Aufenthalt, wie manches Märchen, manche Sage, manches Volkslied schildert. Sie konnte auch in Tierleiber eingehen, Schlangen, Vögel, In-

---

[1] Lippert a. a. O., S. 13. [2] Lippert a. a. O., S. 5.

[3] Vgl. F. J. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten (St. Petersburg 1876), S. 310.

sekten u. dgl.; das war der primitive Anfang späterer Seelenwanderungslehren. Oder die Seele nahm auch ihren Wohnsitz in Quellen und Flüssen, Bergen und Felshöhlen, oder schwang sich gar hinauf zu den himmlischen Gestirnen und mischte sich in ihre Schar, wie die Manen bei den Indern zum Monde ziehen, wie die Kariben die Sterne für die Seelen ihrer Vorfahren halten, wie das indische Mittelalter ganz ähnlich erzählt, daß die guten und frommen Menschen droben als Gestirne leuchten [1], und wie selbst noch heute und bei uns manche Mutter vielleicht dem Kinde erzählt, daß sein verstorbenes Brüderchen zum Himmel aufgeflogen ist und droben als Englein auf einem schönen Sterne wohnt. Oder auch die Seelen ziehen hinab und wohnen drunten im Erdenschoß.

Man dachte und denkt sich also die abgeschiedenen Seelen über alle Reiche der Natur hin verbreitet, in den verschiedensten Naturerscheinungen wohnend, in ihnen vielfach wirkend und waltend, z. B. Fruchtbarkeit und Gedeihen schaffend. So können aus den abgeschiedenen Seelen der Vorfahren in der Natur wirkende Kräfte, waltende Geister und Götter werden [2]. Es liegt auf der Hand, daß diese Seelen sich mit den Seelen der von vornherein als belebt gefaßten Naturerscheinungen vermischen mußten, so daß eine feste Grenze zwischen beiden sich gar nicht ziehen läßt. Es lag daher gar nicht so fern, allen Geister- und Götterglauben überhaupt auf den Seelenkult zurückzuführen. Dieser Versuch ist, wie wir schon gesehen haben, neuerdings von Lippert, Spencer u. a. mit großer Entschiedenheit gemacht worden

---

[1] Eine ähnliche Anschauung findet sich auch schon im Veda. So sagt das Çatapatha Brâhmaṇa 6, 5, 4, 8: „Die Sterne sind die Frauen. Welche Menschen tugendhaft zur Himmelswelt gehen, denen gehören diese Sterne.“ Diese Anschauung berührt sich auch mit dem Glauben der Iranier, wie Kaegi bemerkt hat. Vielleicht steckt sie auch in einer Stelle des Rigveda. Vgl. darüber A. Hillebrandt, Vedische Mythologie I, S. 397. In Maxim Gorkis Roman „Die Drei“ (Leipzig 1902), Bd. II, S. 262 liest der Held Ilja auf dem Friedhof unter anderem folgende Grabschrift: „Um eine Blume ist die Erde ärmer geworden ... um einen Stern reicher der Himmel.“ — Darin steckt eine uralte Vorstellung.

[2] Vgl. dazu auch Tylor a. a. O., II, S. 110. 111. 206.

und es läßt sich nicht leugnen, daß dieses System den Vorzug großer Konsequenz hat und manche Tatsache besser erklärt als alle früheren Theorien. Insbesondere das eine: Wie sollte man darauf gekommen sein, den Göttern blutige Opfer zu bringen, ihnen Fett und Fleischstücke zu verbrennen, Blut und Wein für sie hinzugießen? woraus schloß man, daß die belebt gedachten Naturerscheinungen, daß der Himmelsgott, der Sonnengott, der Donnerer solcher bedürfen oder sie doch gern haben? Sobald man von der Seelenkulttheorie ausgeht, wird dies alles unmittelbar deutlich. Die abgeschiedene Seele bedarf des Blutes, womöglich des Menschenblutes, sie bedarf Trank und Speise usw. Allerdings wird dagegen bemerkt, daß sich der Mensch eben ganz naiv dachte, daß die gleich ihm belebten Naturerscheinungen auch ähnliche Empfindungen und Bedürfnisse haben müßten wie er, an demselben sich ergötzen müßten wie er. Auch ist die namentlich von Robertson Smith vertretene Ansicht der Entstehung des Opfers auf totemistischer Grundlage wohl zu beachten, nach welcher die Opfer ursprünglich gemeinsame Mahle waren, welche die Menschen mit den Naturwesen feierten, denen sie sich verwandtschaftlich verbunden fühlten. Es läßt sich aber doch kaum leugnen, daß die Entstehung des Opfers auf dem Boden der Seelenkulttheorie sich überzeugend einfach erklären und leicht verstehen läßt. Es kann das Opfer sehr wohl von dem Kult der Abgeschiedenen ausgegangen und nachmals auch auf Naturerscheinungen übertragen worden sein. Vielleicht ist freilich auch diese Erscheinung aus mehrfacher, komplizierter Wurzel erwachsen.

Ich habe schon früher bemerkt, daß ich den Seelenkult als einzige und ausschließliche Wurzel der Religion nicht anerkennen kann; daß ich es für höchst unwahrscheinlich halte, die ganze Anschauung von der Belebtheit der Naturerscheinungen beruhe bloß auf dem Glauben, daß dieselben von abgeschiedenen Seelen bewohnt und regiert würden. Ebensowenig aber kann ich die Ansicht derjenigen billigen, welche die primitive Religion ganz und allein aus der unmittelbaren, reinen, durch die Sprache geförderten Anschauung der Naturerscheinungen als lebendiger

Mächte erwachsen lassen und dem Seelenkult daneben nur eine ganz untergeordnete, gar nicht oder kaum religiöse Bedeutung zugestehen wollen. Ich glaube vielmehr, daß alle beide, jene Naturanschauung wie auch der Seelenglaube, und aus ihnen beiden folgend die Naturverehrung und der Seelenkult selbständige, gleichberechtigte, gleich große und starke Wurzeln der primitiven Religionsbildung sind, — Wurzeln, die verschiedenen Ursprungs, doch aber schon früh sich berühren, sich in mannigfacher Weise verschlingen und miteinander verwachsen. Verschiedenen Ursprungs, — denn die eine ruht auf der großen Tatsache des Lebens, die andere auf der großen Tatsache des Todes in der Natur und in der Menschenwelt. Doch sie begegnen einander, sie wachsen zusammen und das, was aus dem Doppelstamme erwächst, die Religion, mußte eben darum doppelt fest im Menschengeiste und Menschenherzen wurzeln.

Die naive Anschauung von der Belebtheit, der Beseeltheit der Natur und ihren Erscheinungen war selbständig gegeben. Dazu kam aber ebenso selbständig der Glaube an abgeschiedene Seelen, die in allen Reichen der Natur Wohnung suchten und nahmen. Dem Typus dieser von der Leiblichkeit geschiedenen, also rein geistig gewordenen oder doch mehr und mehr werdenden Seelen haben sich dann wohl auch die Seelen und Geister der Naturerscheinungen bis zu einem gewissen Grade angeähnlicht. War erst einmal der Begriff der Seele, des Geistes, als vom Körper unterschieden, erfaßt, dann mußte das unfehlbar sich so entwickeln. Die Seelen und Geister der Naturerscheinungen mögen dadurch eine größere Freiheit und Beweglichkeit gegenüber ihren natürlichen Substraten gewonnen haben, mit welchen sie von Haus aus wohl unlöslich fest verbunden waren.

Lebendige Mächte, von denen er sich abhängig fühlte, waren die Naturerscheinungen für den Menschen von vornherein und unmittelbar. Aber es waren geistleibliche Mächte, noch nicht geistige Wesen, die wir als die charakteristischen Verehrungsobjekte der Religionen kennen. Durch den Seelen- und Geisterglauben wurde das Seelische und Geistige als etwas Selbständiges

vom Körper mehr oder minder Freies und Unabhängiges erfaßt, und nun mochte auch Seele und Geist der Naturerscheinungen sich von diesen selbst mehr und mehr frei und unabhängig machen, mochte zum geistigen Wesen werden, das die Naturerscheinung lenkte und regierte, zum Naturdämon, zum Naturgott. Die wirkende Kraft des Lebens sieht der Mensch unmittelbar in der Natur. Daß er aber diese Kraft als etwas Selbständiges, als ein geistiges Wesen höherer Art von der sichtbaren oder hörbaren Naturerscheinung lösen, als etwas Selbständiges denken kann, das hat er doch wohl aus dem Seelenglauben gelernt. Und so haben beide Momente, Naturanschauung und Seelenglaube, gleichmäßig kräftig mitgewirkt zur Erzeugung der Vorstellung von Naturdämonen, Geistern und Göttern.

Wir haben also zwei große, gleichberechtigte Komponenten oder Wurzeln der Religion: die lebendige Anschauung eines allumfassenden Lebens, die Naturanschauung, aus welcher die Naturverehrung folgt, und die Erkenntnis, daß alles sichtbare Leben aus zwei Teilen besteht, einem leiblichen und einem geistigen Teil, die sich trennen können, im Tode sich sichtlich trennen, auch im Leben aber für kürzere oder längere Zeit auseinandergehen können; das ist der Seelenglaube. Das eine ist ebenso fundamental und ebenso alt wie das andere.

Der lebendigen Anschauung eines allumfassenden Lebens in der ganzen Natur kommt der Seelen- oder Geisterglaube entgegen, verschmilzt und ergänzt sich mit derselben. War der Urheber des Gewitters unsichtbar und dennoch mächtig und gewaltig in seinen Taten, so mag er wohl ähnlich sein jenen Geistern, die ihre Körper verlassen haben, ein ähnliches Geistwesen, aber unendlich viel größer und gewaltiger, als die Seele eines gewöhnlichen Menschen. Es ist dann eben ein großer Geist, es ist ein Gott.

Die Vorstellung von den Seelen hat die Vorstellung von den Urhebern der verschiedenen Naturerscheinungen entscheidend beeinflußt und sich dieselbe angeähnlicht. Es wurden unwillkürlich eine Reihe von Eigenschaften der Seelen auf jene Urheber der Naturerscheinungen übertragen, das Bild der letzteren nach

dem Bilde der ersteren gestaltet, ohne daß darum Wesen der Naturphänomene geradezu aus Seelen von Abgeschiedenen entstanden zu sein brauchten. Beide große Gruppen von Wesen vermischten sich und verschmolzen schließlich in dem Grade, daß wir sie jetzt zum Teil nur schwer auseinanderhalten können und eine feste Grenze zwischen beiden zu ziehen nicht imstande sind.

Ganz richtig und wesentlich damit übereinstimmend sagt Tylor a. a. O., II, S. 110: „Es scheint, als ob die Vorstellung von einer menschlichen Seele, einmal von dem Menschen ergriffen, als Typus oder Vorbild gedient hat, nach welchem er nicht nur seine Ideen von Seelen niedrigeren Grades, sondern auch von geistigen Wesen im allgemeinen gestaltet hat, von dem winzigsten Elfen, der sich im hohen Grase tummelt, bis hinauf zum großen Geiste, dem himmlischen Schöpfer und Lenker der Welt."

Ohne den Seelenglauben hätte die Naturverehrung nur eine Verehrung geistleiblicher, sinnlich wahrnehmbarer Wesen und Mächte sein und bleiben können; erst durch den Seelenglauben entwickelte sich die Vorstellung geistiger, übersinnlicher Wesen und Mächte, jenseits der Leiblichkeit oder doch frei und unabhängig von derselben, und schon dadurch allein ist er ein wesentlicher, mächtiger Faktor bei der Entstehung der Religion gewesen, bei der Entwicklung zu der ihr charakteristischen Eigenart, als welche wir gerade die Verehrung geistiger Wesen und Mächte kennen gelernt haben. Tylor redet, wie die meisten Ethnologen, viel von dem Animismus der primitiven Völker. Man versteht darunter im allgemeinen den Glauben, daß die ganze Natur und alle ihre Erscheinungen von unzähligen Seelen belebt, bewohnt, bevölkert, erfüllt sei. Ich habe diese Bezeichnung nicht gebraucht und will sie nach Möglichkeit vermeiden, weil ich finde, daß dieselbe viel zu der herrschenden Unklarheit in der Behandlung dieser Fragen beiträgt. Bald versteht man unter Animismus dasjenige, was ich als die erste Wurzel der Religion bezeichnet habe, die lebendige unmittelbare Anschauung der Naturerscheinungen als belebter Wesen; bald wieder dasjenige, was ich die zweite Wurzel der Religion nenne, den Seelenglauben,

den Glauben an die abgeschiedenen Seelen, die sich in der Natur ansiedeln können; bald endlich jene primitive Naturreligion, welche ich schon als das Endresultat der Verschmelzung dieser beiden großen Faktoren ansehe. Selbst Tylor ist von einer gewissen Unklarheit in dieser Beziehung nicht ganz freizusprechen. Auch er spricht von Animismus zuerst im Sinne meiner ersten Wurzel der Religion, dann im Sinne der zweiten und endlich der beiden in ihrer Vereinigung. Er empfindet und schildert ganz richtig, daß hier zwei verschiedene psychische Strömungen sich verbinden und verschmelzen, behandelt aber dann doch wieder beide wie Eines von Hause aus und redet von einem fundamentalen Animismus. Diesen Ausdruck würde ich für das erwähnte Resultat der Vereinigung beider Wurzeln der Religion gern als brauchbar anerkennen und annehmen, wenn nicht die Gefahr der Verwirrung und Unklarheit nach dem zuerst Gesagten mir zu bedenklich wäre. Ich wünsche vor allem jene beiden großen Faktoren, die lebendige Naturanschauung und den Glauben an die abgeschiedenen Seelen, Naturverehrung und Seelenkult möglichst klar auseinanderzuhalten, wie die großen Tatsachen, auf denen sie beide ruhen, Leben und Tod.

Und trotz aller Verschmelzung der beiden Wurzeln der Religion können wir sie doch auch heute noch in ihren Endpunkten deutlich auseinanderhalten. Bei allen Völkern werden die Seelen der Väter, der näheren oder entfernteren Vorfahren deutlich als eine besondere Klasse von den Geistern, Dämonen und Göttern der Naturerscheinungen unterschieden, wenn auch Übergänge von diesen zu jenen möglich sind. Und andererseits kenne ich kein Volk, das z. B. die Sonne oder das Feuer oder den Donner darum für belebt, für mächtig, wirksam und verehrungswürdig hält, weil in diesen Naturerscheinungen die Seele eines abgeschiedenen Menschen wohnt, mag derselbe auch der mächtigste Häuptling oder der erfolgreichste Zauberer gewesen sein. Wie zwei miteinander verschlungene und verwachsene Wurzeln ein und desselben Baumes, die Zwei sind und doch Eins, und beides klar und offensichtlich, wollen wir stets bemüht sein, die beiden

Wurzeln der Religion, Naturverehrung und Seelenkult, voneinander zu unterscheiden [1].

Neben diesen kann weder der Totemismus noch der sog. Fetischismus eine selbständige Bedeutung beanspruchen. Gehört der Totemismus als ein uraltes Stück zur primitivsten Naturverehrung, so ist der Fetischismus nichts als eine besondere Form des Seelen- und Geisterglaubens. Er besteht ja in nichts anderem, als in dem Glauben, daß alle möglichen Dinge und Gegenstände von mehr oder minder mächtigen Geistern zum Wohnsitz erwählt, von ihnen bewohnt, besessen sein können und dadurch zu Objekten der Verehrung werden. Ein Produkt der Degeneration, wie Max Müller behauptet, ist er gewiß nicht, vielmehr nur eine Form ganz primitiven Seelenglaubens.

DAS HÖCHSTE WESEN.

Sind Naturverehrung und Seelenkult die einzigen Wurzeln der Religion? Diese Frage wird von den meisten Forschern der Gegenwart unbedingt bejaht werden, und zwar in der Weise, daß die einen (wie z. B. Réville, O. Schrader, E. Mogk) beide Wurzeln als durchaus selbständige anerkennen, während die andern entweder nur die eine oder die andere als alleinige Wurzel gelten lassen wollen. Im Gegensatz dazu bin ich der Meinung, daß die Frage vielmehr unbedingt verneint werden muß.

Wenn wir die Religionen der primitiven und primitivsten, der auf niedrigster Kulturstufe stehenden Völker und Rassen näher in Augenschein nehmen, tritt uns eine merkwürdige Tatsache entgegen, die sich mit den herrschenden Theorien vom Ursprunge der Religion aus dem Seelenkult, aus dem sog. Animismus, oder aus der Naturverehrung schlechterdings nicht in Einklang bringen läßt. Es ist dies der weitverbreitete, bei den meisten — wenn nicht bei allen — gerade der kulturell am tiefsten stehenden

[1] Réville in s. Histoire des Religions II, p. 237, Anm. unterscheidet diese beiden Wurzeln der Religion als Naturismus und den eigentlichen Animismus (vgl. A. Lang, Making of Religion, p. 291. 292), während Andrew Lang diesen Unterschied nicht macht, sondern nur von Animismus redet.

Völker sich findende Glaube an ein höchstes Wesen, das die Welt und alle Dinge geschaffen hat, das selbst gut ist und auch von den Menschen fordert, daß sie gut, moralisch, in mannigfacher Beziehung selbstlos und aufopfernd handeln. Es wacht über den Handlungen der Menschen, und wird oft, wenn auch nicht immer, als das Böse bestrafend, das Gute belohnend gedacht. Dieses höchste Wesen erscheint bei verschiedenen Völkern unter verschiedenen Eigennamen, deren einige wir später kennen lernen werden. Es wird aber auch oft allgemein der Vater, der Alte des Himmels, der Macher des Alls, der Schöpfer, der Gute oder dem ähnlich benannt. Es war da, ehe die Welt und die Menschen da waren, ehe der Tod da war, und schon darum kann es nicht die Seele eines abgeschiedenen Menschen sein, auch des ersten und größten Menschen nicht, so wenig wie irgendeine Naturerscheinung, wenn dieses höchste Wesen auch nicht selten in Beziehung mit dem Himmel gebracht, in ihm wohnend oder von dort aus wachend und herrschend gedacht wird. Der Tod kam nach den Sagen vieler primitiver Völker erst durch irgendein Versehen, einen Verstoß, ein Unrecht in die Welt, die Urzeit kannte ihn nicht; das höchste Wesen aber ist nie gestorben und kann nie sterben, es ist über den Tod erhaben, ist unsterblich. Über seine Natur, ob es geistleiblicher oder geistiger Art ist, wird in der Regel nichts ausgesagt. Danach wird nicht gefragt. Das bleibt unbestimmt. Diese Unterscheidung war für die primitiven Menschen, die zuerst diese Gestalt konzipierten, augenscheinlich nicht von Bedeutung, sie war vielleicht damals auch noch gar nicht klar erfaßt [1].

Dieses höchste stets gütig und wohlwollend gedachte Wesen wird bei den primitiven Völkern in der Regel nicht durch Opfer und Spenden, Gebete und Lieder geehrt. Man ehrt es, indem

---

[1] Dr. Brinton sagte, von dem Himmelsgott redend (Myths of the New World, 1868, p. 47): „it came to pass that the idea of God was linked to the heavens long ere man asked himself, Are the heavens material and God spiritual?" Er hat diesen Gedanken aber nicht weiter verfolgt. Das hat erst A. Lang in entscheidender Weise getan. (Zitat nach A. Lang, Making of Religion, p. 168.)

man seinen Willen tut, indem man gut und recht handelt und denkt, jenem Wesen ähnlich. Wo ihm Opfer gebracht werden, da wird dies wohl mit Recht als eine Übertragung aus dem Gebiete des Seelenkults angesehen. Gerade dieser Umstand, daß das höchste Wesen keinen eigentlichen Kult hat, keine Opfer u. dgl. empfängt, während ganze Scharen von gierigen, hungrigen und durstigen Geistern die verschiedensten Darbringungen erhalten, deutet darauf hin, daß wir es hier mit einer total und fundamental verschiedenen religiösen Konzeption zu tun haben. Man hat aber in der Regel nur ganz unrichtigerweise aus diesem Umstande den Schluß gezogen, daß dieses höchste Wesen wenig oder nichts bedeute, gegenüber den meist übelwollenden Seelen und Geistern. Man hat wohl geglaubt, ein solches Wesen, das jenen Völkern selbst so wenig bedeute, daß man ihm nicht einmal opfere, sei wohl auch nicht wert, von der Forschung viel beachtet und berücksichtigt zu werden. Mehr noch standen seiner richtigen Wertung und Anerkennung aber die herrschenden Vorurteile im Wege, insbesondere die sog. animistischen Theorien, die für viele Forscher zu einer Art Dogma geworden sind. So erklärt sich der bemerkenswerte Umstand, daß nicht nur der einseitig-doktrinäre Herbert Spencer den Glauben an ein höchstes Wesen bei den niederen Rassen einfach ganz unberücksichtigt läßt; sondern daß auch der so gerechte und umsichtige Edward B. Tylor ihm nur einige zwanzig Seiten seines umfangreichen Werkes über die „Anfänge der Kultur" widmet.

Und doch ist gerade dieser Glaube eine Tatsache von der höchsten religionsgeschichtlichen Bedeutung, und dies um so mehr, als er sich gerade bei den kulturell am niedrigsten stehenden Völkern und Rassen in relativer Reinheit vorfindet, noch nicht oder doch wenig beeinflußt, gefärbt und beeinträchtigt durch den übermächtig vordringenden Seelenglauben und Geisterkult. Diesen Glauben aus dem Seelenkult und der aus ihm hervorgewachsenen Ahnenverehrung abzuleiten, ist ein durchaus vergebliches Bemühen. Er findet sich bei Völkern, die noch gar keine Ahnenverehrung, gar keinen Heroendienst in irgendwelcher Form entwickelt haben, wie z. B. bei den Australiern, den Andamanesen, den Feuerländern

und Buschmännern, — Völkern, die den Seelenkult nur in der primitivsten Form kennen, die nur den Seelen unlängst verstorbener Menschen opfern und Gestalten hervorragender Personen früherer Zeiten überhaupt nicht im Gedächtnis behalten haben. Dies höchste Wesen ist überhaupt keine abgeschiedene Seele, weil es nie gestorben ist, vor dem Tode da war und von ihm nie berührt ist. Wenn einige Völker dennoch dies Wesen als den Vater des ersten Menschen und also ihren eigenen Urvater bezeichnen, so bemerkt Réville ganz richtig, daß da eben das höchste Wesen zum Vorfahren, zum Urvater gemacht ist, nicht aber der Vorfahre zum höchsten Wesen [1]. Es ist ähnlich wie auch Adam als Sohn Gottes erscheint, weil er von ihm unmittelbar geschaffen ist, in der Genealogie Luk. 4, 38. Aber auch als der oberste Gipfel eines polytheistischen Pantheons läßt sich dies höchste Wesen nicht fassen, wie Tylor annimmt, weil es sich gerade in großer Reinheit und Klarheit bei Völkern findet, die gar kein solches Pantheon noch entwickelt haben. Es ist auch nicht die Spiegelung irdischen Königtums, wie andere Forscher glauben, weil es sich bei Völkern findet, die noch kein Königtum kennen, keine höheren Sozialformen entwickelt haben.

Es handelt sich hier um eine höchst einfache, aber zugleich freilich eine eminent wichtige Bildung; um den primitiven Gedanken: Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der die Welt, der alles gemacht hat; es muß Einer da sein, der da will, daß ich so und so handle, dies und das unterlasse usw. Ob man diesen Einen dann Mungan-ngaur, Baiame, Pulnga, Ahone oder sonstwie nannte, war von geringer Bedeutung. Die Hauptsache blieb die Konzeption im großen, daß man ihn sich als Macher im großen, als Schöpfer, als gütig und wohlwollend, das Gute fordernd und beschirmend dachte. Er brauchte nicht notwendig im Himmel zu wohnen. Die Feuerländer dachten ihn sich als großen schwarzen Mann, der im Walde wohnt. Aber es lag doch auch nahe, das höchste Wesen hoch hinauf in die

---

[1] Vgl. Réville, Histoire des Religions, II, p. 237, Anm.; A. Lang, Making of Religion, p. 292.

lichte Himmelsferne zu versetzen, ihn zum Alten des Himmels, zum Vater im Himmel zu machen. Und man wird diese höchst einfache Konzeption, die keine irgend höher entwickelte Kultur voraussetzt, wohl zu den Elementargedanken des Menschengeschlechtes rechnen müssen, da sie ebenso wie andere Elementargedanken durch ein großes Material aus allen Teilen der Erde bezeugt ist.

Diese reichlichen Zeugnisse von dem Glauben an ein höchstes Wesen bei den meisten primitiven und gerade den primitivsten Völkern — wenn auch nicht bei allen — stehen im seltsamen Gegensatz zu den zahlreichen ehemaligen, so leichtfertig aufgestellten und leichtfertig geglaubten Behauptungen von der völligen Religionslosigkeit vieler Völker, zum großen Teil gerade solcher, bei denen eine gründlichere Untersuchung den Glauben an ein höchstes durchaus gütiges, schöpferisches Wesen erwiesen hat. Wenn man diesen Zeugnissen jetzt damit zu begegnen und sie dadurch zu entkräften sucht, daß man europäische oder islamitische Beeinflussung annimmt, so erweist sich auch dieses Bemühen bald als ein ganz vergebliches. Wir finden jenen Glauben bei Völkern, die noch gar keine Berührung mit Europäern oder Mohammedanern gehabt, bei Völkern, die sich vor solcher Berührung ängstlich hüten, ja sie verabscheuen. Wir sehen, wie dieser Glaube gerade im bewußten Gegensatz zu den Predigten der christlichen Missionare aufrecht erhalten und bewahrt wird. Es läßt sich in den meisten dieser Fälle in dem Glauben selbst keine Spur, auch nicht der geringste Anhaltspunkt dafür entdecken, daß es sich um geistiges Lehngut handelt. Im Gegenteil erweist er sich an zahlreichen Punkten der Erde als bodenständig, genuin, aus tiefliegender, gewiß uralter Wurzel entsprossen. Wirkliche Entlehnungen, die der Berührung mit christlichen Völkern entstammen, pflegen ein ganz anders markiertes Aussehen zu haben, wie der Fetisch Cristo, den man an einem Punkte Südamerikas, bei einem Stamme der sonst von den Europäern unberührten Feuerländer, nahe der Magellans-Straße, entdeckt hat (vgl. Lang, Making of Rel., p. 173).

Missionare und andere Beobachter sind oft überrascht gewesen,

wenn sie den erwähnten Glauben an ein höchstes Wesen mit moralischen Qualitäten, die damit verbundene klare Unterscheidung von Gut und Böse, sowie den Glauben an ein Leben nach dem Tode bei Völkern der niedrigsten Kulturstufe antrafen. Livingstone, gewiß einer der geistig bedeutendsten unter den christlichen Missionaren, sagt bei Besprechung gewisser afrikanischer Völkerschaften: „Es liegt keine Notwendigkeit vor, selbst den allerniedrigst stehenden unter diesen Völkern von der Existenz Gottes zu erzählen oder von einem zukünftigen Leben, da diese Tatsachen allgemein zugegeben werden“[1]. Er gibt ferner an, daß intelligente Leute unter den Bakwains, einem Stamme der Buschmänner, durchaus die Zumutung zurückweisen, als wenn irgendwelche von ihnen ohne eine einigermaßen klare Vorstellung von Gut und Böse, Gott und künftiges Leben wären. Nichts, was wir für Sünde halten, erscheint ihnen anders, ausgenommen die Polygamie, urteilt Livingstone, — vielleicht etwas zu günstig, aber gewiß in der Hauptsache zutreffend, wie uns unsere ganze weitere Untersuchung zeigen wird. Der berühmte Reisende Mungo Park, der Afrika im Jahre 1805 besuchte und die Eingeborenen gründlich kennen lernte, sagt: „Ich habe mit Leuten jeden Ranges und Standes über den Gegenstand ihres Glaubens mich unterhalten und kann ohne den geringsten Schatten von Zweifel behaupten, daß der Glaube an einen Gott und an ein zukünftiges Leben der Belohnung und Bestrafung sich ganz und allgemein unter ihnen findet“ (vgl. A. Lang, Making of Religion, p. 221).

Der Anthropologe Baron Ferdinand von Andrian, dem niemand religiöse Voreingenommenheit zum Vorwurf machen wird, gibt in einem Vortrage „Über einige Resultate der modernen Ethnologie“[2] seinem Zweifel gegenüber den evolutionistischen

[1] Livingstone, Missionary Travels, p. 158; zitiert nach A. Lang, Making of Religion, p. 169; ders. Myth, Ritual and Religion, p. 35. Die Buschmänner, zu denen die Bakwains gehören, sind eine der kulturell niedrigst stehenden menschlichen Rassen.

[2] Sep.-Abdruck aus dem Korrespondenzblatt der dtsch. anthropol. Ges. 1894, Nr. 8, S. 27 (München).

Theorien Spencers, Lipperts u. a., welche alle höheren Religionsformen aus dem Ahnenkult ableiten, Ausdruck und sagt sodann: „Rudimentäre höhere Gottesvorstellungen kommen bei sehr primitiven Völkern neben dem übermächtigen Seelenglauben vor. Sie werden gewöhnlich als Überlebsel einer höheren Kultur oder als fremde Importware gedeutet; doch fehlen hierfür sehr oft ausreichende Beweise. Man kann sich der Annahme nicht erwehren, daß sie vielmehr in vielen Fällen selbständige Ansätze zu höherer Entwicklung sind“ [1]. Das ist in sehr vorsichtiger und bedingter Form das ehrliche Zugeständnis einer wissenschaftlichen Tatsache, mit welcher die Anthropologie wird rechnen müssen, wenn sie nicht gewissen Vorurteilen und Modetheorien zuliebe die wissenschaftliche Objektivität und Unparteilichkeit zum Opfer bringen will.

Zahlreiche Beispiele für den Glauben an ein höchstes, ganz gutes, meist nicht intensiv verehrtes Wesen bei primitiven Völkern findet man bei Gustav Roskoff in seinem Buche „Das Religionswesen der rohesten Naturvölker“. — Roskoff ist indessen weit davon entfernt, die daraus sich ergebenden wichtigen Schlüsse zu ziehen, er steht vielmehr noch ganz auf dem Boden der weitverbreiteten Theorie, daß der Glaube an böse Geister und Zauberei den Anfang der Religion bilde (vgl. a. a. O., S. 136). Von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend hat Dr. Wilhelm Schneider ein reiches hierher gehöriges Material von Tatsachen, insbesondere auf Afrika bezüglich, in mehreren Büchern sorgfältig gesammelt und von seinem christlichen Standpunkt aus beleuchtet [2].

---

[1] Den noch folgenden Relativsatz: „welche erst nach dem Durchbruche höherer Sozialformen ethnische Triebkraft erlangen“, habe ich im Text weggelassen, weil er hier unnötig ist und irreführend wirken kann. Von höheren Sozialformen hängt der Glaube an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen keineswegs ab, wie die Tatsachen und die einleuchtenden Ausführungen Andrew Langs unwiderleglich beweisen.

[2] Vgl. namentlich Wilhelm Schneider, Die Naturvölker. Mißverständnisse, Mißdeutungen und Mißhandlungen, Paderborn und Münster, 1885. 1886. — Derselbe, Die Religion der afrikanischen Naturvölker, Münster i. W. 1891.

Derjenige Forscher, welcher diesen Glauben zuerst in seiner vollen religionsgeschichtlichen Bedeutung gewürdigt und ihn den sog. animistischen Theorien gegenüber in das rechte Licht gesetzt hat, ist der geistvolle englische Anthropologe Andrew Lang, in der zweiten Hälfte seines hochbedeutsamen Buches „The Making of Religion" (2. Aufl., London 1900). Lang behandelt das Problem mit großer Klarheit, Schärfe und Gründlichkeit. Seine Darlegungen sind fesselnd und überzeugend, nicht selten mit überlegenem Humor gegenüber den Gegnern gewürzt. Er beweist unwiderleglich, daß der Glaube an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen bei den primitiven Völkern nicht aus der im Seelenglauben wurzelnden Ahnenverehrung abgeleitet werden kann und daß er sich ebensowenig als der höchste Gipfel einer polytheistischen Entwicklung darstellt, da gerade die kulturell niedrigststehenden Völker, die diesen Glauben sehr klar und rein aufweisen, weder die Ahnenverehrung noch einen wirklichen Polytheismus besitzen; daß dieser Glaube aus diesen und anderen Gründen sich vielmehr ganz deutlich als eine durchaus ursprüngliche und selbständige religiöse Konzeption erweist.

Stets ist dies höchste Wesen als gütig und wohlwollend gedacht, in der Regel auch als Hüter und Wahrer der Moralität unter den Menschen; oft auch als Schöpfer der Welt, wenn auch dieser Zug nicht in jedem Falle ausdrücklich bezeugt ist.

Einen höchst ursprünglichen, primitiven Charakter trägt dieser Glaube bei den kulturell so überaus niedrig stehenden Feuerländern. Ein großer schwarzer Mann wandert beständig in den Wäldern und Bergen umher. Er weiß ganz gewiß jedes Wort und jede Handlung der Menschen. Man kann ihm nicht entfliehen und er richtet das Wetter nach dem Verhalten der Menschen ein [1].

Die Australier, die sich ebenfalls auf der allerniedrigsten Stufe menschlicher Kultur befinden und oft irrigerweise zu den religionslosen Völkern gerechnet worden sind, zeigen den Glauben

---

[1] Vgl. A. Lang a. a. O., S. 174, der sich dabei namentlich auf Fitzroys Mitteilungen stützt.

an ein höchstes, schöpferisches, gutes, über die Moralität wachendes Wesen sehr klar und rein. Ihre sehr einfache Lehre von demselben wird in ihren primitiven Mysterien, der sog. Bora, überliefert, über welche wir durch den Engländer Howitt nähere Nachricht haben. Den jungen Leuten werden diese Lehren, die Gebote des höchsten Wesens, bei ihrem Eintritt in den Kreis der Erwachsenen mitgeteilt und eingeschärft, bei welcher Gelegenheit ihnen die beiden Vorderzähne des Oberkiefers ausgeschlagen werden. Dampier, der i. J. 1688 Australien besuchte und den jammervoll niedrigen Kulturzustand seiner Bewohner schildert, berichtet doch, daß sie alles untereinander sehr gerecht und selbstlos teilen; ebenso bemerkt er, daß ihnen allen die Vorderzähne fehlten. Beide Notizen sind wichtig, denn sie sprechen deutlich genug dafür, was man schon a priori vermuten mußte, daß auch damals schon die Bora mit denselben Lehren und Riten bei ihnen existierte, wie heutzutage.

Dies höchste Wesen der Australier empfängt keine Opfergaben, wie die gefürchteten Geister abgeschiedener Menschen, denen blutige und andere Opfer dargebracht werden. Es wird, abgesehen von gewissen Zeremonien der primitiven Mysterien, nur durch Erfüllung seiner moralischen Gebote geehrt. Es herrscht aber auch der Glaube, daß es diejenigen, welche diese Gebote verletzen, streng bestraft, namentlich durch Krankheit oder Tod.

Dieser Glaube findet sich wesentlich übereinstimmend bei allen australischen Stämmen. Der Name des höchsten Wesens lautet bei den einen Daramulun oder Taramullum, bei anderen Bunjil, bei noch anderen Mungan-ngaur; es wird aber auch Herr oder Meister (Biamban) oder Vater (Papang) genannt.

Die moralischen Gebote des Mungan-ngaur, welche den jungen Leuten bei der Initiation eingeschärft werden, bestehen nach Howitts Angaben im folgenden: 1. Auf die alten Leute zu hören und ihnen zu gehorchen; 2. alles, was sie haben, mit ihren Freunden zu teilen; 3. mit ihren Freunden friedlich zu leben; 4. mit Mädchen oder verheirateten Frauen keinen Umgang zu pflegen; 5. die Vorschriften der Speiseenthaltung zu be-

obachten, bis sie durch die alten Leute von denselben befreit werden [1].

Der Zusammenhang dieses einfachen aber bedeutsamen Glaubens mit der Moral ist so klar wie möglich. Ebenso bestimmt hebt er sich von dem Seelen- oder Geisterglauben ab. Dieser hat mit Moral nichts zu tun. Die abgeschiedenen Seelen empfangen Opfergaben, das höchste Wesen durchaus nicht. Jene sind einmal, meist unlängst gestorben, das höchste Wesen war immer da, ist niemals gestorben und wird nie sterben. Vor Europäern halten die Australier ihren Glauben, ihre Lehre, vor allem ihre primitiven Mysterien ängstlich geheim. Es ist Howitt nur mit Mühe gelungen, in dieselben eingeweiht zu werden. Die Australier fürchten nicht ohne Grund den moralisch degenerierenden Einfluß der Europäer auf ihre Jugend und halten darum nur um so mehr auf ihre Bora. Daß sie diesen Glauben und diese Einrichtungen europäischen Einflüssen verdanken, ist vollständig ausgeschlossen. Eine Verehrung längst verstorbener hervorragender Ahnen, einen Heroendienst kennen die Australier ebensowenig wie einen entwickelten Polytheismus, als dessen Gipfel man das höchste Wesen in Anspruch nehmen könnte. Spuren einer einstmaligen höheren Kultur, als deren Überrest sich dieser Glaube ansehen ließe, existieren nicht.

Die Andamanesen, welche man früher auch öfters als ganz religionslos geschildert hat, sind uns jetzt durch die eingehenden Forschungen des Engländers Man besser bekannt. Er lernte ihre Sprache kennen und lebte 11 Jahre unter ihnen, während frühere Beobachter nur zu sehr flüchtigen Wahrnehmungen Gelegenheit hatten, da sich diese Inselbewohner die Fremden energisch vom Leibe hielten, was sich erst ganz neuerdings durch die Anstrengungen der Engländer geändert hat. Darin liegt auch mit eine Gewähr dafür, daß hier von auswärtigen Einflüssen nicht die Rede sein kann. Die Bewohner der Andamanen zeigen nun neben dem typischen Seelen- und Geisterglauben den ebenso typischen Glauben an ein höchstes Wesen, einen Gott, welchen

[1] Vgl. Lang a. a. O., S. 175—182.

sie Puluga nennen. Er ist wie Feuer[1], aber unsichtbar. Er ist nie geboren worden und ist unsterblich. Durch ihn sind alle Dinge geschaffen, außer den Mächten des Bösen. Er kennt sogar die Gedanken des Herzens. Er wird erzürnt durch Sünde oder Unrechttun (yubda), insbesondere durch Unwahrheit, Diebstahl, gröblichen Angriff, Mord, Ehebruch, schlechtes Schneiden des Fleisches und Brennen von Wachs, — das letztere als Verbrechen der Zauberei. Er ist mitleidig gegen die, welche in Schmerz und Elend sind und würdigt sie bisweilen seines Trostes. Er ist Richter über die Seelen, und die Furcht vor künftiger Strafe soll in gewisser Ausdehnung die Handlungsweise der Leute in diesem Leben beeinflussen. Ahnenverehrung ist hier nicht vorhanden und Spuren eines einstmaligen Einflusses seitens christlicher Missionare lassen sich nach Mans Mitteilungen nicht entdecken[2].

Der Nachweis eines auffallend reinen und kräftigen Glaubens an ein höchstes gutes Wesen bei den Andamanesen ist um so wichtiger und bedeutungsvoller, als dieses Volk zu den sog. Pygmäenvölkern gehört, von denen P. Wilhelm Schmidt neuerdings den ganz überzeugenden Beweis geliefert hat, daß sie zu den allerprimitivsten Menschenstämmen gehören, die wir überhaupt kennen. Zu diesen Völkern gehören aber auch die Semang auf der Halbinsel Malakka und auch bei ihnen finden wir denselben Glauben in großer Reinheit und Deutlichkeit. Sein Name ist Kari oder Kare. Er schuf alle Dinge, ließ die Menschen durch ein untergeordnetes Wesen (Ple) schaffen und gab ihnen dann die Seelen. Kari weiß alles Böse, was die Menschen tun und zürnt darüber, zeigt aber auch oft Mitleid mit den Menschen. Er ist der höchste Richter der Seelen, ist Herr über Leben und Tod. Wenn er zürnt, sendet er den Blitz oder andere Strafen usw. Neben diesem Glauben sind Animismus

---

[1] Ähnlich erscheint auch dem vedischen Sänger Vasishṭha das Antlitz des Varuṇa wie Feuer (RV. 7, 88, 2). Ich erinnere auch an Jehovas Erscheinung im feurigen Busch u. dgl. m.

[2] Lang a. a. O., S. 194. 195. Vgl. jetzt namentlich das wertvolle Buch von P. Wilhelm Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910, S. 193—219.

und Ahnendienst kaum vorhanden, spielen jedenfalls eine ganz untergeordnete Rolle. Ähnliches gilt aber auch von den Pygmäenstämmen in Zentralafrika, über die Le Roy und andere berichten. Die Bonipygmäen in Ostafrika verehren Waka, der der Herr ist über alles. Die Ajongo in Westafrika (Gabun) verehren ein höchstes Wesen, das sie Nzambi nennen. Er ist der Herr über alles, hat alles gemacht und geordnet, läßt die Menschen leben und sterben und bestimmt ihr Schicksal nach dem Tode, je nachdem sie gut oder böse gewesen sind. Vor ihm sind wir alle klein. Die Watwa in Urundi wissen von einem höchsten Geist, den sie Indagarra nennen. Er richtet die Menschen nach dem Tode. Die Guten gehen nach oben, wo es ihnen sehr gut geht; die Schlechten nach unten, wo sie es sehr schlecht haben. So berichtet P. van der Burgt. Die Stellung, welche Cagn bei den Buschmännern einnimmt, nähert sich zum mindesten sehr der eines höchsten guten Wesens. Die Identifizierung dieses Cagn mit der Mantisheuschrecke bei Dr. Bleek erscheint nach W. Schmidts Darlegungen als sehr fragwürdig. Gerade das Zeugnis der Pygmäenstämme, dieser primitivsten Menschen, fällt für das hohe Alter des Glaubens an ein höchstes gutes, schöpferisches, über Gut und Böse richtendes Wesen schwer ins Gewicht [1].

Die Dinkas des oberen Nil, die Sir Samuel Baker so leichtfertig für religionslos erklärt hatte, kennen ein höchstes Wesen, das sie Dendid nennen. Er ist der Schöpfer aller Dinge und wird als solcher in alten Liedern besungen. Er ist durch und durch gut, sein ganzes Wesen besteht in Güte und Wohlwollen. Daher kann er nichts Übles tun, obgleich er allmächtig genannt wird. Weil er so gut ist, wird er nicht gefürchtet und man richtet keine Gebete an ihn. Russegger vergleicht daher die Dinkas und alle benachbarten Völker, die einen ähnlichen Glauben haben, den modernen Deisten, da sie ebenso weit entfernt wären vom Atheismus wie von einem Kultus [2]! Von

[1] Vgl. P. Wilhelm Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910, S. 219—250.

[2] Vgl. Lang a. a. O., S. 211. 212.

ägyptischem Einfluß, den man gleich hat vermuten wollen, ist keine Spur zu entdecken. Der Glaube dieser Völker hat mit der ägyptischen Religion tatsächlich gar keine Ähnlichkeit.

Die Yao im Südosten von Zentralafrika haben einen ähnlichen Glauben. Ihr Mtanga (auch Mulungu genannt, oder Msimu der große Geist) ist ein uranfängliches Wesen, das die Berge und Ströme geschaffen. Es war da vor den Menschen; ist dem Tode nicht unterworfen, der später in die Welt gekommen; ist gütig und wohltätig; wird nicht durch Opfer geehrt. Gleichwohl steht es im Hintergrunde der Religion, während der Vordergrund von dem Seelen- und Geisterkult eingenommen wird. Hier ist Ahnenverehrung entwickelt, aber jenes Wesen erweist sich doch deutlich als eine ganz andere religiöse Konzeption. Über die Mysterien, die es auch hier gibt, wissen wir leider so gut wie nichts [1].

Wir haben die allgemeinen Urteile von Mungo Park und Livingstone über einen ähnlichen Glauben afrikanischer Volksstämme an ein höchstes Wesen bereits angeführt. Aber auch Waitz konstatiert in seiner Anthropologie der Naturvölker (II, S. 167) bezüglich der großen Negerrasse das überraschende Resultat, daß sich bei Stämmen, wo am wenigsten fremder Einfluß angenommen werden kann, ein Glaube findet, der nicht Monotheismus genannt werden könne, aber doch sich in dieser Richtung bewege: der Glaube, resp. auch die Verehrung eines höchsten Wesens als des Schöpfers, dem jedoch — zum Unterschiede von den vielen Geistern — keine Opfer dargebracht werden (vgl. Lang a. a. O., II, S. 218. 219).

Über Nord- und Südguinea hat Wilson schon im Jahre 1856 höchst interessante derartige Nachweise gegeben. Er fand dort ganz allgemein verbreitet den Glauben an ein großes höchstes Wesen, das alle Dinge gemacht hat und sie erhält. Es wird Schöpfer, Erhalter, Wohltäter, der große Freund genannt. Trotz seiner Güte hat dies Wesen die Ausbreitung der bösen Geister in der Welt nicht verhindert und diesen allein ist der Kult

---

[1] Vgl. Lang a. a. O, S. 212—218.

gewidmet. Es hält sich überhaupt einigermaßen zurückgezogen und fern von den Weltläuften. Höchst wichtig aber ist der Zug, daß dieses höchste Wesen über den Eiden wacht und bei den Gottesurteilen angerufen wird, die Verbrecher zu strafen. Darin tritt das Ethische seiner Natur bedeutsam hervor. Wir hören auch von Mysterien, erfahren aber leider nichts Näheres über dieselben. Unter den Namen Anyambia, Anyambi, Anzambi, Nyambi, Nzambi, Anzam, Nyam, Nzam ist dieses Wesen bei den Fans und allen Bantustämmen der Küste bekannt, und auch der Nyankupon der Goldküste, den Major Ellis ohne irgendwelche Anhaltspunkte, ja geradezu den Tatsachen entgegen, auf christlichen Einfluß zurückführen will, gehört nach Andrew Langs sehr wahrscheinlicher Vermutung in dieselbe Reihe. Mohammedanischer Einfluß ist hier ebensowenig nachzuweisen, wie christlicher. Während die Verehrung Allahs durch immerwährende Gebete kräftig charakterisiert ist, empfängt dieses höchste Wesen so gut wie gar keine. Noch viel weniger Opfer, während z. B. dem bösen Bobowissi an der Goldküste sogar Menschen geopfert werden. Es handelt sich um eine zweifellos genuine und im Grunde sehr einfache religiöse Konzeption, das typische höchste Wesen der niederen Rassen, das hier bei schon etwas vorgeschrittener Kultur gegenüber Geisterdienst und Ahnenverehrung schon etwas mehr in den Hintergrund gedrängt ist, als dies z. B. bei den Australiern der Fall ist.

Bei den Fidschi-Insulanern heißt das höchste Wesen Ndengei oder Degei. Es wird in Gestalt einer Schlange gedacht, ist ewig und schöpferisch. Es empfängt weder Verehrung noch Gaben, wird überhaupt vernachlässigt. Doch werden ihm durch zwei seiner Söhne, eine Art vermittelnder Gottheiten, Gebete zuteil[1]. Ein anderes höchstes Wesen findet sich bei dem Bure-Stamm an der Ra-Küste. Es heißt Tui-Laga, der „Herr des Himmels"[2].

In Amerika begegnet uns Ähnliches. Über die Religion der Eingeborenen von Virginia haben wir schon aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts Nachrichten. Sie verehrten neben

[1] Vgl. Lang a. a. O., S. 211. 212. [2] Vgl. Lang a. a. O., S. 212—218.

dem bösen Oki oder Okeus einen großen guten Gott, der die Welt regiert, der die Sonne scheinen läßt, der den Mond und die Sterne geschaffen hat. Sie nennen ihn Ahone. Während aber dem bösen Okeus, wie dem Bobowissi in Afrika, blutige Opfer gebracht werden, beansprucht der gute und friedliche Gott nichts derartiges. Er bedarf keiner Opfer und erhält sie auch nicht. Der böse Okeus aber hat hier die Sünder zu bestrafen, wie es der Satan des christlichen Glaubens in der Hölle tut [1].

Die Pawnee-Indianer in Nebraska verehren als höchstes Wesen den Tira-wa, den Geist-Vater. Tira-wa hat die Pawnees geschaffen. Er ist die Macht oben, die das All bewegt und alle Dinge überwacht. Er verabscheut den Diebstahl, lobt die Tapferkeit. Er bestraft die Bösen durch Vernichtung, während die Guten bei ihm in seiner himmlischen Behausung wohnen sollen. Er ist allmächtig und heißt auch Atius takawa „unser Vater an allen Orten". Es werden Gebete an ihn gerichtet und er empfängt auch bei seltenen feierlichen Gelegenheiten ein Stück Rotwild, einen Büffel und Korn. Nur dieser letztere Zug scheint eine spätere Übertragung aus dem Gebiete der Geisterversöhnung, des Seelenkults, wie das bei etwas mehr vorgeschrittener Kultur öfters vorkommt. Die Bezeichnung Tira-wa „Geist-Vater" deutet in die gleiche Richtung. Bei diesem Volke findet sich schon eine angesehene Priesterschaft entwickelt (vgl. Lang a. a. O., S. 233—236).

Die Schwarzfuß-Indianer glauben an einen Schöpfer, den sie Napi nennen, d. h. der alte Mann. Er ist ein uranfängliches Wesen, ein unsterblicher Mann, der da war, bevor der Tod in die Welt kam. Er schuf alle Dinge. Mann und Weib machte er aus Ton, gab den Menschen auch das Feuer, lehrte sie mancherlei und schärfte ihnen die Pflicht des Gebetes ein. Das Unglück der Indianer ist eine Folge ihres Ungehorsams gegen Napis Gebote. Neben ihm wird auch die Sonne hoch verehrt. Einige wollen sogar Napi mit der Sonne identifizieren, doch ist das nicht wahrscheinlich, da sie beide getrennt angebetet werden. An beide werden täglich Gebete gerichtet (vgl. Lang a. a. O., S. 236—239).

---

[1] Vgl. Lang a. a. O., S. 231.

Die Indianer von Britisch-Guayana haben den Seelen- und Geisterkult, ohne daß sie an eine ewige Fortdauer der abgeschiedenen Seelen glauben. Sie reden aber auch von dem Alten, dem Alten im Himmelland, unserem Schöpfer, unserem Vater, unserem großen Vater. Es liegt auf der Hand, daß dieser Begriff sich nicht aus dem der nur eine begrenzte Zeit fortlebenden Seelen entwickelt haben kann, daß er selbständigen Ursprungs ist (vgl. Lang a. a. O., S. 203—204).

Bei den Peruanern finden wir die Verehrung eines höchsten schöpferischen Wesens neben der Verehrung der Sonne, ähnlich wie bei den Schwarzfuß-Indianern, nur auf einer unvergleichlich viel höheren Kulturstufe. Ihr Pachacamac ist der Schöpfer und Erhalter der Welt. Der Name bedeutet nach Garcilasso de la Vega „Seele der Welt". Diesem Pachacamac werden keine Tempel gebaut, er erhält keine Opfer, hat keine Riten [1]. Dies alles haben wir dagegen bei dem Sonnendienst, mit dem die Incas so fest verwachsen sind, und in der ebenfalls geübten Ahnenverehrung. Aber Pachacamac erscheint doch als die höchste religiöse Konzeption und er schien Cieza de Leon in seiner erhabenen Größe so ähnlich dem christlichen Gott, daß er meinte, der Teufel müsse an dieser Ähnlichkeit schuld sein, es sei ein Betrug des Satans. Und ein Inca war es, von dem berichtet wird, daß er bei einem Sonnenfeste, scharf in die Sonne schauend, die ketzerischen Worte sprach: die ruhelose Sonne müsse einen anderen Herrn haben, mächtiger als sie selbst. Der Pachacamac ohne Tempel und Opfer, und doch erhabenster Schöpfer, geht augenscheinlich auf die Gestalt des höchsten Wesens zurück, wie wir sie bei so vielen Völkern der untersten Kulturstufe antreffen (vgl. Lang a. a. O., S. 239 f.).

[1] Eine einzige Ausnahme erwähnt Garcilasso, einen Tempel des Pachacamac, der aber nicht von einem Inca erbaut war. Er fand sich bei den Yuncas und dort erhielt P. sogar Menschenopfer. Die Yuncas hatten von diesem Gott der Incas gehört, griffen seinen Namen auf und bauten ihm einen Tempel, ohne von seinem Wesen etwas zu verstehen. Es ist ein Fall der Übertragung aus dem Gebiete des Seelenkultus in das Gebiet des höchsten Wesens, hier auf Mißverständnis beruhend (vgl. Lang a. a. O., S. 240).

J. H. Gybbon Spilsbury, der über dreißig Jahre lang die hauptsächlichsten Eingeborenenstämme von Südamerika bereist und studiert hat, stellt es als anerkannte Tatsache hin, daß die Vorstellung eines großen Geistes und Schöpfers aller Dinge unter denselben allgemein verbreitet sei, sowohl unter den mehr oder weniger zivilisierten, wie unter den wilden [1].

Ich muß mich mit dieser kurzen Skizzierung einiger hauptsächlich von Lang und W. Schmidt gegebenen Beispiele begnügen und will nur noch etwas Entsprechendes aus dem von Lang fast gar nicht berührten asiatischen Gebiete anführen.

Leopold von Schrenck, der 1854—56 am Amur hauptsächlich unter den Giljaken lebte und dieselben gründlich kennen lernte, hat uns einige interessante Aufzeichnungen über die religiösen Vorstellungen dieses Naturvolkes hinterlassen. Sie haben eine dunkle, schwache Vorstellung von einem höchsten Wesen, das sie Yzigy nennen oder auch Kingulâtsch, d. h. der Gute, weil ihm „das Attribut des Guten in vollem Maße und ohne alle Beimischung von Bösem zukommt". Es ist aber eine abstrakte, leere Vorstellung, die nicht wirklich in das Leben, in die Gebräuche und Sitten der Giljaken eingreift. Sie haben zwar ein Wort für Beten (mjagratsch), behaupten aber, daß sie nicht beteten. Daneben aber glauben sie sich von allen möglichen bösen, feindlichen Mächten umgeben, denen sie mit schamanistischen Bräuchen, Amuletten, hölzernen Tier- und Menschenfiguren, einem rohen Kultus, zur Abwehr und Fernhaltung derselben, zu begegnen suchen. Schrenck findet darin „einen merkwürdigen, ungeheuren Widerspruch in den religiösen Vorstellungen der Giljaken" und kommt zu dem Schluß: „Es handelt sich überhaupt um zwei voneinander völlig abgetrennte, miteinander in keiner Verbindung stehende und auch historisch verschiedene Vorstellungen" [2]. — Damit hat dieser feine und vorurteilsfreie

[1] Vgl. Transactions of the third International Congress for the History of Religions, Oxford 1908, Vol. I, p. 92.

[2] Vgl. Leopold von Schrenck, Reisen und Forschungen im Amurlande in den Jahren 1854—56, Bd. III, 3. Lief. (die Völker des Amurlandes, St. Petersburg 1895), S. 739—741.

Beobachter zu einer Zeit, wo es die heutigen Kontroversen der Anthropologie noch gar nicht gab, wie ich meine, den Nagel auf den Kopf getroffen. Die Vorstellung der Giljaken von einem höchsten, ganz guten Wesen ist gerade in ihrer Blässe und Leerheit typisch für ein Naturvolk und sie läßt sich als eine religiöse Konzeption erkennen, die mit der Vorstellung von allerlei bösen Geistern und Mächten in der Natur durchaus nicht verwandt und in ihrem Ursprung total von ihr verschieden ist.

In roherer Form findet sich eine doch wohl verwandte Vorstellung bei den Kamtschadalen, wie K. v. Ditmar berichtet, der in den Jahren 1881—85 Kamtschatka erforschte. Ihr Hauptgott Kukh residiert mit seiner Familie auf den Gipfeln hoher Vulkane. Er und die Seinigen leben in ewiger Abgeschiedenheit und Machtlosigkeit, werden daher wenig beachtet, ja sogar verlacht und verspottet, weil sie das Land so unpraktisch erschaffen hätten, mit seinen hohen Bergen, Eis und Schnee. Dagegen wird der böse Dämon Ssossetschelk sehr energisch berücksichtigt, da er die Menschen fortwährend stören und schädigen kann. Ihm muß man daher opfern und ihn durch Schamanen zu versöhnen suchen [1].

Nicht selten vermischt sich die Vorstellung von dem höchsten Wesen mit der Vorstellung von dem Himmel, seinem Wohnsitz. Typisch dafür ist der Glaube der Annamiten im Tal von Nguon-Son, der von L. Cadière geschildert ist. Sie haben den Seelenkult und die Verehrung gütiger Genien, welche die Dörfer beschützen. Sie haben aber auch die Vorstellung von dem Himmel, Tròi, welche sich im Bewußtsein und in der Sprache der Annamiten verworren abzeichnet als entsprechend einem mehr oder weniger persönlichen Wesen, das die Welt regiert und über die menschlichen Handlungen Richter ist [2].

---

[1] Vgl. Karl von Ditmar, Reisen und Aufenthalt in Kamtschatka in den Jahren 1851—55, T. I, S. 409 (St. Petersburg 1890).

[2] „L'idée du Ciel, Tròi, qui se dessine confusément dans la conscience et dans la langue des Annamites comme correspondant à une entité plus ou moins personnelle, dirigeant le monde et juge des actions humaines." L. Cadière, Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguon-Son

Ebenso vermischt sich bei den Chinesen die Vorstellung von dem Himmel mit der Vorstellung von dem Himmelsherrn oder Himmelskaiser, der ohne Zweifel dem höchsten Wesen der primitiven Völker entspricht. Ähnliches ist öfters vorgekommen (und wird uns späterhin noch mehr beschäftigen). — Eine Entwicklung in anderer Richtung ist es, wenn das zunächst unbestimmt, nur als groß, gut, mächtig gefaßte höchste Wesen durch Übertragung vom Seelenglauben her zum „großen Geiste" wird, wie ihn z. B. viele Indianerstämme verehren. Die Zurückführung dieses letzteren auf europäischen Einfluß ist doktrinäre Konstruktion.

Der Glaube der primitiven Völker an ein höchstes Wesen, der sich weder aus der Naturverehrung noch aus dem Seelenkult ableiten läßt, stellt offensichtlich eine ganz besondere, selbständige, hochwichtige religiöse Konzeption dar. Wir entdecken hier eine dritte mächtige Wurzel der Religion. Die Grundvorstellung ist die eines höchsten, durchaus guten, mächtigen Wesens, das in seiner Natur — ob geistleiblich oder geistig — zunächst unbestimmt bleibt; doch war es immer da, ist nie gestorben und wird auch nie sterben, kann also nicht die Seele eines abgeschiedenen Menschen sein. Dies höchste Wesen wird zugleich vielfach als Schöpfer der Welt gedacht, Schöpfer der Menschen und ihr Freund, ihr Vater. Es findet sich ferner gerade bei Völkern auf der allerniedrigsten Kulturstufe, wie den Australiern, Feuerländern, Andamanesen, die Vorstellung, daß dieses höchste gute Wesen auch von den Menschen ein entsprechendes, gutes, moralisches Verhalten fordere, daß es die Handlungen der Menschen überwache, alles sehe und wisse, das Gute belohne, das Böse bestrafe usw. Diese Vorstellung erscheint bei anderen Völkern wie den Giljaken und manchen afrikanischen Stämmen so abgeschwächt und abgeblaßt, daß eigentlich nur noch die Vorstellung der reinen Güte jenes höchsten Wesens übrigbleibt, an welcher freilich durchweg und überall festgehalten wird. Es kann das höchste Wesen aber, als untätig und machtlos neben

(Annam) im Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Tome 1er, No. 2, Avril 1901 (Hanoi 1901).

den mächtigen und gefährlichen bösen Geistern angesehen, bei rohen Völkern geradezu zum Spott werden, wie z. B. bei den Kamtschadalen. Es ist aber auch eine Entwicklung in anderen Richtungen möglich. Die Vorstellung des höchsten Wesens kann der inzwischen entwickelten Vorstellung von Seelen und Geistern ohne Körper angeähnlicht werden, es kann zum großen Geiste werden, und diese Entwicklung ist sogar die Regel bei vorschreitender Kultur. Sie ist um so natürlicher, als ja das höchste Wesen groß und mächtig gedacht, aber doch den Blicken der Menschen nicht sichtbar ist. Es werden dann oft auch die im Seelen- und Geisterkult entwickelten Spenden von blutigen und unblutigen Opfern auf dasselbe übertragen. Dieser große Geist kann aber, da er doch Schöpfer und also Vater der Welt und der Menschen ist, auch geradezu als Urvater des Menschengeschlechts, als der erste Vorfahr, der älteste Ahne gefaßt werden, namentlich dort, wo sich eine eigentliche Ahnenverehrung entwickelt hat. Wo man gute und mächtige, hilfreiche Geister abgeschiedener Menschen verehrte, konnte, ja mußte der durchaus und rein gute, höchste, der große Geist naturgemäß an ihre Spitze treten. So ist wohl der Unkulunkulu der Zulus zu fassen.

Die Vorstellung des höchsten Wesens kann aber auch mit dem Himmel in Zusammenhang gebracht werden und dadurch mit noch einer anderen Wurzel der Religion, der Naturanschauung und Naturverehrung verwachsen. Der Himmel, die höchste, erhabenste, herrlichste Stätte, die sich der menschlichen Wahrnehmung darbietet, wird naturgemäß als Wohnsitz des höchsten Wesens gefaßt und kann, da die Naturanschauung mächtig und groß ist, dann geradezu mit diesem höchsten Wesen zusammenwachsen oder doch wenigstens nicht mehr klar von ihm gesondert werden, wie das bei Annamiten und Chinesen und noch vielen anderen Völkern, ja auch bei den Ariern — setze ich vorausgreifend hinzu — der Fall ist.

Denkt man sich nun das höchste, gute, schöpferische Wesen als großen Geist, den man mit Opfer und Gebet ehren muß, als Vater der Welt und des Menschengeschlechts, im Himmel wohnend oder gar geradezu „Himmel" genannt,

mit ihm quasi-identifiziert, dann sind in dieser einen Vorstellung alle drei Wurzeln der Religion, Naturverehrung, Geisterkult und Glaube an ein höchstes gutes Wesen, zusammengewachsen und es läßt sich begreifen, daß dieselbe eben darum besonders stark und siegreich sein muß. Dieses Ziel der Entwicklung sehen wir in der Tat an manchen Punkten der Erde erreicht.

Doch wir wollen für jetzt noch einmal zurückgreifen auf den Anfang, auf den Ursprung der eben kennen gelernten dritten großen Wurzel der Religion, die Vorstellung von dem höchsten Wesen. Wie können wir uns die uranfängliche Entstehung einer solchen Vorstellung denken?

Vor allem müssen wir festhalten, daß das höchste Wesen als durchgehenden Hauptzug seines Charakters bei allen primitiven Völkern denjenigen der reinen Güte aufweist, — daß es Güte, Wohlwollen, Freundlichkeit, Reinheit, Selbstverleugnung, Liebe will und vertritt. Welche Variationen sich sonst auch finden mögen, dieser Kern seiner Natur ist überall als solcher erkennbar. Von ihm müssen wir daher ausgehen. Wir finden ferner gerade bei den allerprimitivsten Völkern, wie den Australiern, Andamanesen, Feuerländern u. a., den festen Glauben, daß die Gebote der Moral den Willen dieses höchsten Wesens darstellen, seine Gebote und Forderungen sind. Bei anderen Völkern ist dieser Glaube sehr abgeblaßt, doch bezeugt die Tatsache der weithin verbreiteten Gottesurteile, daß an eine höhere Macht geglaubt wird, welche die Guten und Unschuldigen beschützt, die Bösen der Strafe überliefert. Endlich wird bei vielen Völkern das höchste Wesen zugleich auch als Schöpfer der Welt und der Menschen gefaßt.

Doch wie kam der Urmensch zu diesem Glauben, der so ganz und gar den landläufigen Theorien widerspricht, nach welchen Moral und Religion ursprünglich nichts miteinander zu schaffen haben?

Aus dem Tierreich waren die Untermenschen emporgestiegen. Tief und fest aber ruhen im Tierreich schon die Wurzeln der

Ethik, als Instinkt der Liebe, der gegenseitigen Hilfe [1], der Unterordnung unter gemeinsame Zwecke, als Instinkt der Selbstverleugnung, der Selbstaufopferung des Individuums im Interesse der Gattung. Der übermächtige Fortpflanzungstrieb läßt das Individuum im gegebenen Falle unweigerlich in den Tod gehen. Es stirbt, um sein Geschlecht zu erhalten, wenn auch dessen nicht bewußt. Der Instinkt der Mutterliebe läßt das Muttertier sich für seine Jungen opfern. Der Vogel fliegt in sein brennendes Nest, um noch sterbend mit seinen Flügeln die sterbenden Jungen zu decken. Die angegriffenen Ameisen retten nicht sich, sondern die junge Brut ihres Stammes, die sie nicht einmal selbst erzeugt haben. Die Mitglieder tierischer Gemeinschaften verteidigen todesmutig, selbstaufopfernd ihre Herde, ihren Stamm, ihren Staat, ihre gemeinsame Wohnstätte. Wir sehen sie den gemeinsamen Besitz friedlich und gerecht untereinander verteilen. Selbst eine geregelte Verteilung des Geschlechtslebens findet sich bei manchen Tieren und viele müssen im Interesse der Gattung auf die sexuellen Freuden verzichten. Neben dem roh-egoistischen Triebe der Selbsterhaltung, sogar auf Kosten anderer, steht dieser mächtige Trieb der Selbstaufopferung im Interesse anderer, im Interesse der Gattung, der altruistische Trieb, als eine ebenso sichere Tatsache unerschütterlich fest, schon für das Tierreich. Wo dieser Trieb herstammt, haben wir hier nicht zu untersuchen doch daß er da ist und mächtig waltet, steht zweifellos fest.

Wenn nun jene Untermenschen, aus tierischer Dumpfheit zum Denken erwachend, diesen Trieb an sich und anderen wahrnahmen, wenn sie dessen innewurden, wie sehr derselbe dem Interesse des Individuums widerstreitet, und wenn sie ihn dennoch mit der ganzen Macht eines noch tierischen Instinktes in ihrem Innern wirken fühlten, da mochten sie sich wohl wundern, da mochten sie fragen: Warum tun wir so? warum müssen wir so tun? Und die einfache Antwort, die sie sich gaben und geben mußten, da kein äußerer Zwang sich entdecken ließ, war diese:

---

[1] Vgl. ein reiches Material über diesen Gegenstand in dem Buche von Peter Kropotkin, Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung (deutsch von Gustav Landauer), Leipzig 1904. (Das Original ist englisch: Mutual aid).

Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der da will, daß wir so handeln! Er ist nicht zu sehen, doch es muß ein Großer, ein Mächtiger sein, der Größte und Höchste, da alle seinem Willen folgen müssen, auch ohne ihn zu sehen oder zu hören. Und wenn sie, die Welt und sich selber betrachtend, den ebenso einfachen Gedanken faßten: Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der das alles gemacht hat! Die Sonne mit ihrer wohltuenden Wärme, den Wald mit seinen Früchten und Tieren, den Strom mit seinen Fischen usw. — auch dieser darum der Größte, der Mächtigste, der Höchste, und gut und freundlich, weil er so viel Gutes für uns gemacht hat — da lag der Gedanke nahe: Der Eine, der dies alles gemacht hat, der Höchste, der Gute, der ist es auch, nach dessen Willen wir so und so handeln müssen: den Alten gehorchen, mit den Freunden teilen, sie nicht verletzen, die Unsrigen tapfer verteidigen usw. Das war das höchste, gute Wesen, der Urquell des guten, selbstverleugnenden Handelns, der Wächter über das Tun der Menschen. Als unsere Ahnen, vielleicht in langsam vorschreitender Entwicklung, vielleicht plötzlich erleuchtet durch Geistesblitze höher beanlagter, vorgeschrittener Individuen, diesen Gedanken des einen, höchsten, guten, das Gute wollenden und fordernden Wesens faßten, das war die große Geburtsstunde der Menschheit als Menschheit, die eigentliche Geburtsstunde der Religion, und mit eins auch die der Moral im menschlichen Verstande des Wortes.

ANHANG.

In den Transactions of the third International Congress for the History of Religion, der zu Oxford i. J. 1908 abgehalten wurde, finden wir Vol. I S. 21—32 die Rede abgedruckt, welche E. S. Hartland, als Präsident der Sektion für Religionen einer niederen Kulturstufe, bei Eröffnung der Sitzungen gehalten hat. In dieser Rede kommt Hartland auch auf die Frage nach dem Glauben an ein höchstes Wesen bei den primitiven Völkern zu sprechen. Er hebt hervor, daß die Mitteilungen der verschiedenen Beobachter über diesen Punkt vielfach voneinander abweichen, und spricht seine eigene Meinung dahin aus, daß das religiöse Denken der primitiven Völker zu vage und unbestimmt sei, um einen solchen Glauben wahrscheinlich zu machen. Ja, „it exhibits a condition of mind incompatible with the

existence of a relatively Supreme Being as a savage dogma, but holding in solution possibilities, which an elevation of culture may precipitate in more or less definite and systematic form" (a. a. O. p. 27).

Nach Hartlands Ansicht sah sich der primitive Mensch von Kräften und Erscheinungen umgeben, die er als Persönlichkeiten faßte, oder auch in allgemeiner und unbestimmter Form als Kräfte oder potentialities — wie H. sich ausdrückt —, welche letztere Anschauung er durch den Hinweis auf die bekannten Begriffe des orenda bei den Irokesen, des wakan bei den Sioux, manitowi bei den Algonkins näher erläutert. Die Möglichkeit, daß aus diesen, von dem primitiven Menschen geglaubten Persönlichkeiten oder Kräften mit der Zeit sich eine als besonders wichtig in den Vordergrund stellte und die andern mehr und mehr überragte, will er nicht in Abrede stellen: „It might thus develop into a Bunjil or a Puluga. But our information does not at present enable us to assert that this was by any means the invariable course of human thought" (a. a. O. p. 32).

In dieser Auseinandersetzung ist der wichtigste Punkt, der das höchste gute Wesen charakterisiert, überhaupt unerwähnt geblieben. Das ist sein ethischer Kern, den ich oben zu beleuchten gesucht habe und weiter unten noch mehr beleuchten werde. Es handelt sich bei diesem Glauben überhaupt nicht um ein bloß relativ stärkeres Hervortreten einer geglaubten übernatürlichen Person oder Macht, sondern um eine qualitativ ganz andere Vorstellung, die — wie ich zu zeigen gesucht habe — einer spezifisch verschiedenen Wurzel der Religion entstammt. Dies ist der springende Punkt, der Hartland entgangen zu sein scheint.

Die ganze Frage nach dem so überaus wichtigen Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den primitiven Völkern ist neuerdings eingehend, im Anschluß an Andrew Langs Forschungen, mit vollster Beherrschung des ethnologischen Materials, untersucht worden, von P. Wilhelm Schmidt in seinem Buche „Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie, I. historisch-kritischer Teil, Münster i. W. 1912". Andrew Langs Aufstellungen werden hier genau geprüft und mit sehr gewichtigen Gründen unterstützt. Schon vorher hatte P. Wilhelm Schmidt, wie bereits erwähnt, durch sein Buch über die Pygmäen den Nachweis geliefert, daß gerade bei den primitivsten Menschenstämmen der Glaube an ein höchstes gutes schöpferisches Wesen in sehr einfacher, aber auch durchaus klarer Form vorhanden ist. Bei andern Primitiven, die in der Entwicklung schon weiter fortgeschritten sind, ist derselbe ebenfalls vorhanden, wenn auch vielfach verdunkelt, entstellt oder verblaßt; bei andern solchen ist er ganz verloren oder doch nicht beobachtet. In den Anfangsstadien menschlicher Kulturentwicklung ist der Glaube jedenfalls vielfach nachgewiesen.

Es muß, wie ich meine, überhaupt mit dem Vorurteil gebrochen werden, daß einfache, große, folgenreiche Erkenntnisse nicht schon auf frühen und

frühesten Kulturstufen der Menschheit erfaßt werden können. Wem es auffallend ist, daß der Glaube an ein höchstes gutes Wesen schon bei primitiven und primitivsten Menschen sich findet, den möchte ich unter andrem an die merkwürdige Tatsache erinnern, daß die tiefsten philosophischen Erkenntnisse der Inder, rein intuitiv gewonnen, fast am Anfang der indischen Kulturentwicklung schon fertig dastehen, in den ältesten Upanishaden, welche etwa zwischen 1000—800 Jahre vor Chr. entstanden, von dem ältesten Denkmal indischer Kultur, dem Rigveda, noch nicht weit entfernt sind und mit einigen grundlegenden Gedanken, wie Deussen klar gezeigt hat, bis in den Rigveda zurückreichen. Die ganze darauf folgende, mehrtausendjährige Kulturentwicklung der Inder, so groß und reich dieselbe auch ist, reich auch gerade auf philosophischem Gebiete, hat doch nichts aufzuweisen, was den großen grundlegenden Ideen jener Upanishaden gleichkäme oder gar sie überböte. Einfache, große, ja geniale Erkenntnisse sind — das lernen wir deutlich daraus — schon in sehr frühen Stadien der Kulturentwicklung sehr wohl möglich. Das Wunder des Menschengeistes besteht bereits am Anfang der Menschheitsentwicklung.

Auch die Kunst bietet interessante Analogien. Am Anfang der griechischen Literaturgeschichte stehen Ilias und Odyssee, die unerreichbar vollendetsten Epen aller Zeiten und aller Völker, — geschaffen in einer Zeit, wo die Griechen überhaupt noch nicht in das Licht der Geschichte getreten waren, — einer Zeit, die unmittelbar auf die sogenannte Prähistorie folgt. Die ganze Genialität des Griechenvolkes tritt uns schon in den homerischen Epen entgegen, die in ihrer Art durch keinerlei Kulturleistung der folgenden Jahrhunderte übertroffen werden, so groß und bedeutend diese im übrigen zweifellos sind. Das Wunder des Griechengeistes sehen wir in seiner ganzen Größe schon im Homer vor uns, das Wunder des Indergeistes im Rigveda und in den Upanishaden, das Wunder des Menschengeistes in dem großen Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei primitiven und primitivsten Völkern.

Und gehen wir noch weit über Homer zurück. Es müssen durchaus geniale Kräfte des Menschengeistes gewesen sein, die in ganz altersgrauer, prähistorischer Zeit den Mythus, oder richtiger jene Summe von Mythen geschaffen haben, welche dann durch Jahrtausende hindurch bis auf den heutigen Tag ein Gegenstand der Bewunderung und eine unversiegbar fruchtbare Quelle immer neuer dichterischer und bildnerischer Schöpfungen gewesen sind; jene uralten Mythen, aus denen noch ein Richard Wagner seine wunderbaren Dramen aufzubauen vermochte. Es liegt nicht der geringste Grund vor, warum nicht ebenso auch religiöse Genies der Urzeit den gewiß fundamental wichtigen, aber gewiß auch höchst einfachen Glauben an ein höchstes gutes schöpferisches Wesen fassen konnten, für dessen Existenz in den Anfangsstadien der Menschheitsentwicklung so viele, klare und kaum zu widerlegende Tatsachen sprechen.

DIE DREIFACHE WURZEL DER RELIGION.

WIR haben den Glauben an ein höchstes, gutes, das Gute forderndes, schöpferisches Wesen als die dritte große Wurzel der Religion kennen gelernt. Wie er entstanden, wie er entsprungen, das wollen wir nicht Offenbarung nennen. Das Wort ist gar zu viel mißbraucht, es würde uns ein Heer von Mißverständnissen zuziehen. Es war Erfahrung, innere wie auch äußere Erfahrung, und dazutretend jene Erleuchtung, die wir wieder und wieder im Verlaufe ihrer Entwicklung in der Menschheit aufblitzen sehen, sie vorwärts bringend, sie aufwärts hebend. Dieselbe Erleuchtung, wie sie sich in den großen neuen Gedanken und Schöpfungen der Genies fort und fort betätigt.

Man hat neuerdings, nach Bastians Vorgang, viel von Elementargedanken des Menschengeschlechtes geredet. Der Glaube an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen ist meines Erachtens ein solcher Elementargedanke, ja der vornehmste von ihnen allen. Er hat mit den anderen Elementargedanken auch das gemein, daß er bis auf den heutigen Tag sich immer wieder neu erzeugt, immer wieder neu ersteht. Allen Mächten zum Trotz, die ihn bekämpfen und unterdrücken, lassen innere und äußere Erfahrung und dazutretende Erleuchtung diesen Glauben immer wieder entstehen und sich behaupten.

Naturverehrung und Seelenkult, die beiden zuerst von uns betrachteten Wurzeln der Religion, ruhen, wie wir gesehen haben, auf den großen Tatsachen von Leben und Tod in Natur und Menschenwelt und ziehen aus denselben fort und fort ihre Nahrung. Ein ganz anderes Gebiet ist es, in welchem die dritte, die wichtigste und vornehmste Wurzel der Religion, der Glaube an

ein höchstes, durchaus gutes, über der Moral wachendes Wesen, ihren Ursprung nimmt.

Es war der Blick in das eigene Innere, in die Tiefe des eigenen Wesens, welcher den Menschen zu diesem Glauben gelangen ließ. Er sah und fühlte in sich neben dem egoistischen den altruistischen Trieb, neben dem Triebe der Selbsterhaltung, des individuellen Egoismus, den Trieb zur Erhaltung und Förderung seiner Geschlechtsgenossen, auch mit Aufopferung der eigenen persönlichen Interessen, ja des eigenen Lebens, — beide Triebe oft miteinander streitend, beide mit der ganzen Macht eines dunklen, noch tierischen Instinktes wirkend. Noch erstreckte sich der altruistische Trieb keineswegs auf alle Menschen, geschweige denn auf alle lebenden Wesen, sondern nur auf die Glieder der Familie, die Geschlechts- und Stammesgenossen. Es war wirklich nur Nächstenliebe, aber es war doch schon Liebe, — Liebe, die die eigenen Interessen, ja das eigene Leben den andern zum Opfer zu bringen fähig war. Der egoistische Trieb war dem Menschen unmittelbar verständlich und bedurfte keiner Erklärung, der altruistische dagegen war etwas Seltsames, Wunderbares. Es war nicht der eigene Wille, es mußte der Wille eines höheren, mächtigen Wesens sein, das ihn als Gebot und Gesetz in das Herz des Menschen gepflanzt, oder, wie man nun auch bald annehmen mochte, den Vätern, den Alten verkündigt und eingeschärft hatte. So ist die Moral, die schon im Tierreich wurzelt, der Altruismus, die Nächstenliebe, die schon der Untermensch kannte, der Boden, aus welchem der Glaube an ein höchstes moralisches Wesen, diese mächtige Wurzel der Religion aufsproßte. Wenn Kant die Religion definiert als die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote, so hat er damit mit großer Klarheit und Entschiedenheit den Finger auf diese wichtigste Wurzel der Religion gelegt, ohne daß damit gesagt wäre, daß diejenigen unrecht hätten, welche die Wurzel der Religion in der Naturanschauung und Naturverehrung oder in Seelenglauben und Seelenkult suchen. Alle drei sind mächtige große Wurzeln der Religion, selbständigen Ursprungs, doch sich vielfach verschlingend und zusammenwachsend.

Jene Wahrnehmung der beiden, oft feindlich miteinander streitenden Triebe im Innern des Menschen, des egoistischen und des altruistischen, ist sich gleich geblieben durch die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit, bis auf den heutigen Tag und bildet fort und fort die Quelle derselben Gedanken, desselben Glaubens. Mochte die Nächstenliebe der Urzeit sich erweitern zur allgemeinen Menschenliebe, zur Liebe sogar gegen alle lebenden Wesen, sie blieb im Grunde doch immer dieselbe, nur höher entwickelt. Der Apostel Paulus gibt dem Problem in seiner Weise klaren Ausdruck, wenn er Röm. 7, 22. 23 sagt: „Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte, und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern."

Der Apostel unterscheidet also das Gesetz in den Gliedern von dem Gesetz im Gemüte. Das erste ist das Gesetz der Sünde, das andere das Gesetz Gottes. Die Urmenschen nannten es das Gebot des höchsten Wesens, und das war im Grunde dasselbe. Gut nannten sie, was die Interessen der Familie, der Geschlechts- und Stammesgenossen förderte, böse dasjenige, was diese Interessen schädigte. Dieser Gegensatz des Egoistischen und Altruistischen wirkt und waltet schon im Tierreich. Der Mensch unterscheidet sich nur dadurch vom Tiere und erhob sich dadurch über dasselbe, daß ihm dieser Gegensatz zum vollen Bewußtsein kam und daß er den altruistischen Trieb als den Willen einer außer ihm stehenden höheren Macht, eines höchsten Wesens erkannte und glaubte. Und es war das der Anfang einer gewaltigen Entwicklung.

Das Altruistische, das Gute, die selbstverleugnende Liebe zur Familie, zu den Geschlechts- und Stammesgenossen, war der Wille eines höheren, eines höchsten Wesens. So war es natürlich, daß der Mensch sich dies Wesen selbst als durchaus gut und liebreich dachte, und in der Tat erscheint dies als der durch alle Wandlungen hindurch sich gleichbleibende Zug in der Natur dieses Wesens bei allen Völkern, — der einzige, den man als konstant bezeichnen darf.

Es war aber auch natürlich, daß sich diese Idee mit derjenigen eines Schöpfers verband. Wie der Mensch sich seine Waffen, Kleider, Geräte und Wohnungen macht, so mußte doch auch Einer da sein, der die wärmende Sonne, die nährenden Früchte und Wurzeln, die nützlichen Tiere, das Wasser und Feuer, ja die Menschen selbst gemacht, und dieser Eine mußte sehr gut und freundlich sein, daß er soviel Gutes gemacht hatte. Das mußte dasselbe Wesen sein, das von den Menschen ein gutes, selbstverleugnendes Verhalten forderte. Das viele Schlimme, Schädliche, Gefährliche in der Natur schrieb man anderen, bösen, feindlichen Mächten zu und faßte gewiß zunächst noch nicht den Gedanken eines Schöpfers aller Wesen, Dinge und Kräfte, der dann auch an dem Bösen und Feindlichen schuld sein müßte. Wann dies letztere Problem die Menschen zu beunruhigen begann, wissen wir nicht. Doch ist es wahrscheinlich, daß das höchste gute Wesen zu Anfang nur als der Schöpfer des Guten in der Welt gedacht wurde, ohne daß natürlicherweise dieser Gedanke philosophisch klar in seine Konsequenzen hinein verfolgt wurde.

Das Altruistische, das Gute, die gegenseitige Hilfe, die Liebe zum Nächsten erscheint nach alledem deutlich als das Prinzip, in welchem dieser wichtige Glaube an ein höchstes Wesen wurzelt.

Es zeigt sich aber etwas Wunderbares, wenn wir dies Prinzip der Liebe zusammenhalten mit dem des Lebens und des Todes, in welchem die anderen beiden Wurzeln der Religion als ihrem Mutterboden ruhen. Denn Leben und Tod gehen in der Liebe als eine höhere Einheit auf. Liebe ist Leben und schafft Leben, aber Liebe geht auch in den Tod und treibt in den Tod, um neues Leben zu schaffen, zu zeugen, ein neues, reicheres und schöneres Leben. Dies Gesetz wirkt schon im Tierreich, es wirkt in immer größerer Ausdehnung und in immer geistigeren Formen in der Menschenwelt; es weist noch weiter hinauf, und vorwärts, in höhere Regionen.

Schon die geschlechtliche Liebe offenbart uns dies Phänomen. Für manches Tier ist die Begattung gleichbedeutend mit Tod.

Es liebt, es stirbt, aber das neue Leben ist gesichert. Manch anderes Tier kämpft tapfer und todesmutig um den Preis dieser Liebe. Selbst zarte und scheue Tiere werden kühn und todesverachtend, wenn es diesen Preis gilt. Und unzählige von ihnen sterben auf dem Wege zu diesem Ziel, — sterben für ihre Liebe. Andere sterben, wenn sie ihren monogamisch verbundenen Gatten verloren haben, — auch sie müssen sterben, weil sie lieben. Und im Menschengeschlechte wissen die Dichter keinen höheren Preis zu singen, als die Liebe von Mann und Weib, die dem Tode furchtlos ins Auge schaut; die Liebe, die gern das Leben opfert, die freudig, ja triumphierend in den Tod geht. Es ist dieselbe Liebe, die Nanna mit Baldur sich verbrennen läßt, die Brünhild zwingt, sich jauchzend in Siegfrieds Scheiterhaufen zu stürzen. Mag es dem kalten, nüchternen Verstande zwecklos und töricht erscheinen, wir fühlen uns dennoch von erhabenster Rührung ergriffen, weil wir sehen und fühlen, daß hier ein Höheres, ein Höchstes, ein Herrliches wirkt, neben dem der Verstand nur als ein ärmlicher Geselle dasteht. Und auch dort, wo es nicht um physisches Sterben sich handelt, offenbart sich hundert- und tausendmal dasselbe Phänomen. Die große Liebe von Mann und Weib besteht ja in der freudigen vollen Hingabe und Aufopferung der Persönlichkeit, und es spielt sich bei solcher Liebe oft auf geistigem Gebiete ein vielfach erneutes, ein hundert- und tausendfaches Sterben ab, das nicht minder schwer und bitter ist, als der physische Tod, das aber auch ein freudiges, triumphierendes Sterben sein kann, wenn echte Liebe dazu führt und zwingt. Von dieser großen, herrlichen Liebe dürfen wir in Dichterworten sagen:

> Lieb' ist Leben, Lieb' ist Tod,
> Lieb' ist himmlisch Morgenrot;
> Lieb' ist Lust und Schmerz zugleich,
> Lieb' ist Tod und Himmelreich;
> In der Lieb' sich hinzugeben,
> Sterben heißt's und selig leben.

In prosaische Formel gefaßt aber können wir den Satz aufstellen: Liebe ist die höhere Einheit von Leben und Tod.

Und was von der geschlechtlichen Liebe schon gilt, deren Preis doch noch mit physischer Wonne verknüpft ist, das muß erst recht von einer noch höheren, reineren, selbstloseren, geistiger gearteten Liebe gelten: von der selbstverleugnenden Mutterliebe, der Liebe der Eltern zu den Kindern; von der tapferen, todesmutigen Liebe, die im Kampf für Familie, Stamm und Geschlecht sterben läßt; von dem großen Mitleid, der Barmherzigkeit, die sich hingibt und opfert für das Elend des anderen. Immer wieder heißt es: Lieben, Leben und Sterben, — Liebe schafft Leben, Liebe lehrt sterben, sie sind Eins in einem höheren Sinne[1].

In dem wunderbaren Dreiklang Liebe, Leben und Tod — Liebe, Tod und Leben — liegt das höchste und das tiefste Geheimnis der Weltentwicklung verborgen. Und diese drei sind es, aus denen die drei großen Wurzeln der Religion erwachsen! Wahrlich, wunderbar und des Nachdenkens wert!

Die Liebe aber ist die größeste unter ihnen — möchte man auch hier noch mit dem Apostel hinzusetzen.

Diejenigen aber, welche vom religiösen Standpunkt aus daran Anstoß nehmen möchten, daß ich hier die Menschheit und ihre Religion allzu nah an das Tierreich gerückt habe, ja die Wurzeln der Religion und Moral bis ins Tierreich hinunter verfolgt habe, möchte ich noch einmal auf den Apostel Paulus weisen, der im achten Kapitel des Römerbriefes auch die Kreatur, d. i. die Tierwelt, in die zu Gott aufstrebende Weltentwicklung mit hineinzieht. Nachdem er im siebenten Kapitel die vorhin zitierten Worte von dem Gesetz der Sünde in unseren Gliedern und dem Gesetz Gottes in unserem Gemüte gesprochen, redet er im achten mit begeisterten Worten davon, daß wir Gottes Kinder und Erben, Miterben Christi sind und daß dieser Zeit Leiden nicht wert sind der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbaret werden, und fährt dann — merkwürdig genug — fort: V. 19—23: Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Sintemal die Kreatur unterworfen

[1] Die Liebe „wärmt und leuchtet nicht nur zum Leben, sondern sie brennt auch zu Tode", sagt ein geistreicher schwedischer Schriftsteller, Troels-Lund (Himmelsbild und Weltanschauung S. 148).

ist der Eitelkeit, ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung. Denn auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens, zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns, und ängstet sich noch immerdar. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlinge, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft, und warten auf unseres Leibes Erlösung.

Aus den großen Phänomenen Leben, Tod und Liebe erwachsen, sehen wir die drei Wurzeln der Religion, Naturverehrung, Seelenkult und Glaube an ein höchstes, gutes Wesen, überall auf der Erde nebeneinander und miteinander sich entwickeln und wirken, sehen sie sich in mannigfaltigster Weise verbinden, sich verschlingen, assimilieren, verwachsen und auf solchem Wege die verschiedenartigsten Gebilde, seltsame, wunderliche und schreckende, aber auch große, schöne und herrliche entstehen lassen. Geschichte und Gegenwart zeugen davon. Offene Augen müssen es sehen.

Ich zweifle nicht daran, daß bei gehöriger Kenntnis diese drei Wurzeln der Religion sich bei allen Völkern der Erde nachweisen lassen werden. Doch liegt das nicht immer deutlich zutage Die Art, wie sie sich verbinden, wie sie wuchern und wachsen, ist sehr verschieden. Es kann die eine oder die andere vorwiegen und so stark sich vordrängen, daß eine andere in den Hintergrund geschoben oder fast verdeckt und verschwunden scheint. Aber sie drängt sich dann oft im Laufe der Zeit wieder hervor und macht sich energisch geltend. Bisweilen auch sind sie alle drei recht harmonisch gleichmäßig nebeneinander entwickelt. Da gibt es gar mancherlei Variationen und gerade das Spiel dieser Kräfte auf so bedeutendem Felde gegeneinander zu beobachten und in seinem geschichtlichen Verlauf zu verfolgen, ist von ganz eigenem, fesselndem Reize.

Die als Erfahrungstatsache nachweisbare und in den allgemeinsten Zügen hier bereits aufgezeigte Dreifältigkeit der Religionswurzeln muß, wie ihre Allgemeinheit, ihre Verbreitung über den ganzen Erdball lehrt, tief in dem Wesen des Menschen begründet sein.

Dieses Wesen ist längst als ein dreifach zusammengesetztes erkannt, als sinnliches, geistiges und sittliches. Sehen wir daraufhin die drei Wurzeln der Religion an, so entspricht offenbar die Naturverehrung dem sinnlichen, der Seelen- und Geisterkult dem geistigen, der Glaube an ein höchstes gutes und das Gute forderndes Wesen dem sittlichen Teile der Menschennatur. Alle drei vereinigt entsprechen der Gesamtheit des menschlichen Wesens und befriedigen dasselbe in seinem Streben über sich selbst hinaus. In dem Universalen dieser Vereinigung liegt seine Macht und Bedeutung für das Menschengeschlecht begründet.

Die Dreifältigkeit der Religionswurzeln ist augenscheinlich auch der Grund oder doch ein wesentlicher Grund dafür, daß manche und insbesondere die arischen Völker bei vorschreitender Kultur, und bisweilen schon ziemlich früh, ein Streben zeigen, Gottheiten zu dritt zu vereinigen, sich eine Götterdreiheit, Dreifaltigkeit, ja Dreieinigkeit zu konstruieren, oder auch mehrere solche. Oft entsprechen die Drei ganz den drei großen Wurzeln der Religion und bieten damit einen Beweis für die Richtigkeit unserer Anschauung. Bisweilen aber bewegt sich auch das offenbar tiefbegründete Streben nach Dreiheit oder Dreifachheit in anderen Richtungen und erzeugt oft gar merkwürdige Göttergebilde und Ideen.

Vielleicht hat sich bei manchem, der unseren Ausführungen gefolgt ist, schon der Gedanke geregt, daß dieselben in einem gewissen Widerspruch zu unserer Definition der Religion zu stehen scheinen. Wir erklärten dieselbe als den Glauben an geistige Wesen oder Mächte, das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis nach Einklang mit ihnen. Die Naturverehrung bildete aber, wenigstens in ihrem Anfang, eine Verehrung gewisser leiblicher Wesenheiten, und bei dem Glauben an ein höchstes Wesen war es charakteristisch, daß zu Anfang die Frage, ob dieses Wesen geistleiblicher oder geistiger Natur sei, gar nicht aufgeworfen wird, gar nicht existiert. Der Einwand wäre in der Tat gegenüber diesen Religionswurzeln in ihrer ersten selbständigen Entwicklung zutreffend. Doch unsere

Definition faßte die Religion in dem überall auf der Erde längst eingetretenen Stadium der Vereinigung und Verschmelzung aller ihrer drei Wurzeln ins Auge, und in diesem Stadium erscheint das höchste Wesen in der Regel doch schon den Geistern soweit angeähnlicht, daß es auch als Geist, wenn auch keineswegs als ein abgeschiedener Geist irgendeines Menschen, gefaßt wird; in diesem Stadium hat sich auch unter dem Einfluß des Geisterglaubens der geistige Teil der verehrten Naturerscheinungen wenigstens zum großen Teil schon von dem leiblichen bis zu einer gewissen, oft sehr bedeutenden Freiheit selbständig losgelöst und den Seelen und Geistern angeähnlicht. Man wird aber zugeben müssen, daß in den Anfängen der Religion auch die Verehrung geistleiblicher Wesenheiten vorliegt. Dieselbe findet sich ebenso unzweifelhaft auch später noch in der göttlichen Verehrung noch lebender Menschen und Tiere. Es ragen da eben in die immer weiter und höher sich entwickelnde Religion fort und fort noch Reste jener präanimistischen Vorstufe hinein, deren wir oben (S. 26 Anm.) gedacht haben und die insbesondere von K. Th. Preuß eindrucksvoll geschildert worden ist [1].

Wie Naturverehrung und Seelenkult nebeneinander, sich mannigfach miteinander verschlingend und durchdringend, bei den primitiven Völkern leben, davon läßt sich eine lebendige Anschauung gewinnen, wenn man Tylors Buch über die Anfänge der Kultur durcharbeitet. Daß daneben bei denselben Völkern als drittes auch der Glaube an ein höchstes gutes Wesen sich findet, hat auch Tylor nicht ganz unberücksichtigt gelassen, wenn er diese Tatsache auch in ihrer Bedeutung nicht ausreichend würdigt. Wir haben dieselbe bereits gebührend zu beleuchten gesucht.

Im Verlaufe der Entwicklung sehen wir bei einigen Völkern den Seelenkult als Ahnenverehrung stärker hervortreten und sich höher entwickeln, bei andern die Naturverehrung, bei nicht vielen andern auch die Verehrung des höchsten Wesens. So macht

---

[1] In seiner wertvollen Aufsatzserie „Der Ursprung der Religion und Kunst", im Globus, Bd. LXXXVI, Nr. 20, S. 321 ff. (Jahrgang 1904, 1905). Derselbe im Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. XIII (1910), S. 425 ff.

sich z. B. bei den Polynesiern die Ahnenverehrung besonders kräftig geltend; doch fehlt ihnen auch die Naturverehrung nicht und ebensowenig der Glaube an ein höchstes Wesen (Taa-Roa). Ähnliches läßt sich von einigen afrikanischen Völkern aussagen. Die Ahnenverehrung ist bekanntlich bei den Chinesen der hervortretendste Zug ihrer nationalen Religion, der sich auch mit dem Buddhismus zu verbinden gewußt hat. Daneben verehren sie aber auch eine Menge unzweifelhaft ursprünglicher Naturgötter und Naturdämonen. Und ebenso haben sie auch die Verehrung des höchsten guten Wesens, welches sie Himmelskaiser oder einfach Himmel nennen.

Im alten Peru, bei den Incas, tritt bekanntlich die Verehrung der Sonne besonders stark hervor, also einer großen Naturerscheinung. Neben der Sonne verehren sie auch den Mond als Mondmutter, Mama-Quilla (vgl. Tylor a. a. O., II, S. 301). Die Sonnenverehrung ist hier in eigentümlicher Weise mit der Ahnenverehrung verquickt, indem die Sonne selbst geradezu als Stammvater und Gründer der Dynastie gilt (Tylor a. a. O., II, S. 291). Daneben aber haben die Peruaner auch, wie wir bereits gesehen, den Glauben an ein höchstes, schöpferisches Wesen (Pachacamac).

Die Verehrung eines höchsten guten Wesens, das über dem sittlichen Verhalten des Menschen wacht, ist unter den Indogermanen oder Ariern am entschiedensten ausgeprägt bei den alten Baktrern, den Anhängern des Zarathustra. Ihr Ahura Mazdâo ist, wie wir sehen werden, nur das höchste gute Wesen der arischen Urzeit, welches durch die Reform des Zarathustra mit Macht in den Vordergrund gedrängt und für das A und O der Religion erklärt ward. Die anderen Wurzeln der Religion sind hier demgegenüber zurückgedrängt, aber sie sind doch trotzdem deutlich daneben vorhanden, sowohl die Naturverehrung, als auch der Seelenkult.

Bei keinem Volke aber hat sich die Verehrung eines höchsten, guten, über der Sittlichkeit wachenden Wesens so entscheidend, so machtvoll in den Vordergrund gedrängt, wie bei den Juden. Die Naturverehrung und der Seelenkult werden von den geistigen Leitern dieses Volkes mit Bewußtsein und mit aller Energie als

etwas die Reinheit der Religion Schädigendes, Schlechtes, Verabscheuungswürdiges, Sündliches bekämpft und immer wieder bekämpft. Der Seelenkult, ja der Seelenglaube ist kaum irgendwo in dem Grade zurückgedrängt und endlich ausgemerzt. Sogar der Glaube an ein Leben nach dem Tode scheint diesem rigoristisch-puritanischen Streben fast geopfert zu sein. Es ist von ihm im Alten Testament nur wenig die Rede und die Sadduzäer, die in der jüdischen Priesterschaft zu Christi Zeit eine führende Rolle spielten, hatten die Lehre, „es sei keine Auferstehung, noch Engel, noch Geist“, während die Pharisäer beides bekannten (vgl. Apostelgesch. 23, 8). Ein Sadduzäer, mit dieser total negativen Stellung gegenüber dem Seelenglauben, konnte sogar Hoherpriester sein. Es galt also dieser Glaube als etwas Indifferentes, für die korrekte religiöse Stellung keineswegs Notwendiges. In die Verehrung von Naturgöttern allerart fiel aber das jüdische Volk, insbesondere durch das Beispiel benachbarter Völker verleitet, oft genug wieder hinein. Es wird wieder und immer wieder um solchen Götzendienstes willen getadelt und doch wieder zur ausschließlichen Verehrung Jahves zurückgeführt. Diese hier nur kurz angedeutete Entwicklung sollte für die Religionsgeschichte der ganzen Menschheit von ganz außerordentlicher, unvergleichlicher Bedeutung werden [1]. Die Jahve-Verehrung ist der Adelsbrief des jüdischen Volkes. Durch sie in erster Linie sind die Juden zu einem eminenten Kulturfaktor für die ganze Erde geworden. Auf ihr fußte nicht nur Mohammed, sondern vor allem auch Christus, und wo Christus verehrt wird, da stehen auch die Propheten und Psalmdichter des Alten Testaments in Ehren.

In der arischen oder indogermanischen Urzeit waltete offenbar die Naturverehrung vor. Davon zeugen alle Glieder dieser großen und hochbegabten Völkerfamilie. Stark verändert sind in dieser Beziehung die Verhältnisse nur bei den alten Baktrern und Persern. Doch diese Veränderung gibt sich hier auch ganz klar

---

[1] Vgl. darüber meinen Aufsatz „Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung“, S. 31—39 (in den „Beiträgen zur Weiterentwicklung der christlichen Religion“, München 1905, J. F. Lehmanns Verlag).

und deutlich als eine große religiöse Reformation zu erkennen, die sogar ganz fest an die Gestalt eines Mannes geknüpft ist, des Zarathustra, der die Verehrung eines großen guten Gottes predigte und mit solcher Predigt siegreich durchdrang.

Die Naturverehrung der arischen Urzeit hat sich in verhältnismäßig recht ursprünglicher Form bis in die neuere Zeit hinein, wie wir später sehen werden, bei einem der kulturell zurückgebliebensten Stämme dieser großen Familie, den Litauern und Letten, erhalten. Neben der Naturverehrung kannte die arische Urzeit aber auch sicher nachweisbar den Seelenkult, und ebenso ohne Zweifel den Glauben an ein höchstes gutes Wesen, das man den Himmel oder Himmelvater (Dyêus, Dyâus - pitar), den Gütigen, wohlwollend Spendenden (Bhaga) nannte.

Sehr interessant ist es zu sehen, in welcher Weise die Inder mit diesem dreifachen Erbe der arischen Urzeit gewirtschaftet haben, — in welcher Weise die drei großen Wurzeln der Religion bei diesem so entschieden religiös beanlagten Volke sich entwickeln und ausleben.

In der ältesten Zeit, der Zeit des Rigveda, finden wir die Naturverehrung stark ausgeprägt, in einer relativ hochentwickelten Form, und es scheint, daß die Inder mit dieser Religionsform sich in bewußtem Gegensatz zu ihren stammverwandten Nachbarn, den alten Baktrern und Persern, befanden, den Anhängern des Zarathustra, mit denen sie vormals ein Volk bildeten, das indopersische, welches die fortentwickelten, umgestalteten und ergänzten Naturgötter der arischen Urzeit mit Opfern und Liedern ehrte. Neben der Naturverehrung fehlt der Seelenkult nicht ganz im Rigveda, er tritt aber doch auffallend stark zurück und zeigt sich fast nur in einiger Verehrung der Pitaras oder der Väter. Ja manche alte Seelengötter, wie die Maruts und Rudra, haben hier eine starke Um- und Ausprägung nach der Naturseite hin erfahren, während ihr Seelencharakter fast ganz verwischt ist. Es fehlt auch der Glaube an ein höchstes, gutes, über die Sittlichkeit wachendes Wesen nicht, allein derselbe bildet doch nur einen Akkord in der großen Symphonie des Rigveda. Es ist der Glaube an Varuṇa, den man nicht ganz unpassend den

indischen Jehova genannt hat, — ein Glaube, der vornehmlich in der begabtesten Sängerfamilie des Rigveda, der Familie der Vasishṭhas, eifrig gepflegt worden ist. Der alte Dyêus oder Dyâus-pitar, der Himmelvater der arischen Urzeit, war verblaßt und in den Hintergrund getreten. Fast nur als „Vater" ist er da noch bedeutsam. Der von ihm abgespaltene Varuṇa — eigentlich der Umfasser, der Allumfasser, der umfassende Himmel, also auch nur eine Bezeichnung des Himmels — nimmt durchaus die Stelle des höchsten guten Wesens ein, mit entschieden ausgeprägt moralischem Charakter, hoch, erhaben, rein, ein Wächter über der Sittlichkeit, über Gut und Böse in den menschlichen Handlungen. Sünde und Unreinheit jeder Art verletzt und erzürnt ihn, er straft den Übeltäter, doch dem reuigen Sünder zeigt er sich mild, gütig und barmherzig. So schön und rein diese Göttergestalt aber auch gezeichnet ist, es ist doch nur ein Gott neben vielen anderen Göttern, und nicht einmal der am meisten, am liebsten und energischesten angerufene Gott. Ausgeprägte Naturgötter wie Indra und Agni wurden in Lied und Opfer bevorzugt. Er ist Schöpfer und Ordner der Welt, doch er teilt diese Ehre nach dem henotheistischen Prinzip mit manchen andern Göttern, deren Ruhm die Sänger gerade verherrlichen wollen.

Im Laufe der Zeit sinkt Varuṇa tiefer hinab und wird fast bedeutungslos, aber die große alte Wurzel der Religion, die ihn hervorgehen ließ, treibt und wächst in der Stille fort, will sich geltend machen. Und es gelingt ihr endlich, sie bringt sich in übermächtiger Weise zur Geltung, während die alte Naturverehrung verblaßt und einschrumpft, die alten Naturgötter in immer öder und starrer werdenden Opferriten fortgefeiert werden.

Schon in der Zeit der jüngsten Rigveda-Lieder läßt die Unbefriedigung mit der henotheistischen Behandlung der Schöpfungsfrage einzelne Dichter und Denker suchen und forschen nach dem Einen, der schließlich doch alles gemacht und geordnet hat, und man nennt ihn Allmacher, Viçvakarman, oder den Herrn der Geschöpfe, Prajâpati. Unter diesem letzteren Namen wächst er in der dann folgenden Periode des Yajurveda zur großen weltschöpferischen Potenz empor. Aber noch befriedigt diese Lösung

des Problems nicht. Nach der Kraft suchend, von der alles ausgeht, die alles geschaffen hat, alles regiert, wendet sich wieder der Blick des Menschen in das eigene Innere. Hier kennt er schon lange als Höchstes und Mächtigstes die Kraft des Gebetes, die Kraft der Heiligkeit, die im inbrünstigen Gebet und in den Betern, den Priestern, lebt: Brahman! Diese Kraft vermag alles, sie lenkt und regelt alles, es gibt nichts Mächtigeres als sie. Darum muß sie selbst das A und O aller Dinge, Weltschöpfer, Weltenurgrund sein. So rückt das Brahman in die Stelle des höchsten Wesens ein, die Varuṇa zu behaupten nicht stark genug gewesen. Und das Brahman sollte aus derselben nie wieder ganz verdrängt werden. Es ist eine flache Auffassung früherer Zeit, wenn man den Grund dieser Entwicklung im Eigennutz und Hochmut der Priester sah, die damit gewissermaßen sich selbst apotheosierten. Es ist vielmehr so, als wenn wir das höchste Wesen als das Heilige an sich bezeichnen und unter diesem Namen verehren wollten. Das Brahman bedeutet in dieser Zeit in der Tat so viel wie „das Heilige", der Inbegriff aller Heiligkeit. Mit ihm verband sich aber noch ein anderes. Auch der Seelenglaube war in der Zeit der rigvedischen Naturverehrung zurückgedrängt und unterdrückt. Jetzt drängte er sich vor, in erhöhter, gesteigerter, geläuterter Form. Man forschte und suchte in allem nach der Seele, dem Âtman, und man faßte zuerst den großen Gedanken, daß eine große Seele in der ganzen Welt wirken und walten müsse, und man nannte sie einfach Âtman „die Seele", die Seele *κατ' ἐξοχήν*, die Weltenseele. Nun aber ergab es sich auch rasch, daß diese Weltenseele eins sein mußte mit Brahman, dem Heiligen. Beide Vorstellungen schossen zusammen in eine. Das Heilige, die Weltenseele, Âtman-Brahman, um dessen Erkenntnis ein ganzes Zeitalter — das der Upanishaden — sich lebhaft bemühte, thronte jetzt über allem und in allem als das höchste Wesen, das schöpferische, ganz gut, ganz rein, ganz heilig und ganz Seele. Wie diese Vorstellung in der genial-ursprünglichen Philosophie der Upanishaden als das All-Eine gefeiert wurde, wie sie schon dort sich als die Grundlage einer neuen großzügigen Moral erwies, der Moral des „tat

tvam asi", die alle Wesen in Liebe umfaßt — das zu entwickeln ist hier jetzt noch nicht die Aufgabe. Wir stellen nur fest, daß in der Vorstellung vom Brahman-Âtman jene große Wurzel der Religion, der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, in Verbindung mit einer erhabenen Seelenvorstellung, sich zur durchaus beherrschenden Stellung emporgerungen, neben der die Naturgötter nur noch kümmerlich bestehen. Doch freilich leben auch diese fort, nicht nur im Glauben des Volkes, sondern auch in dem von den Denkern verachteten Opferzeremoniell; und ebenso lebt auch die Verehrung individueller Seelen abgeschiedener Vorfahren, der Pitaras oder der Väter, ruhig, wenn auch in bescheidener Stellung, fort.

Doch die Entwicklung schreitet vorwärts. Von ganz anderen Prämissen, von der rationalistischen Sâṃkhya-Philosophie ausgehend, schiebt Buddha die Vorstellung des Brahman-Âtman beiseite, ja er hebt den Seelenbegriff auf. Naturverehrung und Seelenkult schließt er beide aus seiner Religion aus, und von dem Glauben an ein höchstes, gutes, Sittlichkeit forderndes Wesen bleibt nichts übrig als der feste Glaube an eine moralische Weltordnung, welche genau nach Verdienst die Bahnen regelt, auf denen die Menschen aus dem Leide des Daseins zur Erlösung, Ruhe und Seligkeit, aus dem Saṃsâra zum Nirvâṇa vordringen. Es ist eine ganz unpersönliche Vorstellung diese moralische Weltordnung, nicht verehrt, nicht einmal mit Namen genannt. Aber die dabei zurückgedrängten Wurzeln der Religion rächen sich, und in feiner Weise. Nach Buddhas Tode dringt der Seelenkult in der Form der Ahnenverehrung in seine Religion ein, als Verehrung des abgeschiedenen Buddha selbst, seiner Jünger, der Heiligen und Lehrer der buddhistischen Kirche, ja selbst allerlei angenommener ehemaliger Buddhas, gedanklich konstruierter Urbuddhas u. dgl. m. Selbst der Fetischismus, diese rohe Form des Seelenkults, bringt sich als Reliquiendienst schon gleich nach Buddhas Tode in seiner Kirche zur Geltung und gelangt ebenso wie die Ahnenverehrung zu immer breiterer Ausdehnung. Aber auch die Naturverehrung rächte sich für die Vernachlässigung in ähnlicher Weise. Sie dringt als Verehrung

aller möglichen Naturgötter in den buddhistischen Kult ein, unter verschiedenen Vorwänden, meist angeblich darum, weil die betreffenden Götter sich als starke, erfolgreiche Beschützer der buddhistischen Religion bewährt hätten. Wir beobachten das namentlich in Tibet und der Mongolei[1]. Und im nördlichen Buddhismus, z. B. in Japan, wird die abstrakte moralische Weltordnung wieder zu einer Art Gott zurechtgemacht[2]. Jetzt sind im Buddhismus längst schon wieder alle drei Wurzeln der Religion nebeneinander vertreten.

Auf dem Boden Indiens selbst gewahren wir aber eine interessante Weiterentwicklung. Nachdem der Buddhismus im ersten Ansturm den Brahmanismus zu Boden geworfen und zur Seite geschoben, richtet dieser sich allmählich wieder auf und beide bestehen jahrhundertelang nebeneinander, bis der Brahmanismus den Buddhismus verdrängt. Was führt ihn zum Siege? Es ist lehrreich zu sehen. Das höchste gute Wesen Âtman-Brahman hatte sich als zu schwach erwiesen im Kampf gegen Buddha und seine Lehre. Doch es lebten ja neben ihr auch die beiden anderen Wurzeln der Religion noch fort, Naturverehrung und Seelenkult, und diese machten sich nun in überragend großen Bildungen geltend und traten dem Brahman hilfreich zur Seite.

Unter den Naturgöttern wächst ein alter Sonnengott, Vishṇu, zur Bedeutung eines großen, allverehrten Gottes empor. Unter den Seelengöttern geschieht dasselbe mit dem alten Rudra-Çiva, dem Führer und Herrn der Seelenschar, der mit dem griechischen Dionysos, dem germanischen Wodan-Odhin, wie wir später sehen werden, uranfänglich identisch ist. Es entwickelt sich das System der drei großen Götter, das uns schon in dem Riesen-Epos Mahâbhârata entgegentritt: Brahman, Vishṇu, Çiva, die späterhin geradezu als Trimûrti, als eine Dreieinigkeit zusammengefaßt werden. Das System der drei großen Götter ist es, dem der Buddhismus weichen muß. Es hat sich als siegreich erwiesen und dauert

---

[1] Vgl. dazu namentlich A. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900.

[2] Vgl. das interessante Buch von Soyen Shaku, Sermons of a Buddhist Abbot, Chicago 1906, S. 25 ff.

lebenskräftig fort bis auf die Gegenwart. Das Geheimnis ihres Sieges, ihrer Lebenskraft aber liegt darin, daß in diesen drei Göttern alle die drei großen Wurzeln der Religion, sich harmonisch ergänzend, vertreten waren. Brahman ist, wie wir schon gesehen haben, das höchste, gute, schöpferische Wesen, Vishṇu der Naturgott, Çiva der Seelengott. Naturverehrung, Seelenkult, Glaube an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen — alle drei Wurzeln der Religion waren in dieser Dreiheit gleichmäßig stark und machtvoll groß vertreten. Darin liegt die eminente Bedeutung dieser Bildung, darin ihre Kraft und Sieghaftigkeit. In direktestem Gegensatz zu Buddhas Lehre trug sie der dreifältigen religiösen Anlage des Menschen vollauf Rechnung und schlug damit die Gegner aus dem Felde. Dabei ist es sehr charakteristisch, daß Brahman, das höchste, gute, schöpferische Wesen, bei allem hohen Ansehen nur wenig eigentliche Verehrung genießt. In ganz Indien gibt es nur einen Tempel, der ihm geweiht ist, während Vishṇu und Çiva in unzähligen Tempeln verehrt werden. Das haben wir ja bei den meisten Völkern als die charakteristische Stellung des höchsten, guten, schöpferischen Wesens beobachtet, während Naturgötter und Seelengötter neben ihr aufs eifrigste mit Gebet und Opfer und Riten allerart verehrt werden. Bedürfte es noch eines Beweises, so würde gerade dieser Zug lautredend für die Richtigkeit unserer Auffassung von Brahman zeugen.

Übrigens muß noch bemerkt werden, daß die drei großen Götter sich in gewisser Beziehung einander anähnlichen und einer in das Gebiet des anderen übergreifen. Vishṇu arripiert durch seine Incarnationen, als Krishṇa, Râma usw. das wichtige Gebiet der Ahnenverehrung; Çiva ist auch Naturgott, insofern er auch Fruchtbarkeit schafft, ein Zug, der ihm und seinen Verwandten von uralters her eigen ist. Die speziellen Verehrer des Vishṇu erklären diesen geradezu für das höchste Wesen, für die Weltenseele; die speziellen Verehrer des Çiva behaupten dasselbe von diesem. So wird jeder von beiden zu einem großen Gotte, der alle drei Wurzeln der Religion in sich vereinigt. Doch trotz dieser besonderen Entwicklungen bleibt die von uns gegebene

Darlegung des Verhältnisses der drei großen Götter zu Recht bestehen. Die rivalisierenden Ansprüche der speziellen Verehrer des Vishṇu und Çiva finden eine friedliche Lösung gerade in der Idee der Trimûrti. Brahman aber, der gute, der heilige, hat — sehr charakteristisch — keine so leidenschaftlichen Anhänger, daß sie den Vishṇu und Çiva ihm gegenüber herabzusetzen suchten.

Es verdient vielleicht auch erwähnt zu werden, daß schon in der vedischen Zeit sich die Dreiheit in der Götterwelt bemerkbar macht. Geradezu eine Art altbrahmanischer, vedischer Dreifaltigkeit stellt Agni, der Feuergott, dar. Dreifach offenbart er sich und öfters ist von seiner dreifachen Geburt die Rede: er entspringt auf der Erde als Feuer aus den Reibhölzern, im Luftraum als Blitz aus den Wolken, am Himmel als Sonne. Dreifach geboren, dreifach erscheinend, ist er doch immer der eine Agni. Seiner feurigen, heißen Dreiheit entspricht eine feuchte, kühle Dreiheit, welche durch Mondgott, Regen, Somatrank gebildet wird. Eine andere, räumliche Dreiheit aller Götter konstatieren die alten brahmanischen Theologen, je nach der Sphäre, dem Wohngebiet derselben: sie unterscheiden Götter des Himmels, des Luftraums, der Erde. Diese lokale dreifache Gliederung der Götterwelt bedeutet freilich wenig, sie ist flach und äußerlich, während die Dreifaltigkeit des Agni tief und mystisch ist, auf das Wesen geht. Doch auch diese läßt sich an Bedeutung nicht annähernd jener später entwickelten Dreiheit und Dreieinigkeit von Brahman, Vishṇu und Çiva vergleichen. Diese letztere Idee der Trimûrti gehört zu den interessantesten Tatsachen der Religionsgeschichte und ist ein lebendiges Zeugnis für unsere Theorie von den drei großen Wurzeln der Religion.

In praxi hat sich die Sache so gestaltet, daß die eine Hälfte von Indien hauptsächlich den Vishṇu, die andere hauptsächlich den Çiva als höchsten Gott verehrt, während Brahman überhaupt kaum ganz spezielle Verehrer hat. Er sitzt als der gute alte Großvater auf seinem Thron und hat eine mehr theoretische Bedeutung, wie das höchste, gute, schöpferische Wesen so mancher Völker.

Bei den Griechen dagegen hat das höchste, gute Wesen, der alte Himmelvater, einen Ruck ins Aktive hinein bekommen, — und ins Menschliche, Allzumenschliche. Kein Zweifel, daß Zeus aus dem Himmelvater der Urzeit erwachsen ist, aber es ist in ihm die Naturseite des alten Himmelgottes stärker hervorgetreten und er ist so näher gerückt ins Sinnliche, ist kräftiger anthropomorphisiert worden. Das letztere scheint namentlich durch dichterische Genien wie Homer geschehen zu sein. Wir werden davon später zu handeln haben. Hier sei nur soviel vorausbemerkt, daß wir im allgemeinen zu sehr unter dem Eindruck des Bildes stehen, das Homer und andere Dichter von Zeus entwerfen. Im Kultus, bei den Philosophen und bei ernsteren Dichtern wie Hesiod und den Orphikern, erscheint Zeus doch in wesentlich anderem Lichte, als der höchste, gute, reine, Heiligkeit fordernde Gott, der große, ernste Vater der Welt und der Menschen, der das Gute belohnt, das Böse bestraft usw. Doch ist es bei der Entwicklung seiner Gestalt unter den Griechen ins ganz Persönliche, Anthropomorphische hinein, sehr natürlich, daß schon früh hinter ihm und neben ihm abstraktere Mächte auftauchen, wie die Moira oder die Nemesis, oder auch Themis; ähnlich wie im Veda hinter Varuṇa die Gestalten der Aditi und des Ṛita erscheinen, die nur im Laufe der Zeit samt Varuṇa durch neue Bildungen derselben Wurzel verdrängt werden.

Es ist bekannt, wie kräftig daneben bei den Griechen die beiden anderen Wurzeln der Religion in zahllosen Bildungen vertreten sind, — Naturverehrung und Seelenkult, der letztere auch zum Heroendienst, also Ahnenverehrung, entwickelt. Hier aber ragen als die bedeutsamsten, größten Gestalten Apollon unter den Naturgöttern, Dionysos unter den Seelengöttern hervor; Apollon, ein alter Gott des Feuers und des Lichtes, mit Agni ursprünglich identisch, mit Vishṇu sich berührend, insofern auch er zum Sonnengott geworden ist; Dionysos, der alte große Führer der Seelenschar, des Heeres der Abgeschiedenen, das Leben und Furchtbarkeit schaffend im Sturm über die Fluren dahin braust, ursprünglich identisch mit Rudra-Çiva, mit Wôdan-Odhin, mit Mars. Diese beiden so ganz verschieden gearteten, ganz anderen

Wurzeln entsprossenen Göttergestalten werden beide als Gleichberechtigte abwechselnd im Nationalheiligtum zu Delphi verehrt, — der Feuer- und Lichtgott Apollon in der hellen, warmen, sommerlichen Jahreshälfte, der Seelengott Dionysos in der dunklen, kalten, winterlichen, der Zeit, in welcher alle arischen Völker den Seelen huldigen. Die Versöhnung dieser beiden großen Götter ist, wie schon Nietzsche richtig bemerkt hat, „der wichtigste Moment in der Geschichte des griechischen Kultus“[1]. Der kultliche Ausdruck dieser Vereinigung und Versöhnung aber ist Delphi, der künstlerische die griechische Tragödie. Mit dem großen Vater Zeus zusammen bilden Apollon und Dionysos die Dreiheit der Sühnungsgötter[2]. Diese drei größten Götter der Griechenwelt repräsentieren zusammen die drei großen Wurzeln der Religion. Man könnte sie darum in entfernter Weise der Dreiheit Brahman-Vishṇu-Çiva vergleichen wollen, doch sie decken sich mit dieser so wenig, wie griechische Philosophie und Mythologie mit indischer sich decken. Obgleich derselben Religionswurzel entstammend ist Zeus von Brahman doch durch eine Welt geschieden; Apollon von Vishṇu auch dadurch, daß er der alte Feuergott, Vishṇu der Sonnengott ist. Näher stehen sich Dionysos und Çiva, wie eine spätere Betrachtung lehren wird. Diese drei griechischen Götter werden aber auch nicht in der Weise fest zusammengefaßt, wie die drei großen indischen Götter. Das aber hat bei aller Verschiedenheit die griechische Dreiheit der Sühnungsgötter mit der indischen Trimûrti gemein, daß sie ebenso wie diese den drei großen Wurzeln der Religion entspricht.

Als Götterdreiheit werden schon bei Homer nicht selten Zeus, Athene und Apollon zusammengefaßt. Dies sind auch die drei vornehmsten Burggötter von Troja[3]. Diese drei dürften aber kaum ganz den drei Wurzeln der Religion entsprechen, da auch Athene, ebenso wie Apollon, wohl eine alte Naturgottheit ist.

---

[1] Vgl. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, S. 27.

[2] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, Index unter Sühnungen.

[3] Vgl. dazu und zum folgenden Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl. S. 86. 87.

Eher ist dies der Fall bei den drei Schwurgöttern der Heliasten Zeus, Apollon und Demeter, da die letztere wenigstens starke Beziehungen zur Seelenwelt hat. Frappant ist aber auch hier die Entsprechung nicht.

Die Römer, bei denen alle drei Wurzeln der Religion kräftig vertreten sind, besitzen ebenfalls Göttertriaden, doch entsprechen sie nicht eigentlich den drei Wurzeln der Religion. Die älteste römische Göttertrias — Jupiter, Mars, Quirinus — ist wohl mehr staatsgeschichtlich als religiös zu beurteilen, da Quirinus im Grunde nur der Mars des mit den Römern vereinigten sabinischen Stammes ist. Eine feststehende Trias bilden dann für Rom und Etrurien die drei kapitolinischen Götter: Jupiter, Juno, Minerva. Eine abschließende Beurteilung derselben wage ich nicht, da mir die Gestalt der Minerva ihrem Ursprunge nach noch undeutlich ist. Jupiter werden wir als Himmelvater nnd höchstes Wesen, Juno als alte Sonnengöttin weiterhin kennen lernen.

Götterdreiheiten werden auch bei den Galliern und Thrakern erwähnt [1], doch sind uns die betreffenden Göttergestalten ihrem Wesen nach viel zu wenig bekannt, um ein eigenes Urteil über diese Triaden zu gestatten.

Mehr solcher Dreiheiten, und darunter recht interessante, begegnen uns bei den germanischen Völkern.

So verehrten die Bataver am Niederrhein im zweiten Jahrhundert nach Christo nebeneinander den Mars-Tîu, Hercules-Thonar und Mercurius-Wôdan, wie die zu Köln gefundenen Votivtafeln der Gardereiterkaserne lehren [2]. Tîu ist, wie wir später näher darlegen werden, der alte Dyêus, der Himmelvater, das höchste gute Wesen der arischen Urzeit. Thonar ist ein ausgeprägter Naturgott, der Gott des Donners, des Gewitters. Wôdan ist der große alte Seelengott, der Führer der Seelenschar, der wilden Jagd, ursprünglich identisch mit Rudra-Çiva und

---

[1] Vgl. O. Schrader, Reallexikon, S. 682. 683.

[2] Vgl. E. Mogk, Germanische Mythologie, S. 102. — Tacitus, Germania, Kap. 9, nennt bekanntlich als Hauptgötter der Germanen den Mercurius, Mars und Hercules; s. auch O. Schrader, Reallexikon, S. 682.

Dionysos-Hermes [1]. In diesen drei Hauptgöttern der Bataver sind also die drei großen Wurzeln der Religion vertreten.

Eine wichtige Götterdreiheit zeigt uns der skandinavische Norden. In Altuppsala, in Schweden, war ein berühmter Tempel, in welchem die Bilder dreier großer Götter nebeneinander standen: des Freyr, als des größten unter ihnen, des Thôrr und des Odhin [2].

Freyr ist der leuchtende, freundliche Himmelsgott, eine Neugestaltung des alten lichten, gütigen Himmelvaters der arischen Urzeit. Sein Name bedeutet eigentlich nur „der Herr" und hängt mit dem gotischen frauja „Herr" zusammen. Er bildete in den letzten Jahrhunderten des Heidentums den Mittelpunkt des Kultus in den fruchtbaren Gefilden von Altuppsala (vgl. Mogk a. a. O., S. 90). Er ist ein lichtes, freundliches Wesen, „das wohlwollend auf die Menschen und die Natur einwirkt und den Feldern Fruchtbarkeit, den Menschen Glück bringt" (Mogk a. a. O., S. 92). Er erscheint aber auch als Schirmer des Rechtes. Darum schwur man bei ihm und rief ihn als Rächer erlittener Unbill an (Mogk a. a. O., S. 93). Und darin tritt der so wichtige moralische Zug des alten arischen Himmelvaters Dyêus deutlich zutage, — ein Zug, den Ahura mazdâ und Varuṇa so stark entwickelt zeigen, der auch bei Zeus und Jupiter einen wesentlichen Teil ihrer Persönlichkeit bildet, der beim friesischen Tîwaz Thingsaz den eigentlichen Inhalt seines Wesens ausmacht.

Neben diesem Vertreter des alten Himmelvaters, des höchsten guten Wesens der arischen Urzeit, stehen in Altuppsala Thôrr, ein unzweifelhafter Naturgott, und Odhin, ein ebenso unzweifelhafter alter Seelengott, welche beide als Thonar und Wôdan uns schon in der Götterdreiheit der Bataver begegneten. Es sind also in den drei großen Göttern von Altuppsala deutlich die drei großen Wurzeln der Religion vertreten und eben das verlieh dieser Dreiheit wohl auch hier ihre hervorragende Bedeutung.

---

[1] Über das wurzelhaft nahe Verhältnis des Dionysos und Hermes werden wir weiter unten zu reden haben. Hier würde uns eine Begründung dieser Zusammenstellung zu weit führen.

[2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 93.

Diese Dreiheit von Göttern ist es auch, welche die altnordischen Germanen beim Schwure anzurufen pflegten, bisweilen ergänzt durch Njördhr, oder indem dieser an Stelle des Odhin tritt [1].

Doch es sollte einem dieser drei Götter gelingen, sich infolge einer eigenartigen Kulturentwicklung über alle anderen hoch hinauf zu heben und zum höchsten Himmelsgotte des skandinavischen Nordens zu werden. Das war Odhin, welcher gerade in dieser, zweifellos jüngeren Eigenschaft als oberster Himmelsgott, als Vater der Welt und der Menschen so allgemein bekannt ist. Wie er zu dieser Höhe emporgestiegen, können wir erst später darlegen. Daß aber die Entwicklung diese gewesen, daß Odhin erst verhältnismäßig spät die Stelle des alten Dyêus, des Tîwaz-Freyr, sich erobert, darüber sind wohl jetzt alle Forscher einig. Für uns aber ist hierbei vor allem das Folgende interessant. Odhin ist alter Seelengott. Als Führer des Seelenheeres wird er zum Fruchtbarkeit wirkenden Vegetationsgotte und tritt damit also auch in die Reihe der Naturgötter mit hinein. Er wird endlich auch zum höchsten Himmelsgotte, zum letzten und größten altgermanischen Vertreter des altarischen Himmelvaters Dyêus. Und nun vereinigt er infolge dieser Entwicklung alle drei Wurzeln der Religion in sich. Er ist Seelengott und Naturgott und höchster Himmelsgott, höchstes gutes Wesen zugleich, — und gerade darin liegt das Geheimnis seiner fest andauernden überragenden Größe. Etwas Ähnliches haben wir schon bei Çiva und Vishṇu in Indien wahrgenommen. Çiva ist ein alter Seelengott, mit Odhin-Wôdan urverwandt. Er wird zum Fruchtbarkeitsgotte und damit zum Naturgott. Er wird aber auch zum höchsten Wesen bei seinen speziellen Verehrern, die zahlreicher sind, als die Verehrer irgendeines anderen Gottes in Indien. Vishṇu ist alter Sonnengott, also Naturgott. Er assimiliert sich das Gebiet der Ahnenverehrung und wird dann auch bei seinen speziellen Verehrern zum höchsten Wesen, vereinigt demnach auch alle drei Wurzeln der Religion in sich. Und gerade wegen dieser

[1] Vgl. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, S. 186. Daß Thôrr dabei gelegentlich unter anderer Bezeichnung auftritt, als Âsabragr, Âss, hinn allmâttki Âss oder Landâss, ist für uns hier nicht von großem Belang.

universellen Entwicklung sind wohl diese beiden Götter noch heute wie schon seit vielen Jahrhunderten die größten und am meisten verehrten, die Indien kennt. Auch sie haben sich als fest andauernde, überragend große Bildungen des Religionstriebes erwiesen.

Aber trotz dieser Entwicklung des Odhin, oder richtiger vielmehr gerade wegen derselben, sehen wir ihn auch weiterhin noch mehrfach in einer Götterdreiheit erscheinen. Jetzt wird er selbst in drei gespalten oder es treten dunkle Gestalten neben ihn.

Geradezu in drei gespalten erscheint Odhin in der Edda als Hâr, Jafnhâr und Thridhi, das ist der Hohe, der Gleichhohe und der Dritte [1]. Nicht viel anders sieht es aus mit der Götterdreiheit Odhin, Vili und Vê, die bei der Schöpfung der Welt aus dem Urwesen Ymir gewaltet haben soll [2]. Vili und Vê gelten als Brüder des Odhin, aber es sind reine Schattengestalten ohne Leben und Persönlichkeit, bloße Abspaltungen vom Wesen des Odhin, mit dem Zwecke, eine Götterdreiheit zu gewinnen, und eben wegen dieses Strebens für uns durchaus interessant, während sie sonst jedes Interesses bar sind. Sie erinnern an die Brüder des Varuṇa, die Âdityas, die auch nur Abspaltungen vom Wesen dieses Gottes sind. Nur sind Vili und Vê noch schattenhafter und leerer als die schattenhaftesten Brüder des Varuṇa. Die Spaltung des weltschöpferischen Odhin in die drei Brüder ist jüngeren Ursprungs, vielleicht skaldisches Machwerk, doch gehört sie jedenfalls noch der heidnisch-germanischen Zeit an (vgl. Mogk a. a. O., S. 117).

Vielleicht älter ist die Dreiheit Odhin, Hoenir und Lôdhur, von denen erzählt wird, daß sie gemeinsam die Menschen aus Bäumen geschaffen haben [3]. Hier stehen neben Odhin zwei dunkle Göttergestalten. Das gilt namentlich von Hoenir, der, wie Mogk a. a. O., S. 121 sich ausdrückt, „überall die stumme dritte Person, dunkel ihrem Wesen nach wie ihrem Namen“. Aber auch Lôdhur (Lôðurr) ist nicht viel klarer und ich bezweifle sehr, ob man ihn

---

[1] Vgl. Grimm, Dtsch. Myth., 3. Aufl., S. 134; Nachtr. S. 61.
[2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 117. [3] Vgl. Mogk a. a. O., S. 117.

wirklich dem Loki gleich setzen darf[1]. Dieser letztere, den man freilich besser kennt, erscheint ebenfalls mit Odhin zusammen in der Dreiheit, Odhin, Hoenir und Loki, die schon darum dunkel bleibt, weil Hoenir wiederum darin erscheint (vgl. Mogk a. a. O., S. 121).

Bei einigen dieser späteren Dreiheiten der Nordgermanen mag man an Beeinflussung durch die christliche Dreieinigkeit denken und hat auch an eine solche gedacht. Doch die Sache ist sehr zweifelhaft, da ältere Götterdreiheiten durchaus feststehen und durch analoge Dreiheiten der verwandten Völker gestützt werden, und dann — es läßt sich der Spieß auch umdrehen: Man kann auch umgekehrt vermuten, daß die christliche Dreieinigkeitslehre durch das Dreifaltigkeitsstreben der arischen Völker beeinflußt sein möchte. Und das ist tatsächlich geschehen.

Houston Stewart Chamberlain führt in seinem berühmten Buche über „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" das Dogma der christlichen Dreieinigkeit geradezu auf ein gewaltsames Zusammenschweißen des jüdischen Jahve mit der „altarischen Dreieinigkeit" zurück (a. a. O., S. 551). Er sagt a. a. O., S. 552: „Die uralte arische Vorstellung von der Dreieinigkeit gab den kunstvoll aufgeführten kosmischen Tempel ab, in welchem der durchaus neuen Religion Altäre errichtet wurden." Und er findet diese altarische Dreieinigkeit in Urphänomenen der Erfahrung begründet: so die drei Grundformen der menschlichen Erkenntnis — Zeit, Raum, Ursächlichkeit —; die drei Dimensionen von Raum und Zeit; die Zusammensetzung unseres Planeten aus Erde, Wasser und Luft u. dgl. m.[2].

Wie weit diese Urphänomene der Erfahrung bei der Bildung von Götterdreiheiten in späteren Zeiten eine Rolle gespielt haben dürften, wage ich nicht zu entscheiden. Daß dieselben schon in der arischen Urzeit die Bildung von Götterdreiheiten oder doch einer solchen Dreiheit veranlaßt hätten, möchte ich bezweifeln. Von einer

---

[1] Vgl. Mogk a. a. O., S. 120.

[2] Den ägyptischen Götter-Triaden hat man nach Chamberlain „früher einen größeren Einfluß auf die christliche Dogmenbildung zugesprochen, als ihnen wirklich zukommt". Vgl. a. a. O., S. 555, Anm. 3.

altarischen Dreieinigkeit können wir auch kaum reden, wenn man nicht das höchste, gute, schöpferische Wesen der Urzeit als solche ansprechen wollte, insofern dasselbe bereits als Geist, als Urvater gefaßt und zugleich mit dem Himmel identifiziert wurde, also die drei großen Wurzeln der Religion in sich vereinigte. Es ist das aber doch nicht eigentlich eine Dreieinigkeit. Von viel späteren Bildungen, wie z. B. der indischen Trimûrti, können wir aber natürlich nicht auf eine altarische Dreieinigkeit schließen, wie Chamberlain das a. a. O., S. 554 tut. Doch das Streben der arischen Völker nach der Bildung von Götterdreiheiten ist eine Tatsache, und eine wichtige Tatsache. Wir haben dieselbe bereits durch eine ganze Reihe von Beispielen belegt und haben sie tief begründet gefunden in der dreifachen Wurzel der Religion, die allerdings nicht arischer Sonderbesitz, vielmehr ein Gemeinbesitz der Menschheit ist, bei den arischen Völkern aber besonders klar und harmonisch entwickelt auftritt. Die Mehrzahl der großen arischen Götterdreiheiten lassen diesen Ursprung deutlich erkennen[1].

Es ist nun sehr wohl möglich, daß dieses Streben der arischen Völker nach der Bildung von Götterdreiheiten oder Dreieinigkeiten, tiefbegründet in der dreifachen Wurzel der Religion, auch bei der Feststellung des christlichen Dogmas der Dreieinigkeit mitgewirkt hat und in diesem Sinne gefaßt, ist, wie ich glaube, der Hinweis Chamberlains ganz richtig und wohlberechtigt. Doch ist zugleich zu betonen, daß die christliche Dreieinigkeit sich keinesfalls unter die drei Wurzeln der Religion aufteilen läßt.

---

[1] Andere Dreiheiten mögen anders zu beurteilen sein, wie — außer einigem, was früher erwähnt wurde — z. B. die drei Ṛibhus des Veda; die drei Moiren, drei Chariten, drei Hekatoncheiren der Griechen; die drei Nornen, die dreifache Wurzel der Weltesche u. dgl. m. bei den Germanen. — Die Drei und die Neun dürfen wir jetzt überhaupt als typische, mystische oder heilige Zahlen der Arier, schon in der Urzeit, bezeichnen. Vgl. dazu A. Kaegi, Die Neunzahl bei den Ostariern, in Philos. Abh. f. Schweizer-Sidler, Zürich 1891; G. Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System (Mythol. Bibl. I, 2), S. 26. 27. 34; W. Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und mythenhaltiger Überlieferung, Mitteil. der Anthropol. Ges. zu Wien, Bd. 40 (1910), S. 101—150.

Die dreifache Wurzel der Religion lebt und wirkt, theoretisch wie praktisch, durch alle Zeiten fort, bis auf den heutigen Tag.

Theoretisch spiegelt sie sich schon, wenn auch unvollkommen, in der dreifachen Art der Mythenerklärung bei den Alten wider, nämlich 1. der physikalischen, 2. der euhemeristischen, 3. der psychologisch-ethischen. Sie tritt deutlich in dem Widerstreit der modernen Theorien über die Entstehung der Religion und Mythologie zutage. Die Theorie der Naturverehrung, die früher vorherrschte und namentlich in der historisch-philologischen Schule ihre Stütze hat, will alle oder doch fast alle Religion auf diese gewiß mächtige Wurzel zurückführen. Die Theorie des Seelenkults, der Ahnen- und Heroenverehrung, die der euhemeristischen Lehre verwandt ist, läßt alle Religion aus dieser großen Wurzel entstehen. Bei unseren großen Philosophen endlich, vor allem bei Kant, finden wir die psychologisch-ethische Theorie, die Erklärung der Religion als Forderung unseres moralischen Bewußtseins, womit alles Gewicht auf die dritte große Wurzel der Religion, den Glauben an ein höchstes gutes Wesen, gelegt ist. Alle diese drei Theorien haben ihre volle Berechtigung, weil jede ihr Auge auf eine der drei großen Wurzeln der Religion richtet; sie verlieren dieselben nur, sobald sie sich ausschließlich zur Geltung bringen wollen und die Bedeutung der anderen Wurzeln der Religion leugnen. In dem Kampfe dieser Theorien offenbart sich nach der Seite der Erkenntnis die Macht, welche alle drei Wurzeln der Religion noch heute auf Gemüt und Phantasie der Menschen üben. Die volle Einsicht in die Bedeutung aller dieser drei Wurzeln müßte zu einer Versöhnung der widerstreitenden Theorien und ihrer Verfechter führen.

Aber auch praktisch wirken diese drei Wurzeln noch in der Gegenwart religionsschöpferisch fort, wenigstens bei unzähligen Menschen. Wir alle tragen sie in uns, im tiefsten Grunde unseres Wesens, und wir können ihre Macht an uns und anderen beobachten, ähnlich wie Wilhelm Schwartz die mythenbildenden Kräfte und ganz elementare mythische Vorstellungen bei den Bauern von heutzutage nachzuweisen sich mit Erfolg bemüht hat.

Die Versenkung in die Natur und ihr geheimnisvolles Leben, ihre Schönheit und Herrlichkeit, ihre Ordnung und Gesetzmäßigkeit, ruft weihevolle Empfindungen in uns wach, die den religiösen verwandt sind und geradezu in dieselben übergehen können. Manch empfängliches Gemüt hat Gott in der Natur gefunden und findet ihn jetzt noch, im Rauschen des Waldes, auf brausendem Meer, in der Stille eines warmen, sonnigen Sommermorgens, im Aufblick zum gestirnten Himmel, in der Betrachtung des Kleinlebens der Natur. Manchem Dichter werden die Naturerscheinungen heute noch zu lebendigen Wesen. Manchen Forscher, der sich liebevoll in das Leben der pflanzlichen oder tierischen Organismen vertieft, überkommt es von dorther wie eine stille Offenbarung großer, wunderbarer Geheimnisse, die sich kaum in Worte fassen lassen, ihn aber mit Ehrfurcht erfüllen, ihm Ähnliches bedeuten, wie manchem Gläubigen die kirchliche Andacht.

Und der Tod, der Tod unserer Lieben und Liebsten, führt er nicht auch uns noch heute zu dem Glauben an ein der menschlichen Wahrnehmungssphäre entrücktes Geistesleben, das man eben darum ein jenseitiges nennen mag? Festigen nicht auch in uns noch lebendige Traumerscheinungen unserer teuren Abgeschiedenen eben denselben Glauben? Wir fühlen, das Leben wäre sinnlos, wenn es mit dem letzten Atemzug aus und vorbei wäre. Ein Unzerstörbares lebt fort, darüber hinaus. Die Gräber der teuren Toten sind auch uns noch heilig, da fühlen wir uns ihnen näher, trotz aller Verstandesgründe, die dagegen sprechen. Da bringen wir ihnen unsere Blumenspenden dar. Und manches Kind fleht wohl auch heute noch den abgeschiedenen Vater, die abgeschiedene Mutter sehnsüchtig herbei, ihm in bitterer Not zu helfen, schützend über ihm zu wachen.

Vor allem aber dies: Gewissen, Sünde, Schuldbewußtsein, das instinktiv-moralische Abhängigkeitsgefühl weisen auf eine mächtige, über der Sittlichkeit wachende, das Böse strafende Gottheit. Das Gefühl der menschlichen Schwachheit, das Erlösungsbedürfnis fordern und verlangen, daß dies eine gute, gnädige Gottheit sei, die Barmherzigkeit übt und Sünde vergibt. Innerer Friede, Freude und Seligkeit nach dem gefundenen Einklang festigen

dann den freudigen Glauben an einen solchen Gott auch heute noch immer aufs neue. Die Liebe, die wir in uns und anderen das egoistische Gesetz unseres Fleisches überwinden sehen, erscheint uns als höheren, göttlichen Ursprungs, von Gott gewirkt. In der großen, selbstlosen Liebe ist der ganze Wille dieses Gottes ausgesprochen, das fühlen und erkennen wir immer aufs neue. So glauben wir gerne, daß sein Wesen in der Liebe besteht, daß er die Liebe ist, wie das Evangelium uns verkündet.

Im allgemeinen strebt die neuere Zeit nach einer abstrakten, allgemeinen, unpersönlichen Auffassung der göttlichen Wesenheit, und auch das macht sich in allen drei Wurzeln der Religion geltend. Die Fülle der einzelnen, als lebendige Wesenheiten erfaßten Naturerscheinungen wird ersetzt durch den großen, allgemeinen Begriff: Die Natur! Laien wie Gelehrte sprechen oft genug von „der Natur" wie von einem großen, wollenden, mehr oder minder persönlich gedachten Wesen. Wenn Goethe in erhabenen Worten von der Natur redet, dann glauben wir einen Hohenpriester von seiner bewunderten, verehrungswürdigen Gottheit reden zu hören. Daneben stellt der Begriff der Weltenseele gleichsam die höchste Sublimierung und Läuterung des Seelenglaubens dar. Das höchste, gute, gerechte Wesen aber wird ersetzt durch Begriffe wie „die Vorsehung", „die ewige Gerechtigkeit", „die moralische Weltordnung", — während die Bezeichnung „der Himmel" einen Rückschlag in uralte Vorstellungen bildet.

Von einzigartigem Interesse für uns ist aber eine Äußerung Goethes, in welcher er sich gewissermaßen zu mehreren, ja zu drei Religionen gleichzeitig bekennt, in einem Briefe an Jacobi, vom 6. Januar 1813. Die merkwürdige Stelle lautet:

„Ich für mich kann bei den mannigfachen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben. Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist als Naturforscher und eines so entschieden wie das andere. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so

weites Reich, daß nur die Organe aller Wesen zusammen es erfassen mögen“ [1].

Man hat Goethe wegen dieses Ausspruches wohl der Unklarheit in religiösen Dingen und einer seltsamen Inkonsequenz beschuldigt, indessen ist hier doch wohl eine wesentlich andere Beurteilung am Platze. Die herrliche Naivität Goethes, die mit seiner Größe so untrennbar verbunden ist, tritt hier klar an den Tag. In seinem reichen Innenleben — dem reichsten, das wir kennen — sieht und fühlt er ruhig beobachtend die Mehrfältigkeit, ja die Dreifachheit der Religionswurzeln, ein Dreifaches in Religion, in religiösem Bedürfnis, und gibt dem offen in seiner Weise geistreichen Ausdruck. Als Künstler und Dichter, mit der mehr sinnlichen Seite seines geistigen Wesens, sieht er überall in der Natur lebendige Wesenheiten, die er mit Ehrfurcht betrachtet; als Forscher und Denker, rein geistig, bedarf er des sublimierten Seelenbegriffes, der pantheistischen Weltseele, des ἓν καὶ πᾶν, als sittlicher Mensch aber braucht auch er einen sittlichen Gott, ein höchstes, gutes, die Moral, die altruistische Liebe darstellendes, wirkendes und regelndes Wesen. Erst so ist seinem ganzen menschlichen Mikrokosmus genug getan. Er kann nicht eins um des anderen willen unterdrücken, er verlangt „eines so entschieden wie das andere“. Er ist sinnlich, geistig und sittlich zugleich, und will es sein, in harmonischer Vereinigung. Wenn Goethe sich mit Jacobi über „Gott“ nicht verständigen kann, so beruht das größtenteils darauf, daß der eine nur von der einen, der andere von der anderen oder den anderen Wurzeln der Religion redet [2].

So ist uns Goethe auch ein Zeuge für die dreifache Wurzel der Religion.

Ich will aus neuester Zeit ihm noch als etwas wunderliche Gesellschaft ein paar Gestalten aus Maxim Gorkis Roman „Die Drei“ hinzugesellen [3].

---

[1] Vgl. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse usw., S. 150.

[2] Vgl. Goethes Äußerungen bei Vogel a. a. O., S. 44. 37.

[3] Maxim Gorki, Die Drei. Ein Roman. Aus dem Russischen von Michael Feofanoff. Leipzig 1902.

Der etwas blöde, verträumte Knabe Jakob grübelt in diesem Roman über allerlei Dinge nach und unterhält sich darüber mit seinen Kameraden.

„Plötzlich machte er, den Himmel anschauend, die Bemerkung:

Die Sonne!

Was? fragte Ilja.

Sieh mal, wie sie heizt!

Nun?

Nichts! ... Weißt du, was ich denke? Vielleicht ist sie der Mann, der Mond aber ist seine Frau! ... Deshalb sind auch die Sterne! ...“ (I, S. 45. 46).

Sonne, Mond und Sterne sind ihm lebendige Wesen und er bringt sie zu einer Familie zusammen, erklärt das Vorhandensein der Sterne durch die Ehe von Sonne und Mond.

Und weiter. Es ist ein Mord auf dem Hofe vorgekommen. Wieder fängt Jakob nach einiger Zeit an (S. 60):

„Aber wie sonderbar, Bruder! ... es war ein Mensch und ging, redete und alles ... wie alle, — war lebendig, man schlug aber mit der Zange auf seinen Kopf, und nun ist er nicht mehr da!

Die Kinder alle drei sahen Jakob aufmerksam an, er aber hatte die Brauen hochgezogen, und so waren sie auch stehen geblieben.

Ja—a! sagte Ilja. Ich denke auch darüber nach.

Man sagt — gestorben, fuhr Jakob leise und geheimnisvoll fort, aber was ist gestorben?

Die Seele ist fortgeflogen, erklärte Paschka düster.

In den Himmel, fügte Maschka hinzu.“

Und später:

„Hast du Angst? fragte Jakob flüsternd.

Ja, ich habe Angst! antwortete Ilja ebenso.

Jetzt wird ihre Seele hier herumwandern.“

Da haben wir den einfachen Seelenglauben in seinem Ursprung.

Den Knaben Ilja nimmt der alte Lumpensammler Jeremei auf seinen Wanderungen mit und, wenn sie Rast halten, erzählt er ihm was und belehrt ihn (I, S. 35):

„Siehst du, Ilja, was für Strecken es auf der Erde gibt? sagte der Großvater. Und überall leben Menschen — sie mühen sich ab ... Und auf sie schaut Gott vom Himmel herab und sieht alles, und weiß alles. Wenn der Mensch etwas denkt — alles ist ihm bekannt. Dafür ist ihm auch der heilige Name gegeben — Allwissender Herrgott, Zebaoth, Jesus Christus. Er weiß alles, zählt alles und denkt an alles. Vor den Menschen kannst du die sündigen Flecken deiner Seele verbergen, vor ihm — kannst du es nicht! Er sieht! Er sagt zu sich von dir: ach, du Sünder, du unglücklicher Sünder! Warte, ich werde dich strafen! Und es kommt die Stunde — er wird sich rächen, schmerzhaft rächen! ... Er hat den Menschen befohlen: Liebet einander, und hat doch zugelassen, daß die Menschen einander nicht lieben, keiner liebt den anderen. Und sie leben jeder für sich: es fällt ihnen schwer auf Erden, und sie haben keine Freude ...

Auf dem Rücken liegend, schaute der Knabe in den Himmel und sah nicht das Ende seiner Höhe. Traurigkeit und Schlummer bemächtigten sich seiner, irgendwelche unklaren, ungeheuren Bilder tauchten in seiner Einbildung auf. Es schien ihm, daß in dem Himmel jemand in seiner Größe dem Auge unfaßbar, durchsichtig hell, freundlich wärmend, gut und streng umherschwimmt, und daß er, der Knabe, mit dem Großvater und der ganzen Erde sich zu ihm dorthin erhebt, dorthin in die grundlose Höhe, in ihr blaues Leuchten, in die Reinheit und ihr Licht ... Und sein Herz erstarb süß in dem Gefühl der stillen, ruhigen Freude."

Es bildet sich dämmernd in ihm die Vorstellung von einem höchsten guten Wesen droben!

Da haben wir die drei Wurzeln der Religion in der Seele russischer Bauernknaben. Ihr Glaube, Fühlen und Denken gibt vielleicht wieder, was einst in der Knabenzeit durch die Seele des Dichters zog, der in der gleichen Sphäre lebte, — ein einfacher Bursch, mit dem Trieb zum Träumen, zum Vagabundieren.

Es liegt nach meiner Empfindung etwas Elementares in diesen Gedanken und Äußerungen. — —

Ob eine von den drei Wurzeln der Religion älter, eine jünger als die andere ist, halte ich für eine kaum zu beantwortende

Frage. Tatsache ist, daß sie sich alle drei schon bei den primitivsten Völkern vorfinden und daß sie alle drei mannigfach verschlungen fortleben und fortwirken bis in die Gegenwart. Und mit dieser Tatsache werden wir uns begnügen müssen.

Ob es Völker gibt, bei denen eine dieser Wurzeln nicht vorhanden ist und niemals vorhanden war, lasse ich ebenfalls vorläufig dahingestellt. A priori ist es möglich, doch halte ich es nicht für wahrscheinlich. Hier mag weitere Forschung entscheiden.

MORAL, POESIE UND DENKEN
IN IHREN ERSTEN BEZIEHUNGEN ZUR RELIGION.

BEVOR wir uns daran machen, die Arier und ihre Religion speziell zu betrachten, dürfte es wünschenswert sein, noch einige allgemeine Bemerkungen über die ersten, uranfänglichen Beziehungen von Moral, Poesie und Denken zur Religion hier einzufügen. Insbesondere die Beziehung von Moral und Religion bedarf einer kurzen Erörterung, die zum Teil schon früher Gesagtes ergänzen und vertiefen muß.

In ausgesprochenem Gegensatz zu der früher allgemein geltenden Anschauung, nach welcher Moral und Religion von Hause aus und schon ihrem Wesen nach aufs engste zusammengehörten, hat sich neuerdings die Ansicht verbreitet, Moral und Religion seien, ganz selbständigen und unabhängigen Ursprungs, erst im Laufe der Zeit infolge einer sekundären Entwicklung in jene enge Verbindung miteinander getreten, die der Menschheit seit Jahrhunderten geläufig und gleichsam selbstverständlich geworden ist.

Es ist nur der Widerhall der modernen anthropologischen Theorien über den Ursprung der Religion und die ersten Stadien religiöser Entwicklung, wenn Otto Schrader in seinem „Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde“ [1] der Urreligion der Indogermanen jede Beziehung zur Moral direkt abspricht und den „Mangel ethischen Gehalts in dem Wesen der indogermanischen Gottheiten“ geradezu für selbstverständlich erklärt (a. a. O., S. 681). Diese Gottheiten der indogermanischen Urzeit seien

---

[1] Straßburg 1901.

„noch keine ethisch vertieften Persönlichkeiten und gleichgültig gegen den Unterschied von Gut und Böse gewesen“ (a. a. O., S. 659). Die Ansicht von Leist, der „schon für die Urzeit eine von den Menschen klar erkannte, unter dem Schutze der Götter stehend gedachte Rechtsordnung“ annahm, sei darum nicht haltbar (a. a. O., S. 659).

Schrader stützt sich bei diesen Ausführungen insbesondere auf Oldenberg, der in seinem Buche über die Religion des Veda die modernen anthropologischen Forschungen scharfsinnig verwertet hat und über den in Frage stehenden Punkt sich daselbst, S. 284, folgendermaßen äußert: „Es kann nicht bezweifelt werden, daß die Ideen von Recht und Unrecht, dem sozialen Leben entsprossen, ursprünglich von dem Götterglauben oder dessen Vorstufen durchaus unabhängig sind. . . . Das Bild der Götter im allgemeinen trägt ethische Züge doch nur oberflächlich an sich. Für das religiöse Bewußtsein ist es das Wesentliche, daß der Gott ein starker Freund ist; in den Lobsprüchen, die man ihm widmet, erscheint seine Macht ins Ungemessene gesteigert. Nicht ebenso seine sittliche Erhabenheit. Wohl werden Eigenschaften wie „wahr“, „nicht trügend“ u. dgl. allen Göttern zugeschrieben, aber solche Epitheta treten doch weit hinter „groß“, „gewaltig“ u. dgl. zurück usw.

Diese Anschauung von der Sache ist wahr und falsch zugleich. — Sie ist wahr, insofern ohne Zweifel die große Menge der Göttergestalten von Hause aus ohne ausgeprägten ethischen Gehalt ist; falsch aber, insofern sie den Glauben an ein höchstes gutes Wesen, diese große und alte, ursprüngliche Wurzel der Religion, ganz unberücksichtigt läßt.

Es liegt auf der Hand, daß die lebendig gedachten Naturerscheinungen, die Götter und Dämonen dieses Gebietes, von vornherein nichts spezifisch Ethisches an sich haben konnten. Einzelne ethische Züge sind darum natürlich nicht ausgeschlossen. Man mochte die Wärme und Helligkeit des Sonnenlichtes und des Feuers als wohltätig, freundlich empfinden, das klare Wasser der Quelle, die Früchte der Bäume und anderer Pflanzen, die Produkte des Viehs u. dgl. m. dankbar als gütige Spenden ent-

sprechender Gottheiten empfangen. Im allgemeinen wird hier aber doch stimmen, was Oldenberg sagt, daß das Bild dieser Götter ethische Züge nur oberflächlich an sich trägt. Und gerade um solche Naturgötter handelt es sich ja im Veda hauptsächlich. Ähnliches gilt aber auch von den Seelen und Geistern abgeschiedener Menschen und den aus diesen hervorgegangenen Dämonen, Heroen und Göttern. Es ist vielleicht zu weit gegangen, wenn man als ursprüngliches Motiv des Seelenkults ausschließlich die Furcht in Anspruch nimmt. Es ist nicht unmöglich, daß bei der Speisung und Tränkung und sonstigen Pflege von Seelen nahe verwandter Personen schon sehr früh ein Gefühl der Pietät und sorgenden Mitleids mitwirkte. Immerhin gewinnt man den Eindruck, daß die Furcht hier zunächst in der Tat die Hauptrolle gespielt hat. Und erst im Laufe der Zeit gewinnt ein Teil dieser Seelen den Charakter gütiger Schutzgeister, hilfreicher Heroen und freundlich schirmender, Wohlstand und Glück fördernder Götter.

Ganz anders steht es natürlich mit dem Glauben an ein höchstes gutes Wesen. Dieser ist in seinem innersten Kern ethisch, durchaus ethisch. Er ist es auch dann noch, wenn dies höchste gute Wesen nicht direkt als Belohner des Guten und Rächer des Bösen gedacht wird, wie wir das in so manchen Fällen bei ganz primitiven Völkern gezeigt haben. Auch wo dieses höchste gute Wesen mit einem inaktiven Zuge behaftet, mehr passiv gedacht erscheint, bleibt es doch immer eine Art idealer Verkörperung der altruistischen Triebe, die keiner menschlichen Genossenschaft je gemangelt haben, da dieselben schon im Tierreich ihre unverrückbar festen Wurzeln haben, als notwendige Ergänzung des doch stets vorwaltenden, mächtigen Egoismus. Nur wer auf dem Standpunkt verharrt, daß der Glaube an ein höchstes gutes Wesen nichts Altes und Ursprüngliches ist und sein kann, daß er den primitiven Völkern von Hause aus fremd sein muß, wird auch weiter noch daran festhalten können, daß die Religion mit der Moral ursprünglich nichts gemein hat. Ein solcher Standpunk aber ist nach unseren früheren Ausführungen über diesen Glauben bei primitiven und primitivsten Völkern schlechterdings unhaltbar.

Wenn der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, wie wir gesehen haben, sich den anderen Wurzeln der Religion anähnlichen kann und tatsächlich anähnlicht, in der Weise, daß dieses höchste gute Wesen als großer Geist gefaßt und mit dem Himmel verbunden oder geradezu der Himmel genannt wird, so ist andererseits auch der umgekehrte Assimilationsprozeß möglich und tatsächlich an vielen Punkten nachweisbar. Das Ethische des höchsten guten Wesens, sein Walten und Wachen über Gut und Böse in den Handlungen der Menschen, kann sich bis zu einem gewissen Grade auch auf Göttergestalten übertragen, welche von Hause aus anderen Ursprungs und anderen Wesens sind. So können der alte Feuer- und Lichtgott Apollon, der alte Seelenführer Dionysos ethisch vertieft, zu Sühnegöttern des griechischen Volkes werden, neben dem erhabenen Vater Zeus. So kann Agni zum priesterlich-heiligen Gott werden, können Vishṇu und Çiva trotz so vieler entgegenstehender Züge bei ihren speziellen Verehrern geradezu in die Rolle des höchsten guten Wesens einrücken.

Die Moral ihrerseits, sofern sie nicht mehr bloßer altruistischer Instinkt, sondern bereits bewußte menschliche Moral ist, läßt sich schon ihrem Begriffe nach von der Religion gar nicht trennen. Denn wir haben bereits gesehen, daß das einzige, was sie von den Satzungen und Ordnungen menschlichen Rechts unterscheidet, scharf charakteristisch unterscheidet, eben darin besteht, daß ihre Gebote als Forderungen göttlicher, resp. übermenschlicher, übernatürlicher Wesen und Mächte gefaßt und geglaubt werden.

Die Religion wiederum besteht nicht nur in dem Glauben an die Existenz solcher übermenschlicher, übernatürlicher Wesen und Mächte, sondern auch in dem Gefühl der Abhängigkeit von ihnen und in dem Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen. Ist es nun wohl möglich und denkbar, daß dieses Gefühl der Abhängigkeit sich jemals auf den wesentlichsten Unterschied aller menschlichen Handlungen, den Gegensatz des Egoistischen und des Altruistischen, überhaupt gar nicht bezogen habe? Ich halte das für höchst unwahrscheinlich, ja geradezu für undenkbar.

Außer dem Glauben an ein höchstes gutes Wesen gibt es aber auch noch andere wichtige Tatsachen des primitiven Völker-

lebens, welche laut redend für den Glauben dieser Völker an ethisch gerichtete, ethisch waltende, übermenschliche, übernatürliche Mächte eintreten. Es sind dies Orakel, Eid und Gottesurteil als Mittel zur Unterscheidung wirklicher Übeltäter von vermeintlichen, als Mittel zur Auffindung moralisch belasteter Individuen. Das Orakel kommt hierbei nur teilweise in Betracht, sofern es nämlich dem eben angegebenen Zwecke dient; Eid und Gottesurteil dagegen in ihrem vollen Umfange.

Es ist ein in seiner Bedeutung noch nicht völlig gewürdigtes Ergebnis der neueren ethnologischen Forschung, daß alle primitiven Völker des Erdenrunds — und nicht sie allein — bei fraglichem Tatbestand in ernsten Fällen die Hilfe höherer, übermenschlicher, resp. göttlicher Mächte in Anspruch nehmen, um Schuld oder Unschuld eines Beklagten unwidersprechlich festzustellen. Es ist zwar alsbald der Versuch gemacht worden, die hier in Betracht kommenden Tatsachen anders zu erklären und ihre Bedeutung für die Annahme eines ursprünglichen Zusammenhangs von Religion und Moral von vornherein zu entkräften, allein ich glaube, daß wir uns im Laufe unserer Untersuchung bald davon überzeugen werden, daß dieser Versuch als ein gänzlich verfehlter zu betrachten ist.

Betrachten wir zunächst einige primitive Orakel, die in der angedeuteten Richtung liegen.

Um einen Mörder zu entdecken, legen die Australier z. B. einen Käfer oder eine Fliege in das Grab des Getöteten und beobachten dann die Richtung, welche diese Tiere einschlagen; oder sie beobachten auch die Richtung des Rauchs beim Verbrennen des Leichnams (vgl. Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., V, S. 369). Bei den Polynesiern muß der Angeklagte seine Hand über Wasser halten. Zittert das Wasser dabei, so ist er schuldig (Kohler a. a. O., S. 370). Es wird aber auch aus den letzten Zuckungen geschlachteter Tiere auf Schuld oder Unschuld eines Menschen geschlossen, — so bei den ozeanischen Völkern, z. B. auf Nias, auch bei den Dajaks und den Igorroten[1]. Bei den

[1] Vgl. A. H. Post, Ethnologische Jurisprudenz, II, S. 472: „Auf Nias sitzen die streitenden Parteien nebeneinander, und diejenige, gegen welche

Dajaks auf Borneo wird auch Salz ins Wasser geworfen; wessen Salz zuerst schmilzt, der gilt als schuldig. In Bilaspur, im Dekhan, wird aus dem Flackern eines Lichtes bei Nennung des Namens des Schuldigen auf den Täter geschlossen. In Lohardaja, in Bengalen, werden Stäbe in Wasser getaucht, auf welche die Namen der Verdächtigen geschrieben sind; der Stab des Schuldigen welkt. Oder es werden Reisbündel in Ameisenhaufen gesteckt; das Bündel des Schuldigen wird aufgezehrt u. dgl. m. (vgl. Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., IX, S. 14; A. H. Post, Ethnologische Jurisprudenz, II, S. 456). Auch die Totenbefragung gehört hierher. Die Leiche des Erschlagenen soll Auskunft geben über den Mörder. Aus dem erneuten Bluten der Wunde, aus gewissen Bewegungen der Leiche oder der Bahre wird auf die Schuld des Betreffenden geschlossen, — so bei den Germanen und Slaven, bei afrikanischen und ozeanischen Stämmen (vgl. Post a. a. O., II, S. 458). Hier könnte man freilich einwenden, daß gewissermaßen der Tote selbst, wenn auch auf wunderbare Weise, die Antwort gibt. Man könnte den rächenden Geist eines Ermordeten auch beteiligt denken bei der Richtung des Rauches seines Scheiterhaufens, beim Flackern eines Lichtes, bei der Bewegung einer Wasserfläche. Wo es sich aber z. B. um die Zuckungen geschlachteter Tiere, um Schmelzen von Salz im Wasser, um das Welken eines Stabes, um das Verzehren von Reis durch Ameisen handelt, ist ein solcher Zusammenhang doch wohl schwierig anzunehmen. Auch handelt es sich bei ähnlichen Befragungen nicht immer um Mord, sondern auch bisweilen um andere Verbrechen, z. B. Diebstahl. Immerhin müssen wir zugeben, daß hier in den meisten Fällen ein Zweifel daran möglich

---

sich die Zuckungen eines geschlachteten Huhns richten, hat unrecht. Bei den Lampongern wird zwischen Kläger und Beklagtem ein Strich gezogen, und derjenige, auf dessen Seite das sterbende Huhn seinen letzten Atemzug tut, hat verloren. Bei den Batak entscheidet sich beim Gottesgericht tampul manuk der Streit danach, ob das geschlachtete Huhn durch seine Zuckungen mit der rechten oder der linken Seite nach oben zu liegen kommt. Bei den Dajak schlachten beide Teile ein Huhn. Derjenige, dessen Huhn am letzten durch Zuckungen ein Lebenszeichen von sich gibt, hat gewonnen" u. dgl. m.

ist, ob wirklich höhere, ethisch waltende Mächte die Entscheidung über Schuld oder Unschuld geben. Für Eid und Gottesurteil aber werden wir, wie ich glaube, an der letzteren Auffassung festhalten müssen.

Man könnte die angeführten Orakel, oder doch einige derselben, auch als Gottesurteile in Anspruch nehmen wollen, doch versteht man in der Regel als Gottesurteil im eigentlichen Sinne ein Verfahren, bei welchem der Verdächtigte einer bestimmten Gefahr ausgesetzt wird und, je nachdem es ihm in derselben ergeht, für schuldig oder unschuldig gilt. Allerdings finden wir da auch ein Schwanken der Anschauungen bei den einzelnen Forschern, und wird z. B. die Entscheidung durch das Los bald als Orakel, bald als Gottesurteil gefaßt. So behandelt Lippert z. B. die Entscheidung durchs Los als Orakel (Kulturgeschichte, II, S. 587. 588), Jolly als Gottesurteil (Recht und Sitte, im Grundriß der indoarischen Philologie, S. 145). Wir finden dies Verfahren z. B. bei den Juden und bei den Ägyptern, wie auch bei den Indern. Die klassische Stelle über die jüdische Sitte findet sich Josua 7, 10—26. Durch Losung stellt Josua den Achan als Dieb am „verbanneten“ Gute fest und läßt ihn samt Söhnen, Töchtern, Vieh und aller Habe nach erfolgtem Geständnis steinigen. Hier ist es Gott selbst, der das Verfahren anordnet und den Schuldigen trifft. Der ägyptische Priester trug zu ähnlichem Zwecke im Richteramt eine Art Lostasche vor der Brust. Bei den alten Germanen scheint das Losen nur Knechten gegenüber und bei Diebstahl angewendet worden zu sein (vgl. Lippert a. a. O.). Auch bei den alten Russen wurde das Losen orakelartig beim Rechtsverfahren verwendet (vgl. Post a. a. O., II, S. 474). Bei den Indern wurden Figuren oder Bilder des Rechts und Unrechts als Lose in einen Krug gesteckt, und es kommt darauf an, das richtige Los zu greifen (Jolly a. a. O., S. 145). Die Voraussetzung ist immer dieselbe, daß eine höhere Macht, eine unsichtbare, von den Menschen unabhängige Macht dafür sorgt, daß das richtige Los den Schuldigen trifft.

Auch das indische Ordal mit der Wage läßt sich hier anreihen, da bei demselben der Verdächtigte keiner unmittelbaren

Gefahr ausgesetzt wird. Der das Ordal Bestehende wird zweimal auf einer Wage gewogen. Erscheint er beim zweitenmal als leichter wie vorher, so gilt er für unschuldig; ist er schwerer geworden, so ist er schuldig (vgl. Jolly a. a. O., S. 145). Auch hier liegt unabweisbar die Voraussetzung zugrunde, daß eine übermenschliche Macht den Unschuldigen inzwischen leichter, den Schuldigen schwerer werden läßt; eine Macht, die zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht nicht nur zu unterscheiden weiß, sondern auch dahin wirkt, daß das Böse der Bestrafung zugeführt wird.

Der Glaube an eine solche ethisch gerichtete übermenschliche Macht, die, über der Moral waltend, den Unschuldigen schützt, den Schuldigen der Bestrafung ausliefert, wenn sie ihn nicht selbst bestraft — ein solcher Glaube liegt vor allem auch dem Eide und dem Gottesurteil im engeren Sinne zugrunde.

Eid und Gottesurteil oder Ordal gehören eng zusammen. Der Eid, genauer noch der Reinigungseid, wenigstens in seiner ursprünglichen Form, kann von dem Gottesurteil gar nicht getrennt werden. Das Wesentliche derselben besteht darin, daß der Angeklagte in feierlicher Form, meist unter Anrufung der Gottheit, seine Unschuld versichert und im Falle des Gegenteils die Rache der Gottheit herausfordert, resp. Unheil und Verderben auf sich und die Seinen herabruft. Was ihm das Liebste und Teuerste ist, pflegt der Schwörende in die Eideswirkung mit einzubeziehen, so Weib und Kind, denen er wohl auch bei der Herausforderung die Hand auf das Haupt legt; auch sonstige Verwandte oder Freunde, die damit einverstanden sind; seinen besten Besitz, Hab und Gut, des Schwertes Schärfe, des Schildes Rand, des Rosses Schenkel u. dgl. m. Nach geleistetem Schwur muß eine bestimmte Zeit gewartet werden. Trifft inzwischen den Schwörenden, die Seinen oder das Seinige nichts von dem bedingungsweise herbeigerufenen Unheil, dann gilt er als gerechtfertigt. Je mehr Personen und Sachen in die Wirkung des Eides mit einbezogen waren, um so vollständiger mußte natürlich der gelieferte Unschuldsbeweis erscheinen. „Das ist die Urform des Eides oder des Ordals, je nachdem man will, denn beides liegt ursprünglich in-

einander eingeschlossen. Das Ordal ist ohne Eid, d. h. ohne Herausforderung der Gottheit nicht denkbar und der Eid an sich ist nur ein unvollständiges Ordal; seine Vollendung bietet das nachfolgende Schicksal des Schwörenden; dieses macht ihn wieder zum Ordal." So urteilt Lippert, dem man religiöse Vorurteile nicht vorwerfen wird (a. a. O., II, S. 588).

Später verändert der Eid seinen Charakter und wird zur bloßen energischesten Versicherung unter Anrufung der Gottheit und Herausforderung ihrer Strafe im Falle der Unwahrheit. Es wird aber das Resultat dieser Herausforderung nicht mehr abgewartet, sondern in eine unbestimmte Zukunft, resp. in das Jenseits verlegt. Man kann dem Eide aber seinen Ursprung auch dann noch ansehen. Man schwört „bei seiner Seelen Seligkeit" oder „bei allem, was einem lieb und teuer ist". Das Unterfassen der Hüfte beim Schwur der Juden bezog und bezieht nach volkstümlich-physiologischer Ansicht die Nachkommenschaft mit in die Eideswirkung. Etwas Analoges bedeuten die altgermanischen Eideshelfer. Es sind das nicht Zeugen, sondern vielmehr Personen, die sich freiwillig dazu verstehen, den Schwörenden zu unterstützen, indem sie sich in die Wirkung des Eides mit einbeziehen lassen.

Dadurch, daß man die Eideswirkung nicht abwartete, verlor der Eid seinen eigentlichen Ordalcharakter. Man konnte aber das Verfahren auch in anderer Weise abkürzen, indem man nämlich den Schwörenden, seine Unschuld Beteuernden, gleich irgendwelcher Gefahr aussetzte und nun beobachtete, wie es ihm dabei erging. Dabei war die Voraussetzung allgemein die, daß eine höhere, übermenschliche Macht, resp. die Gottheit, dem Unschuldigen helfen werde. Half sie ihm nicht, dann galt er für schuldig. Das ist das Ordal, das Gottesurteil im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes, — und es gehört zu den wichtigsten und interessantesten Resultaten der modernen Ethnologie, resp. der vergleichenden Rechtswissenschaft, daß das Ordal, das Gottesurteil sich als eine allgemein menschliche, universelle Einrichtung erwiesen hat, die unter sehr ähnlichen Formen über die ganze Erde verbreitet ist und sich fast bei allen uns bekannten

Völkern, auch den primitiven und primitivsten, findet. Auch die Arier haben dasselbe ohne Zweifel schon in der Urzeit gekannt und geübt.

Feuer, Wasser und Gift werden in den verschiedensten Formen zu diesen Proben auf Schuld oder Unschuld eines Beklagten verwendet. Dazu treten noch die Proben mit einem geweihten Trunk oder Bissen und verschiedene Kraftproben.

Besonders beliebt und verbreitet ist das Feuerordal in einer Menge von Formen. Das begreift sich, denn es ist drastisch und eindrucksvoll. Die Proben gehen sämtlich darauf hinaus, daß der Verdächtige das Feuer oder einen glühend heißen Gegenstand berühren muß. Seine Schuld oder Unschuld wird dann danach beurteilt, ob er sich verbrannt hat oder intakt bleibt; öfter noch danach, ob die Brandwunde binnen einer bestimmten Zeit in Eiterung übergeht oder verheilt. Ich kann wegen der Überfülle des Stoffs nur das Hauptsächlichste kurz andeutend berühren.

Da haben wir das Schreiten durchs Feuer oder auch zwischen zwei Feuern hindurch, auch Überschreiten glühender Gegenstände mit nackten Füßen. Es finden sich solche Proben bei den Ariern wie auch bei anderen Völkern. Bei den Indern ist Sîtâ, die Gattin des Râma, ein klassisches Beispiel. Sie muß durchs Feuer schreiten, um nach dem Aufenthalt beim Riesen Râvaṇa ihre Unbeflecktheit zu beweisen. Im Dekhan findet sich das Laufen über glühende Kohlen. In Persien bietet Firdusis Schahnahme ein berühmtes Beispiel. Prinz Siyawusch, der verleumdet ist, muß zu seiner Rechtfertigung zwischen zwei mächtigen Scheiterhaufen hindurchreiten, kommt aber unversehrt aus der Glut wieder heraus, vom Volke mit Jubel begrüßt:

> Denn unversehrt bleibt der, den Gott behütet,
> Ob Feuer oder Wasser um ihn wütet [1].

Schon der Avesta kennt das Feuerordal (vgl. Geigers Ostiranische Kultur, S. 461. 462). Bei den Griechen wird ein solches von Sophokles in der Antigone v. 263 ff. erwähnt, und zwar das Schreiten durchs

---

[1] Nach Schacks Übersetzung.

Feuer, wie auch das Anfassen glühenden Metalls. Bei den Germanen finden wir das Durchschreiten eines brennenden Holzstoßes, wie auch Überschreiten einer Anzahl geglühter Pflugscharen oder Riegel, und zwar mit nackten Füßen (vgl. Grimm, Rechtsaltertümer, S. 912. 914). Auch die Slaven, speziell die Polen, kennen das Überschreiten heißen Eisens. Bei den Somali in Afrika findet sich das Schreiten über glühende Holzkohlen. Die Siamesen lassen beide, den Kläger wie den Angeklagten, mit nackten Füßen über glühende Holzscheite schreiten. Hier ist das Ordal also zweiseitig, wie das öfters vorkommt.

Sehr häufig wird die Feuerprobe durch Berühren glühenden Metalls, namentlich glühenden Eisens, ausgeführt; aber auch Blei und Zinn werden dabei verwendet. Bisweilen muß der Angeklagte das heiße Eisen mit der Hand fassen und eine Strecke weit tragen. Anderswo muß er dasselbe belecken. Oder der Zauberpriester bestreicht dem Verdächtigen mit dem glühenden Eisen die Hand, das Bein, die Lippen, die Zunge. In den Gesetzbüchern der Inder wird das Tragen glühenden Eisens eingehend behandelt, und zwar muß der Angeklagte eine große glühende Eisenkugel eine Strecke weit tragen. Die germanischen Gesetze, speziell die fränkischen, friesischen, angelsächsischen und nordischen, zeigen ganz ähnliche Verordnungen. Entsprechendes bei den Griechen deutet die Antigone an, wie wir bereits sahen. Auch Slaven und Litauer kennen das judicium ferri manualis; desgleichen die Kelten und die Osseten. — Bei Kalmücken und Mongolen muß der Angeklagte ein glühendes Beil in die Hand nehmen und in eine Grube werfen, die ein paar Schritt entfernt ist. Im alten Ungarn wurde das heiße Eisen eine bestimmte Zahl Schritte getragen. Belecken einer glühenden Pflugschar findet sich in Indien, Belecken eines glühenden Eisenlöffels bei den Beduinen, Drücken eines heißen Eisens an die Zunge bei den Arabern von Hadhramaut. Bei den Wakamba in Afrika wird ein glühend heißes Beil dreimal mit der Zunge geleckt; ähnliches findet sich bei den zu den Kongovölkern gehörigen Waswaheli in Monbassa. Daß der Zauberer den Betreffenden mit dem heißen Eisen zu berühren oder zu bestreichen hat, begegnet

uns z. B. bei verschiedenen Negervölkern, bei den ozeanischen Völkern im malaiischen Archipel u. dgl. m. Die ozeanischen Völker kennen aber auch das Tauchen der Hand in geschmolzenes Zinn, z. B. in Djohor (Malakka). In Birma und Siam gibt es ein Bleiordal, bei welchem beide streitenden Teile den Arm in geschmolzenes Blei tauchen müssen. Bei den Papuas wird geschmolzenes Blei auf die Handfläche gegossen, auf die freilich zuvor einige Hölzchen gelegt sind. Bei den Nuforesen von Neuguinea und bei den Alfuren von Buru wird flüssiges Blei auf ein Läppchen geträpfelt und dem Verdächtigen auf die Hand gelegt. Auf den Aaru-Inseln findet sich Gießen von geschmolzenem Blei in die Hände usw.

Eine andere, außerordentlich weit verbreitete Form des Feuerordals besteht in dem Eintauchen des Armes, der Hand oder der Finger in siedendes Wasser, Öl oder eine andere heiße Masse. Das ist der sog. Kesselfang, den man oft fälschlich als Wasserordal gefaßt hat. Es ist natürlich ein Feuerordal, da es auf Verbrennen oder Nichtverbrennen ankommt. Diese Probe ist oft verbunden mit dem Hervorholen eines Gegenstandes, z. B. eines Steines, eines Eisenstückes, einer Münze, eines Ringes, eines Schlangenkopfes, eines Eies u. dgl. m. Der Kesselfang ist in Indien weit verbreitet, bei arischen wie auch nichtarischen Stämmen; er findet sich auch bei Persern und Germanen, im Schwabenspiegel und in den angelsächsischen Gesetzen; desgleichen bei Kelten und Slaven (Russen, Altböhmen und Serben), sowie bei den Osseten. Ähnliche Proben gibt es bei den Tuschinern im Kaukasus, bei den Somali, bei den Negern der Sierraleoneküste; bei den ozeanischen Völkern, z. B. im malaiischen Archipel, auf den Aaru-Inseln, auf Timor, bei den Papuas, den Alfuren, den Dajaks; ferner auf Madagaskar, bei den Redjang usw. In Madagaskar z. B. muß der Angeklagte aus siedendem Wasser Steine herausholen (vgl. Kohler, Ztschr. f. vgl. Rechtswiss., V, S. 372). Groß ist aber auch die Zahl der Völker, bei denen der Angeklagte die Hand oder den Arm in siedendes Wasser oder Öl tauchen muß, ohne daß er etwas herauszuholen braucht. Bei den Aino z. B. muß eine des Ehebruchs beschuldigte Frau

den Arm in kochendes Wasser halten (vgl. Kohler a. a. O., S. 370). Bei den Papuas ist das Ordal zweiseitig: beide Teile tauchen ihre Ellenbogen in siedendes Wasser. Es findet sich dies Ordal, ohne Hervorholen eines Gegenstandes, noch bei den Nuforesen, bei den Malaien von Djohor (Malakka), bei den Dajaks, auf dem Baber-Archipel, bei den Dravida-Völkern (Bhillas) in Indien, bei den Negern der Pfeffer- und Goldküste, den Mandingas, den Kru, bei Kongovölkern, wie z. B. den Wazaramo usw.

Auch die eigentlichen Wasserproben sind weit verbreitet. Die gewöhnlichste ist das Tauchordal. Entscheidend ist dabei, ob der Betreffende eine bestimmte Zeit unter Wasser bleiben kann. Das Untertauchen geschieht häufig an Stöcken oder Pfählen, die im Wasser befestigt sind. Oft ist dies Ordal ein zweiseitiges, indem Kläger und Beklagter zugleich untertauchen und derjenige verliert, welcher zuerst wieder an die Luft kommt. Es findet sich aber auch das einseitige Tauchordal, z. B. in Indien. Hier beschwört der Angeklagte zuerst den Gott Varuṇa, daß er ihn retten möge, dann faßt er den Schenkel eines Mannes, der bis zum Nabel im Wasser steht, und taucht unter. Zugleich wird ein Pfeil abgeschossen und ein schneller Mann läuft, um diesen zu holen. Wenn der Läufer bei seiner Rückkunft den Angeklagten noch unter Wasser findet, gilt der letztere für gerechtfertigt. Bei den Bhils, im Dekhan, in Bengalen, in Birma hat sich das Tauchordal bis jetzt noch erhalten. Es findet sich auch bei den ozeanischen Völkern in verschiedenen Formen weit verbreitet, bei den Papuas auf Neuguinea, auf Nias, bei den Malaien auf Java, auf Malakka, bei den Alfuren, Nuforesen, Lampongern, auf den Aaru-Inseln usw.

Eine andere Wasserprobe besteht darin, daß der Verdächtige gebunden ins Wasser geworfen wird. Es kommt vor, z. B. in Afrika, daß bestimmten Flüssen die Eigenschaft zugeschrieben wird, daß sie den Schuldigen auf den Grund ziehen. Gewöhnlich wird aber angenommen, daß derjenige schuldig ist, welcher oben schwimmt, während derjenige für unschuldig gilt, der untergeht. Diese Probe wird namentlich zur Entdeckung von Zauberern und Hexen angewandt, von denen man oft annimmt, daß sie im

Wasser oben schwimmen. Der Prüfling wird dabei so zusammengebunden, daß er keine Bewegung machen kann, und erhält einen Strick um den Leib, an dem er wieder herausgezogen wird. Diese Probe ist aus dem germanischen Mittelalter nur zu wohl bekannt. Sie findet sich aber auch bei den Slaven, in Indien bei den Birmanen usw.

Eine dritte Wasserprobe besteht im Durchschwimmen eines gefährlichen Flusses oder Meeresarmes, namentlich eines solchen, in dem Haifische oder Krokodile hausen. Das finden wir auf indischem Gebiet, bei ozeanischen Völkern, bei Negervölkern, Kongovölkern u. a. m. Dahin gehört auch das Krokodilordal auf Madagaskar, bei welchem der Angeklagte einen von Krokodilen bevölkerten Fluß durchschwimmen muß (vgl. Kohler, a. a. O., II, S. 372).

Auch das Giftordal ist weit verbreitet. Das Gift wird gewöhnlich getrunken oder gegessen und je nach der Wirkung gilt der Angeklagte als schuldig oder unschuldig, — namentlich pflegt er für unschuldig zu gelten, wenn der Körper das Gift durch Erbrechen von sich gibt. So in Madagaskar bei dem Ordal mit Tanghin-Gift (Kohler a. a. O., S. 372). Oft verlangt dort der Verdächtige selbst danach, sich durch das Ordal zu reinigen, — so stark ist der Glaube an die Richtigkeit und Sicherheit des Verfahrens. Die Giftprobe findet sich auch im alten Indien (vgl. Jolly a. a. O., S. 145); desgleichen wohl auch bei den Juden (4. Mose 5, 11—31); und weiter namentlich auch in Afrika, bei vielen Negervölkern und Kongovölkern (vgl. Post a. a. O., II, S. 470). In Calabar auf der Sklavenküste wurden dazu die Calabar-Bohnen oder Gottesurteilsbohnen verwendet (Physostigma venenosum). Einige Varianten dieses Ordals bei ozeanischen und südamerikanischen Völkern will ich übergehen.

Etwas Besonderes ist die Probe mit dem geweihten Trunk oder Bissen. Bei diesem Ordal werden dem Verdächtigen an sich unschädliche Substanzen zu trinken oder zu essen gegeben, die aber irgendwie geweiht sind und von denen man darum annimmt, daß sie dem Schuldigen schaden würden. Den geweihten Trunk finden wir z. B. in Indien und bei den ozeanischen Völkern. In

Indien gibt man dem Angeschuldigten Wasser zu trinken, in dem ein Götterbild gebadet ist. Stößt ihm oder seinen Verwandten innerhalb einer gewissen Frist, höchstens drei Wochen, ein Unglück zu, dann gilt er für schuldig (vgl. Jolly a. a. O., S. 145).

Das Ordal mit dem geweihten Bissen wird namentlich bei Diebstahl angewandt. So im alten Indien, wo in einem solchen Falle, und nur in einem solchen, Reiskörner verabreicht wurden, die mit geweihtem Wasser übergossen waren. Die Körner werden gekaut und ausgespuckt. Kommt dabei Blut zum Vorschein, so ist der Betreffende schuldig. Bei den Germanen wird eine ähnliche Probe in den angelsächsischen und friesischen Gesetzen angeordnet, sie findet sich auch bei Franken, Bayern und Alemannen, und zwar besonders bei Diebstahl. Nach verschiedenen Gebeten wird von geweihtem Brot und Käse dem Beklagten je ein Bissen in den Mund geschoben, während der Priester eine Beschwörung spricht. Wenn er zittert und den Bissen mit Blut erbricht oder ausspuckt, so ist er schuldig. Kann er ihn leicht und ohne Schaden essen, so ist er unschuldig. Das ist das judicium panis et casei. Später wurde die Hostie zu diesem Zweck verwendet. — Bei den Römern ist dies das einzige uns bekannte Gottesurteil. Wenn auf die Sklaven der Verdacht des Diebstahls fällt, sollen sie zum Priester geführt werden und dieser gibt ihnen ein crustum panis carmine infectum, also Brot, durch heiliges Lied geweiht, zu essen. Wer es nicht herunterbringen kann, ist schuldig [1]. Dies Ordal, bei Diebstahl angewandt, kannte offenbar schon die arische Urzeit. Es findet sich auch bei den Chakmas in Chittagong, bei den Kandhs in Orissa (Indien), bei den ozeanischen Völkern, auf Timor, auf Wetar, bei den Makassaren, bei den Behak usw. (vgl. Post a. a. O., II, S. 468. 469).

Endlich wurden auch noch verschiedene Kraftproben als Gottesurteil angewandt. Das Versagen der Kraft gilt als Zeichen der Schuld. Dahin gehört das Emporheben der Hände auf den Aaru-Inseln und bei den Kongovölkern, desgleichen bei den

---

[1] Wir hören davon durch den Scholiasten Acron zu Horaz Epist. 1, 1, 10; vgl. Kaegi, Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils, S. 88.

Germanen die sog. Kreuzesprobe. Beide Parteien stehen mit erhobenen Händen unbeweglich an einem Kreuze. Wer zuerst zu Boden sinkt, die Hände rührt oder niederfällt, hat verloren (Post a. a. O., II, S. 468). Dahin gehört ferner der Wettlauf, welchen die Dajaks auf Borneo zwischen den streitenden Parteien veranstalten. Weiter auch der wohlbekannte gerichtliche Zweikampf, über dessen Bedeutung und Verbreitung ich mich wohl nicht näher auszulassen brauche. Er findet sich außer bei den Ariern auch bei den Botokuden, den Aino, den Eskimos, den Tungusen, den Australiern, ozeanischen Völkern usw.

Es ist dies nur ein sehr flüchtiger Überblick über das weite Gebiet der Gottesurteile, die eine so große Rolle bei der Entscheidung über Recht und Unrecht, Schuld und Unschuld im Leben der Völker aller Erdteile spielen. Und es ist wichtig, daß wir diese Art der Entscheidung gerade bei Völkern einer niedrigen Kulturstufe antreffen. Sie erhält sich auch noch auf höheren Stufen, stirbt aber dann doch ab und lebt allenfalls noch in rudimentärer Gestalt weiter, als nur halb noch vorhandener Rest früherer Zeiten. Sie wurzelt in dem unerschütterlich festen Glauben, daß eine höhere, übermenschliche, göttliche Macht Recht und Unrecht, Schuld und Unschuld kennt und unterscheidet, — den Unschuldigen schützt und aus der Gefahr rettet, den Schuldigen der Bestrafung überliefert. Deswegen finden wir diese Prozeduren auch in weitem Umfang mit feierlichen Gebeten und Götteranrufungen verbunden. Darum tragen sie auch den Namen Gottesurteile, Gottesgericht [1].

Man hat, einem Zuge unserer Zeit folgend, auch Eid und Ordal ihres Zusammenhangs mit der Religion, mit dem Gottglauben berauben wollen. Zwar in der Form, wie uns Eid und Ordal im Leben der Völker entgegentreten, ist dieser Zusammenhang so klar und unzweideutig, daß sich derselbe gar nicht abstreiten läßt. Allein man meinte, auf den frühesten Stufen dürfte das anders gewesen sein und es lägen dafür auch deutliche Anzeichen

---

[1] Die Inder nennen Eid und Gottesurteil dâivikî kriyâ, d. i. den göttlichen Beweis (vgl. Jolly, Recht und Sitte, S. 142).

vor. Geisterglaube und Zauberei seien ja doch der Religion und ethisch gerichteten Göttern vorausgegangen.

So sei auch der Eid ursprünglich nichts als ein Fluch, eine Selbstverwünschung, ein Zauber, den man gegen sich selbst und die Seinen richtet. Darum habe die altindische Sprache für „fluchen“ und „schwören“ dieselbe Wurzel (çap), für „Fluch“ und „Schwur“ ein und dasselbe Wort (çapatha). Das Gottesurteil aber sei nur als eine verschärfte Form des Eides zu fassen — beide somit ursprünglich ohne ethisch-religiösen Hintergrund. So stellt es z. B. Otto Schrader, unter mehrfacher Berufung auf Oldenbergs Religion des Veda, in seinem Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde dar, in den Artikeln „Eid“ und „Gottesurteil“, die durch die Artikel „Recht“ und „Religion“ entsprechend ergänzt werden.

Daß der Eid eine Selbstverwünschung ist, wollen wir bereitwillig zugeben, — genauer: eine bedingte Selbstverwünschung. Er ist es, nicht nur als Reinigungseid, sondern ebenso auch als Treueeid und Vertragseid, in welchem der Schwörende Unheil auf sein Haupt herabruft, falls er die Treue bricht. Wer aber entscheidet darüber, ob die Bedingung jener Selbstverwünschung erfüllt ist? Wer entscheidet über Wahrheit und Unwahrheit der Aussage, über Schuld und Unschuld? Wer löst im gegebenen Falle die gefährlichen Folgen der Verwünschung aus oder hält sie zurück, je nachdem? Menschen sind es nicht und können es nicht. Wenn es nicht persönliche Götter sind, dann muß es eine unpersönliche, jedenfalls eine höhere, übermenschliche, übernatürliche, von dem Menschen unabhängige Macht sein, eine Macht, die Wahr und Unwahr, Recht und Unrecht, Schuld und Unschuld, Treue und Untreue, kurzum Gut und Böse sehr wohl und sehr genau zu unterscheiden weiß, die überall ihre Augen hat und Heil und Unheil in ihrer Hand hält. Es würde aber auch der große schwarze Mann der Feuerländer ganz gut dazu passen, der alle Handlungen und Worte der Menschen kennt und dem man, nach dem Glauben dieses Volkes, nicht entfliehen kann.

Und wer oder was lenkt die Vorgänge nach dem Glauben der Völker in der Art, daß das Feuer den Schuldigen brennt, den

Unschuldigen aber schont oder ganz verschont? Daß den Schuldigen die Krokodile fressen, den Unschuldigen nicht? Daß das Gift den einen tötet, von dem anderen ausgebrochen wird? Daß je nach den ethischen Vorbedingungen der eine es länger unter dem Wasser oder bei einer Kraftprobe aushalten kann, als der andere? Wer lenkt die Zuckungen des geschlachteten Huhnes so, daß der Schuldige dadurch bezeichnet wird? wer die Lose? und so fort. Daß Schuld oder Unschuld des Menschen die Naturvorgänge unmittelbar beeinflussen und regeln, diesen Glauben wird man wohl schwerlich als Grundlage jener Proben annehmen. Daß die Naturerscheinungen ihrerseits selbst als allwissende Mächte ihr Verhalten nach den ethischen Qualitäten, nach Schuld oder Unschuld des Beklagten einrichten, läßt sich ebensowenig voraussetzen. Denn wenn man solches etwa auch bei Feuer und Wasser noch als möglich annehmen wollte, dem Gift, den Krokodilen, dem geschlachteten Huhn, den Losen u. dgl. m. wird man das wohl schwerlich zutrauen. Will man keinen persönlichen Gott als Lenker der Vorgänge voraussetzen, so bleibt wieder nur jene unpersönliche, aber entschieden ethisch gerichtete höhere Macht übrig. Auch wo nichts und niemand angerufen wird, bleibt bei Eid und Gottesurteil solch eine ethisch gerichtete, allwissende, persönliche oder unpersönliche Macht die notwendige Voraussetzung.

Oldenberg faßt den Fluch als eine Art materielles Fluidum, eine schädliche Substanz, an deren Wirksamkeit die primitiven Völker glauben. Wie kommt aber eine solche Substanz beim Eide dazu, nur dann zu wirken, wenn der Schwörende unwahr, ungetreu, schuldig ist? Wohnt diesem Fluidum, dieser Substanz selbst, vermöge der ausgesprochenen Bedingung, die Kraft der Unterscheidung von Gut und Böse, Wahr und Unwahr, Treu und Ungetreu, Schuldig und Unschuldig inne? oder entscheidet die ethische Disposition des Menschen über Wirkung oder Nichtwirkung dieser Substanz, etwa ungefähr in der Weise, wie nach moderner medizinischer Anschauung die körperliche Disposition des einzelnen darüber entscheidet, ob die in der Luft umherschwärmenden krankheiterregenden Mikroben ihn erkranken lassen

oder nicht? Es ist schwer, eine so künstliche Vorstellung bei Naturvölkern, vorauszusetzen. Und auch Feuer und Wasser, Gift, Krokodile und geschlachtete Hühner sollen gewissermaßen naturgesetzlich ihr Verhalten nach dieser ethischen Disposition des Menschen einrichten? Ein schwer zu begreifender Glaube. Wieviel näher liegt, gewiß schon dem primitivsten Volk, eine Erklärung, wie sie die Verse des Schahnahme aussprechen:

Denn unversehrt bleibt der, den Gott behütet,
Ob Feuer oder Wasser um ihn wütet.

Die Völker selbst aber erleichtern uns die Entscheidung über diese Frage sehr wesentlich durch den Umstand, daß sie seit den ältesten Zeiten mit Eid und Gottesurteil die feierliche Anrufung göttlicher Mächte zu verbinden pflegen. Wo es ausnahmsweise nicht geschieht, ist die Ergänzung leicht und selbstverständlich.

Nehmen wir den Fall der Indogermanen, der Arier, den Schrader speziell im Auge hat. Für die Griechen steht es fest, daß sie schon seit den ältesten uns bekannten Zeiten beim Eide den Zeus und neben ihm noch andere Gottheiten als Zeugen anriefen. „Nicht weniger wird in den altrömischen Eidesformulierungen Jupiter ständig als Zeuge und Vollstrecker der von den Göttern verhängten Strafe des Eidbruches herbeigerufen“, — sagt Schrader selbst a. a. O., S. 168. Indes beruft er sich auf eine Stelle des Polybins (3, 25, 6 ff.), wo anläßlich der Handelsverträge zwischen Römern und Karthagern zwei Eidesformeln mitgeteilt werden, — eine jüngere, mit Anrufung des Mars und Quirinus, und eine ältere, ohne Anrufung von Göttern. Bei der letzteren hält der Schwörende einen Stein in der Hand und spricht: Wenn ich anders denke oder handle, „dann möge ich allein fortgeschleudert werden, so wie jetzt dieser Stein“; und damit schleudert er den Stein aus der Hand. Doch wer wird ihn schleudern, wer die rächende Strafe üben oder veranlassen? Daß auch hier dennoch der ständige Rächer des Eidbruchs, Jupiter, dies Amt ausübt, dafür scheint mir sehr deutlich die von Cicero überlieferte Redewendung „Jovem lapidem jurare“ zu sprechen — beim Jupiter „Stein“ schwören —, die Schrader gleich darauf S. 169 mitteilt.

Er bezeichnet den Zusammenhang derselben mit jenem Eid als „noch nicht völlig aufgeklärt". Indessen liegt nichts näher zur Erklärung als die Annahme, daß eben auch bei dem Steineid Jupiter angerufen, resp. als Rächer des Eidbruchs vorausgesetzt wurde, wenn auch sein Name in jener einen Stelle des Polybins fehlt.

Daß die Inder schon in der vedischen Zeit beim Eide die Wasser, die Kühe, den Gott Varuṇa als Zeugen anriefen, geht aus mehreren Stellen deutlich hervor und Oldenberg selbst weist darauf hin a. a. O., S. 520. Im Yajurveda heißt es (Ts. 1, 3, 11, 1): „Von jedem Gesetz (d. h. von der rächenden Gewalt des Gesetzes) mach uns hier frei, o König Varuṇa! Wenn wir schwören (indem wir rufen): O ihr Wasser, o ihr Kühe, o Varuṇa! — dann mach uns davon frei, o Varuṇa!" Und im Atharvaveda (19, 44, 8. 9) heißt es: „Viel Unwahres, o König Varuṇa, hat hier der Mensch gesagt, darum befreie uns aus der Bedrängnis, du tausendfache Kraft Besitzender! Weil wir: o ihr Wasser, ihr Kühe! und: o Varuṇa! gerufen haben, darum befreie uns aus der Bedrängnis, du tausendfache Kraft Besitzender!" (vgl. auch Çat. Br. 3, 8, 5, 10). Es handelt sich offenbar um eine alte Schwurformel, eine Formel des Reinigungseides, in welcher die Anrufung der reinen und reinigenden Wasser, der heiligen, unverletzlichen Kühe und vor allem des Gottes Varuṇa, des indischen Jehova, den wesentlichen Inhalt bildet. Daß Gott Varuṇa dabei die Hauptrolle spielt, daß er den Bedrängten befreien und retten soll, geht aus diesen Stellen deutlich hervor, und es ist das darum besonders bedeutsam, ebenso wie die Anrufung des Zeus und Jupiter bei Griechen und Römern, weil alle drei, Varuṇa, Zeus und Jupiter, wie wir später sehen werden, aus dem höchsten guten Wesen, dem Himmelsgotte der arischen Urzeit hervorgewachsen sind. Es ist schwer zu verstehen, wie Schrader angesichts dieses Tatbestandes bei den Indern (S. 167) urteilen kann: „Als Zeuge wird zwar schon in einem alten vedischen Vers der Gott Varuṇa angerufen; aber diese Anteilnahme der Himmlischen ist doch weit davon entfernt, einen wesentlichen Bestandteil des altindischen Eides auszumachen." Ich möchte

diesen Bestandteil vielmehr gerade für den wichtigsten und wesentlichsten halten und würde den Glauben an die rächende, strafende Rolle der Götter und speziell des Varuṇa auch da voraussetzen, wo sich bei den Indern eine Selbstverwünschung ohne solche Götteranrufung findet. Etwas derartiges haben wir im Rigveda 7, 104, 15: „Möge ich sterben, wenn ich ein Zauberer bin, oder wenn ich das Leben des Menschen geschädigt habe!" Eine Selbstverwünschung solcher Art ist zu allen Zeiten und bei jedem Volke möglich und schließt den Glauben an die rächende, strafende Rolle der Götter keineswegs aus. Und gerade in demselben Buche des Rigveda tritt uns Varuṇa als der allwissende, heilige Rächer des Unrechts in so großartig herrlicher Zeichnung entgegen.

Daß auch die alten Germanen schon beim Eide die Götter als Zeugen anriefen, steht hinreichend fest. Es war im Norden meist eine Mehrzahl, resp. eine Dreizahl von Göttern: Odhin, Thôrr und Freyr, welche angerufen wurden; gelegentlich auch mit Zusatz des Njördhr oder Ersetzung des Odhin durch Njördhr (vgl. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, S. 186). Schwur der alten Germane „bei des Schiffes Bord und des Schildes Rand, bei der Schneide des Schwerts und dem Schenkel des Rosses", wie das z. B. in der Völundarkvidha geschieht (vgl. Schrader a. a. O., S. 167), dann setzt er eben diese ihm so wichtigen Güter beim Eide mit ein, bezieht sie mit in die Eideswirkung, es ist aber die strafende Rolle der Götter beim Meineid darum nicht ausgeschlossen, sie erscheint vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt. Amiras entgegenstehende Ansicht hat nichts Überzeugendes für mich und kann es auch nach dem schon früher Gesagten nicht haben [1].

Der urindogermanische Eid als bloßer Fluch, ohne Götteranrufung und ohne Glauben an ethisch gerichtete Götter, sinkt nach alledem in nichts zusammen.

Schrader wehrt sich gegen die Ansicht von Leist, der — allerdings in zu weit gehender Weise — für die arische Urzeit schon

[1] s. Amira in Pauls Grundriß der german. Phil. II, 2, 193.

den Glauben an eine „unter dem Schutze der Götter stehend gedachte Rechtsordnung“ annahm. Er sagt (a. a. O., S. 659): „Dieser Ansatz scheitert an dem Umstand, daß nach den Ausführungen unter Religion die Gottheiten der indogermanischen Urzeit noch keine ethisch vertieften Persönlichkeiten und gleichgültig gegen den Unterschied von Gut und Böse gewesen sein müssen.“ Er hätte richtiger getan, aus der Tatsache von Eid und Gottesurteil den Schluß zu ziehen, daß seine Darstellung der urindogermanischen Religion einer Ergänzung und Berichtigung bedürfe, speziell in der Richtung auf die ursprüngliche Beziehung von Religion und Moral.

Neben dem Glauben an ein höchstes gutes Wesen scheint mir nichts so bestimmt für eine solche uranfängliche Beziehung von Religion und Moral zu zeugen, als gerade Eid und Gottesurteil in ihrer weiten Verbreitung über den ganzen Erdenrund, bei primitiven und primitivsten Völkern, und der Nachweis ihrer Existenz in der grauesten Urzeit unserer Kulturvölker. Denn wollte man auch ganz absehen von den dabei stattfindenden Götteranrufungen, ja von dem Glauben an persönliche, rächende und schützende Götter, so ist doch mit Eid und Ordal implicite schon zum mindesten ein primitiver Glaube an eine Art moralischer Weltordnung gegeben. Auch wenn man nur annehmen wollte, daß die Fluchfluida beim Eide so konstruiert sind, daß ihre Wirkung oder Nichtwirkung von der ethischen Disposition des Menschen abhängt, so wäre schon damit eine solche Weltordnung, allerdings recht wunderlicher Art, gegeben. Der Glaube an eine moralische Weltordnung aber enthält in nuce Moral und Religion, und zwar beide aufs engste verbunden.

Es liegt auf der Hand, daß die Moral vor allem mit der einen Wurzel der Religion verbunden erscheint, die in Kern und Wesen mit ihr zusammengehört. Die anderen Wurzeln sind ihr von Hause aus fremd, können aber doch auch schon früh in gewisse, wenn auch oberflächliche Beziehungen zu ihr treten; auch sie können in gewisser Weise eine ethisch erziehende Wirkung üben. Wenn der Wilde, zunächst aus Furcht vor Geistern oder Naturdämonen, sich zeitweilig bestimmte Beschränkungen, oft keines-

wegs ganz leichte, auferlegt, im Essen und Trinken, im geschlechtlichen Genuß u. dgl. m.; wenn er mancherlei opfert, manches Tabu streng beobachtet, ja sich schmerzhaften Operationen, wie Zahnausbrechen, Tätowieren u. dgl., unterzieht, so liegt darin und in vielem anderen bei aller Roheit doch auch ein Akt der Selbstverleugnung, und „die Selbstverleugnung ist Anfang und Grundlage alles Ethischen", sagt Eduard von Hartmann mit Recht [1]. Die Wilden genießen keineswegs einer schrankenlosen Freiheit, unterliegen vielmehr einem tyrannischen Kodex traditioneller Gesetze und Sitten [2], die so vielfach mit ihrem Geisterglauben in Zusammenhang stehen und von demselben abhängen. So darf man in diesem, neben vielem anderen, doch auch ein ethisch erziehliches Moment feststellen. Die Materie ist eine umfangreiche, ich kann sie hier nur kurz andeutend berühren. — Daß im Laufe der Zeit auch Götter, die dem Seelenkult oder der Naturverehrung entstammen, mit ethischen Zügen ausgestattet werden können, durch Assimilation an die ethisch gefärbte Wurzel der Religion, sowie auch durch andere Prozesse, haben wir schon früher erwähnt und erinnern hier noch einmal daran im Vorübergehen.

Ohne Zweifel unterscheidet sich die Moral des Wilden, die Moral einer primitiven Zeit und Kulturstufe in wesentlichen Punkten von derjenigen späterer Zeiten und höherer Entwicklungsstufen. Doch tut man gut, diese Unterschiede nicht allzusehr zu übertreiben. Der große Gegensatz von Egoismus und Altruismus des selbstischen und des selbstverleugnenden Wesens, der schon im Tierreich instinktiv vorhanden ist, findet sich natürlich auch schon bei dem Wilden, nur ist der Kreis der Wesen, demgegenüber die altruistischen und selbstverleugnenden Triebe zur Geltung kommen, bei dem Wilden naturgemäß ein viel beschränkterer, als dies auf höheren Kulturstufen der Fall ist. Von allgemeiner Menschenliebe kann natürlich keine Rede sein, wohl aber kommen die altruistischen Triebe gegenüber der Großfamilie oder der Ge-

[1] Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, S. 51.

[2] S. darüber Roskoff, Religionswesen der rohesten Naturvölker, S. 147, auch vorher und nachher.

schlechtsgenossenschaft, resp. dem Stamme zur Geltung. In diesem Sinne gilt es als Gebot des höchsten Wesens der Australier, daß man mit seinen Freunden friedlich leben, mit seinen Freunden alles teilen soll. Gegenüber den Feinden, d. h. den Genossen eines fremden Stammes, gilt kein solches Gebot; da mag Egoismus, Haß, Zorn, Händelsucht, Rachsucht, ja Grausamkeit sich ungestört entfalten. Ja, nicht nur mutiger Kampf, sondern auch energische Ausübung der Rache den Feinden gegenüber, mit selbstverleugnender Preisgebung des eigenen Lebens, gilt geradezu als Pflicht und Gebot. Das ändert sich nur langsam und allmählich, verliert sich aber auch auf den höchsten Kulturstufen niemals ganz. Es ist aber freilich schon viel, wenn das anerkannte ethische Ideal ein anderes geworden ist und Friede und Liebe allen Menschen gegenüber als Höchstes gepriesen, Haß, Zorn und Rachsucht verdammt wird.

Vor allem aber ist die moralische Beurteilung der geschlechtlichen Beziehungen in der Urzeit und bei primitiven Völkern eine wesentlich andere, eine viel naturwüchsigere, wie späterhin. Zwar gibt es Naturvölker, die streng monogam leben, wie z. B. die Veddahs in Ceylon. Wir finden auch sonst mancherlei Beschränkungen, wie z. B. in Australien das höchste Wesen den Umgang mit Mädchen und fremden Frauen verbietet u. dgl. m. Doch ist im allgemeinen die Polygamie weit verbreitet und speziell dem Manne in geschlechtlicher Hinsicht die weiteste Freiheit gewahrt. Er findet seine Schranke nur darin, daß er Frauen und Mädchen, die anderen Männern als Gatten, Vätern oder Brüdern gehören, als Eigentum anderer respektieren muß. So mochte auch der arische Mann in der Urzeit nach Belieben sich Frauen und Kebsweiber zugesellen. Wir lassen uns ja aber auch die Vielweiberei bei den biblischen Patriarchen und frommen Königen wie David und Salomo gefallen; und David fällt erst in Sünde, als er auf gemeinem Wege sich das Weib eines anderen aneignet. Einige Völker kennen auch die Polyandrie. Auch das, was wir Blutschande nennen, die Heirat nächster Verwandter, gilt vielfach nicht als anstößig. Ein so edles Volk, wie die Perser des Zarathustra, pflegt solche Verwandtenheirat sogar mit

Vorliebe, z. B. Ehen zwischen Bruder und Schwester, Vater und Tochter u. dgl. m.[1].

Es ist natürlich, daß die Göttergestalten eines Volkes die Moral desselben an sich tragen und widerspiegeln; und zwar zunächst die Moral der Zeit, in welcher sie geschaffen worden; natürlich auch, daß sie in mancherlei Mythen die Züge dieser Moral auch noch in späteren Zeiten bewahren, wo dieselben dem vorgeschrittenen ethischen Bewußtsein eigentlich nicht mehr entsprechen. Wir tun unrecht, da von Unmoral zu reden oder uns gar zu entrüsten über die mangelnde Moral einer Religion, wo die Götter und Mythen eines Volkes vielmehr nur die Moral und Sitte einer längst vergangenen Zeit widerspiegeln.

So fallen in mancher Mythologie die weitgehenden sexuellen Freiheiten auf, die sich einzelne große Götter gestatten. Das entspricht aber durchaus der Moral einer früheren Zeit. Die Liebesgeschichten des Zeus waren ebensowenig von Hause aus anstößig, wie diejenigen des Krishṇa-Vishṇu. Sie stellten nur die gewaltige Zeugungskraft, das männlich-schöpferische Vermögen des großen Gottes dar und beeinträchtigten ursprünglich in keiner Weise die sittliche Erhabenheit und Heiligkeit seines Bildes im Bewußtsein seiner frommen Verehrer. Erst im Lichte einer späteren Zeit mit veränderten Anschauungen sexueller Moral konnte es dazu kommen, konnten diese Geschichten frivol erscheinen und wohl auch noch weiter mit frivoler Tendenz ausgestaltet werden. Auch Blutschande, wie wir es nennen, kommt in manchen Göttergeschichten vor, war aber ebensowenig ursprünglich anstößig oder unmoralisch, weil sie nicht gegen die Moral der Entstehungszeit dieser Erzählungen verstieß. Eine spätere Zeit verwertet sie bisweilen als tragisches Moment. Ebensowenig anstößig waren die beiden Gatten der indischen Sonnenjungfrau. Auch Raub, Betrug und Hinterlist, wenn sie zur Schwächung oder Fällung der Feinde dienten, beeinträchtigten ursprünglich das Bild der Götter nicht. Zorn und Rachsucht, ja Grausamkeit gegen die Feinde konnten natürlich erst recht keinen Anstoß erregen. Das

[1] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 245—247.

stimmte alles zur Moral einer primitiven Zeit und widersprach derselben durchaus nicht. Erst einer späteren Zeit erschien vieles derart bedenklich, ja unmoralisch.

Der innerste, wesentliche Kern der Moral, der Altruismus, wächst und entwickelt sich ruhig im Laufe der Zeiten. Man darf aber wohl die Moral der früheren Kulturstufen vorwiegend als eine männliche, aktive Moral bezeichnen. Kraft und Mut werden vor allem verherrlicht; Sieg, Herrschaft, Macht, Besitz und reiche Nachkommenschaft werden erstrebt. Viel später erscheint eine neue, eine mehr weibliche, mehr passive Moral in voller Ausbildung: Sanftmut, Demut, Geduld, Milde, Schonung, Friede, Freundlichkeit, Liebe, Mitleid, Keuschheit, das Nichtverletzen anderer Wesen, die Nichtfeindschaft, endlich sogar die Feindesliebe. In ihren Anfängen und vielen einzelnen Zügen besteht auch diese Moral schon von Anfang, doch sie ist der männlichen Moral so untergeordnet, wie in der Regel bei den Naturvölkern das Weib dem Manne untergeordnet ist. Erst mit dem indischen Tattvamasi in den ältesten Upanishaden, dann mit Buddha, vor allem aber mit dem Evangelium Christi tritt diese weibliche Moral voll ausgebildet, energisch und siegreich auf den Plan. Sie ringt mit der männlichen Moral und dies Ringen dauert fort bis auf den heutigen Tag, mit wechselndem Erfolge. Wie in der Entwicklung der Organismen durch die klare Scheidung des männlichen und des weiblichen Geschlechts eine höhere Stufe erreicht wird, die sich unendlich fruchtbar erweist, so gilt dasselbe wohl auch für die moralische Entwicklung des Menschengeschlechts. Aus dem liebenden, nach Ausgleichung der Gegensätze strebenden Ringen, aus wechselseitigem Streit und Vereinigung der beiden Geschlechter wird die höchste Fülle und Vollkommenheit in der organischen Welt erzeugt. Ebenso darf man hoffen und erwarten, daß aus dem Ringen und Sichverschmelzen der männlichen und der weiblichen Moral noch weiter neue, schöne Bildungen hervorgehen. Die Bahn aufwärts, das endliche Ziel ist uns aber schon mit den großen Idealen des Christentums gewiesen.

* * *

Wir haben aus guten Gründen so lange bei der Betrachtung der Moral und ihrer ersten Beziehungen mit der Religion verweilt, daß wir uns über Poesie und Denken in derselben Beziehung nur noch einige kurze Bemerkungen gestatten dürfen.

Die erste und primitivste Poesie ist in der einen Wurzel der Religion bereits enthalten und untrennbar fest mit ihr verbunden. Denn nichts anderes als Poesie ist die urwüchsige Anschauung der Naturerscheinungen als lebendiger Wesen. Auch heute ist nur der ein wirklicher Dichter, der die Kraft zu solcher Anschauung in sich trägt. Die leuchtende, Leben weckende Sonne, das geheimnisvoll flammende, wärmende, knisternde Feuer, der klare, murmelnde Quell, der rieselnde Bach, der reißende Fluß, die wandelnden, gestaltenwechselnden Wolken, der grollende Donner, der Sturm, der durch die Lüfte braust, der Wind, der im Rohr oder im Walde rauscht, der knorrige Baum, der ragende Berg, der seltsam gestaltete Stein — sie alle und unzählig viel mehr erschienen dem Menschen der Urzeit als lebendige persönliche Wesen in solcher Kraft und Unmittelbarkeit der Anschauung, wie sie späteren Zeiten nicht mehr möglich ist, — das lehrt uns die Mythenschöpfung der Vorzeit. Doch auch heute noch kann uns in glücklichen Augenblicken, frei von dem Treiben der Welt, die Natur ringsum so lebendig werden, und wir ahnen dann etwas von jener großen, elementaren Poesie der Urzeit, die noch Eins war mit der primitiven Religion.

Und nun entstanden alle jene primitiven Mythen: von der Sonne, die bei Frühlings Anfang fröhlich hüpft und tanzt und sich schaukelt; von der Sonnentochter, die den Morgen- und Abendstern oder den Mond heiratet; von Himmel und Erde, die einst als Mann und Frau vereinigt, durch böse Geister oder Helden für immer getrennt sind; von dem Feuer, das sich im Wasser versteckt, wenn das brennende Holzscheit im Wasser erlischt; und wohl auch von dem großen Mann, der das Feuer vom Himmel gebracht hat; von dem Winde, der ganze Scharen von Geistern durch die Luft führt, mit ihnen jagt und die Menschen schreckt; von dem Baum, in dem die Seele eines Verstorbenen wohnt; von dem Schwan, der eigentlich ein schönes

Mädchen, von übermenschlicher Art, ist; von den Geistern, die zu gewissen Zeiten gepflegt, gespeist und getränkt werden wollen, die bald roh und wild, bald auch freundlich, klug und kunstreich sind; von dem Feuerding, das als Sternschnuppe durch die Luft fährt und allerlei Reichtümer bringen kann usw. Diese primitive Mythologie, die vom Leben und allerlei Schicksalen der Naturwesen, von Dämonen, Geistern und Göttern erzählt, ist die älteste epische Poesie des Menschengeschlechts.

Und auch die älteste Lyrik, vielleicht als Beschwörung, als Zauberlied, in primitiver Form, richtete sich wohl an dieselben Wesen und Mächte. Gewiß aber ist, daß das älteste Drama in den Maskentänzen und Maskenzügen bestand, welche die Geisterwesen, Seelen, Dämonen und Götter, ihr Wirken und Walten, ihre Taten und Schicksale leibhaftig darstellen wollten und sollten. Sie finden sich über die ganze Erde verbreitet und es ist ein Elementargedanke des Menschengeschlechts, daß solche Darstellungen die Vorgänge in der Natur direkt zu beeinflussen imstande und also von großer Bedeutung sind.

Es bestätigt sich also auch hier, für diese ersten Anfänge der Poesie, das Wort Goethes: „Die Kunst ist eigentlich mit und aus der Religion entsprungen."

* * *

Aber auch das primitive Denken, das Welterkennen, soweit von einem solchen für jene Zeit schon die Rede sein kann, die Philosophie der Wilden oder die „wilde Philosophie", wie sie Tylor nennt, ist eng und untrennbar mit der Religion verbunden.

Wenn der primitive Mensch die Welt für das Werk eines großen schöpferischen Wesens erklärt, so ist das primitives Denken und Welterkennen, urzeitliche Philosophie, der erste Versuch, den Urgrund alles Seins zu fassen und zu deuten, das letzte und größte Welträtsel zu lösen. Wenn er mit der poetischen Auffassung der Naturerscheinungen als lebendiger Wesen sich nicht begnügt, wenn er überall nach Grund und Ursache, nach den Urhebern der Erscheinungen und Vorgänge, kurzum nach dem Kausalzusammenhang fragt und die Frage auch gleich zu be-

antworten strebt, dann ist das ebenso primitives Denken. Und es scheint, daß dies primitive Denken sich vornehmlich am Seelenglauben geübt hat, vielleicht von ihm ausgegangen ist.

Die Tatsache des Todes ließ den grübelnden Urmenschen die Idee der Seele, des Geistes fassen, eines luftförmigen Etwas, das der eigentliche Lebensträger war, ohne welches der Körper starr und leblos war und nichts wirken konnte. Also eines sehr wirksamen, sehr mächtigen, geheimnisvollen Etwas. Er identifizierte es mit dem Atem, dem warmen Lebenshauch, mit der Luft, mit dem Dunst oder Rauch, mit einem Wölkchen, mit dem Schatten, mit dem Spiegelbilde im Wasser, mit dem Bildchen im Auge. Er glaubte es im Traum, in Visionen und Halluzinationen zu sehen. Und da man auch von lebenden Menschen träumen oder Erscheinungen von ihnen sehen kann, nahm er an, daß die Seele auch den lebenden Körper gelegentlich verlassen und wieder in denselben zurückkehren könne. Er glaubte, daß die Seele beim lebenden Menschen im warmen Blut, im Herzen oder im Zwerchfell oder später auch im Kopfe wohne. Manche Völker nahmen nur eine Seele, manche zwei oder noch mehrere im Menschen an, die sich trennen konnten und verschieden qualifiziert waren, verschiedene Bestimmung hatten. Es ließe sich von dieser primitiven Psychologie vieles Interessante erzählen, wozu uns hier der Raum gebricht. Dieses Seelending, das windartig, luftförmig unsichtbar oder doch schattenhaft körperlos und doch so mächtig, so geheimnisvoll wirksam war, bot sich nun als leichteste Erklärung dar für alle die zahlreichen Erscheinungen und Vorgänge, deren Grund und Ursache nicht unmittelbar klar und ersichtlich war. Einmal von diesem Gedanken erfaßt, sah der Mensch bald überall in der Natur und im Menschenleben Seelen und Geister wirken und walten. Vor allem wo etwas ohne sichtbaren Grund, scheinbar unerklärlich eintrat, wenn ein Mensch plötzlich erkrankte oder toll wurde, wenn die Kuh keine Milch gab, der Baum verdorrte u. dgl. m., da mußten Seelen und Geister daran schuld sein. Der feindliche Zauberer setzte feindliche Geister in Bewegung und wirkte durch diese. Auch Donner und Blitz wirkte ein Geist, ja auch der unsichtbare Schöpfer der Welt

wurde endlich als großer Geist gedacht, der nur Eins war mit dem höchsten guten Wesen. Das war die Methode des primitiven Menschen, die Welt und ihre Erscheinungen zu erklären, den Kausalzusammenhang grübelnd und denkend zu konstruieren. Und diese primitive Welterklärung, dies primitive Denken mußte sich mit der ebenso festgewurzelten Anschauung der Naturdinge als lebender Wesen, der primitiven Poesie, so gut es eben ging, abfinden, ausgleichen und verbinden. Ist somit die eine Wurzel der Religion zweifellos untrennbar fest verbunden mit der Moral, die andere mit der Poesie, so scheint die dritte, der Seelen- und Geisterglaube, mit dem primitiven Denken in engster Verbindung zu stehen.

Ein Goethe der Urzeit hätte sagen können: als sittlicher Mensch glaube ich an ein höchstes gutes Wesen, als Dichter sehe ich alle Naturerscheinungen als lebende Wesen an, als Denker erkläre ich mir die Phänomene als Wirkung geheimnisvoller Seelen und Geister. Vor ihnen allen empfinde ich Ehrfurcht, — Ehrfurcht, die aus Furcht, Bewunderung und Liebe gemischt, bei manchen freilich fast nur oder ausschließlich Furcht, bei anderen mehr Bewunderung, bei etlichen aber doch auch mehr Liebe ist.

Diesen Goethe der Urzeit wird man mir natürlich sogleich hohnlachend streichen, aber eins glaube ich doch behaupten und aufrechthalten zu können: Auch in der Urzeit muß es Menschen gegeben haben, die in ihrem Empfinden und Denken, in ihrem moralischen Erkennen der großen Menge voraus und oft weit voraus waren. Solch hervorragende Individuen, oder sagen wir Genies der Urzeit, selten wie der Genius zu allen Zeiten, waren es gewiß, die zuerst die Naturerscheinungen als lebende Wesen ansahen und Verehrung vor ihnen empfanden, die zuerst die Ideen der körperlosen Seelen faßten und verfolgten, die zuerst den großen Glauben an ein höchstes gutes Wesen erfaßten und verkündigten. Sie wiesen den Weg, auf welchem Untermenschen und Vormenschen, vorwärts und aufwärts, in das Menschentum hinein gelangten. Sie wirkten auf die anderen und rissen die Menge mit sich fort, bis sie annähernd ebenso empfand, dachte und glaubte. An Widerspruch mag es dabei nicht gefehlt haben,

denn Zweifler und Materialisten gab es wohl auch schon damals in reichlicher Anzahl. Aber sie wurden besiegt, sie blieben im Rückstand, und es war gut für die Menschheit, daß dies geschah.

Poesie und Denken machten sich bald und immer mehr von der Religion los, suchten und fanden ihre eigenen Bahnen. Ihre selbständige Entwicklung zu wunderbarer Größe ist bekannt genug. Die Moral aber blieb der Religion aufs engste verbunden und fand in ihr fortdauernd die feste Stütze, auch dann, als das Recht, die von menschlicher Autorität gebotene Moral, sich von ihr gelöst und als selbständige Größe auf den Plan getreten war, vielfach, aber keineswegs überall, mit der eigentlichen Moral sich deckend. Diese wurzelt ja ihrem Wesen nach im Religiösen. Jetzt freilich machen manche den Versuch, alle Moral von der Religion loszulösen und sie einfach zu einem rein menschlichen, bloß verständigen, sozialen Sittenkodex zu stempeln. Der Versuch ist aber schon gescheitert und wird immer wieder scheitern. Denn die Moral kann nicht leben ohne die Religion, ohne die mystische Grundlage, auf der sie seit Urzeiten ruht und bis ans Ende der Tage ruhen wird. Ein Wandel dieser religiösen Grundlage gemäß den neugewonnenen Erkenntnissen ist aber freilich die notwendige Bedingung ihrer lebendigen Fortexistenz.

DIE ARIER.

WIR haben uns bisher mit den ersten Anfängen der Religion, den Anfängen der Menschheitsentwicklung beschäftigt. Es handelte sich dabei um Zeiten, die so weit hinter aller geschichtlichen Entwicklung zurückliegen, daß ihre chronologische Fixierung aller Berechnung entrückt ist. Von jener Urzeit der Menschheit machen wir nun einen Schritt vorwärts in die sog. Urzeit der Arier hinein. Es ist ein Schritt, der uns über ungemessene und unmeßbare Zeiträume hinüberträgt, denn mit dieser arischen Urzeit stehen wir schon hart an den Schwellen der Geschichte. Ja, es ist eine Zeit, in welcher an mehreren Punkten der Erde, vor allem in Babylon und Ägypten, das geschichtliche Leben bereits lange seinen Anfang genommen hatte. Denn weit über das Jahr 3000 v. Chr. werden wir die Zeit, von welcher wir reden, schwerlich hinaufrücken dürfen, — vielleicht bis in die Mitte des vierten Jahrtausends.

Wir müssen versuchen uns klarzumachen, was für eine Zeit das ist. Unter arischer Urzeit versteht man im allgemeinen die Zeit, in welcher die verschiedenen arischen Völker noch eine Einheit, eine im wesentlichen kompakte Masse gegenüber anderen Völkern bildeten; die Zeit, in welcher sich Inder und Perser, Armenier und Phryger, Griechen und Römer usw. noch nicht von jener großen Masse arischen Volkstums losgelöst hatten, um fern von den anderen und endgültig von ihnen getrennt ihre eigenen Bahnen zu wandeln. Diese Zeit der arischen Einheit ist aber wiederum eine unabsehbar lange Zeit, und wenn es uns vergönnt wäre, ihre Entwicklung zu überschauen, würden wir zweifellos eine lange Reihe von Perioden und Entwicklungsstadien

an ihr unterscheiden, von den ersten Anfängen bis in die Zeit, wo die ersten Ablösungen einzelner Völker von der großen Masse des Mutterstockes erfolgen. Nur von dieser letzten Zeit, dem letzten Stadium der einheitlichen, urzeitlich-arischen Entwicklung dürfen wir hoffen, durch die Vergleichung ein annähernd richtiges Bild zu gewinnen. Was diese letzte Zeit der Einheit an Kulturerrungenschaften besaß, in Sprache, Religion, Sitte und Recht, materieller Kultur usw., das mag dann weiter seine Wurzeln in den verschiedensten vorausgegangenen Perioden haben, mag das Produkt mannigfacher Entlehnungen und Übertragungen, verschiedenartiger und verschiedenzeitlicher Verschiebungen und Berührungen der einzelnen Glieder und Gruppen des großen arischen Muttervolkes untereinander, ev. auch mit nichtarischen Völkern, sein, — wir vermögen darüber nur im einzelnen Vermutungen aufzustellen. Einen Durchschnitt durch irgendeine der früheren Perioden herzustellen, ein Gesamtbild von einer derselben zu liefern, sind wir durchaus unvermögend. Wir können nur das zusammenstellen, was als Niederschlag aller dieser bunten und mannigfaltigen Entwicklungen in der letzten Zeit der Einheit sich konsolidiert hat. Daß auch da die Gefahr mannigfachen Irrtums droht, ist selbstverständlich. Doch das Material ist so groß und reich, daß der Versuch, ein Kulturbild jener Zeit zu skizzieren, unbedingt gemacht werden muß und bekanntlich auch schon mehr als einmal gemacht worden ist.

Auf diese letzte Periode der arischen Urzeit folgte dann in Europa noch die Periode der sog. europäischen Einheit, an welcher die asiatischen Glieder unserer Völkerfamilie, Inder und Perser, nicht mehr teilnahmen, in Asien die Zeit der indopersischen Einheit. Diese Zeit interessiert uns hier aber erst in zweiter Linie, da wir vielmehr die Zeit der noch ungebrochenen gesamtarischen Einheit im Auge haben und deren Religion zu erkunden uns zum Ziel setzen.

An der Aufhellung der arischen Urzeit wird seit mehr als einem halben Jahrhundert eifrig gearbeitet. Es ist ein weiter und wechselvoller Weg, den die wissenschaftliche Forschung von

Adalbert Kuhns bahnbrechender Abhandlung im Jahre 1845 [1] bis zu Otto Schraders Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde im Jahre 1901 zurückgelegt hat. Kühnen Hoffnungen und allzu kühnen, phantasievollen Konstruktionen, wie sie namentlich A. Pictet in seinen Origines Indo-Européennes [2] aufbaute, sind Enttäuschungen mancher Art, skeptische und ernüchternde Darstellungen gefolgt, die bisweilen wohl auch in der gegenteiligen Richtung zu weit gingen. Victor Hehns feiner, kritischer Geist leuchtete klärend und fördernd in diese Fragen hinein, — Material und Methode der Forschung wurde von ihm bis zu Kretschmer mit wachsender Skepsis geprüft, und der kritische Sturmwind führte viel Spreu für immer von dannen. Aber auch an Erfüllungen und schönen neuen Funden hat es der urzeitlichen Forschung nicht gefehlt. Sie wurde nie so in Bausch und Bogen verurteilt und verworfen, wie das der vergleichenden Mythologie begegnete. Ein richtiger und wichtiger Kern in ihr wurde stets anerkannt und zahlreiche Forscher waren bemüht, ihn aus den umhüllenden Schalen immer deutlicher zutage treten zu lassen. Unter ihnen gebührt das Hauptverdienst ohne Zweifel Otto Schrader, der nahezu sein ganzes Forscherleben dieser großen Aufgabe gewidmet hat. Zu der am Anfang ganz vorwiegenden Sprachvergleichung als Basis urzeitlicher Forschung, der sog. linguistischen Paläontologie, trat mehr und mehr eindringende Sachvergleichung hinzu und verband sich mit ihr in glücklicher Weise, zur Förderung immer gesicherterer Resultate. In Schraders Büchern läßt sich diese Entwicklung verfolgen, und er hat ein nicht unbedeutendes Verdienst an derselben. Zu den Hilfsdisziplinen, auf welche die urzeitliche Forschung gewissermaßen ein natürliches Anrecht hatte, wie die bald sich entwickelnde vergleichende Rechts- und Sittenkunde der indogermanischen Völker, traten unerwartet noch andere Helfer hinzu. So die allgemeine vergleichende Ethnologie und Anthropologie, deren Resultate vielfach geeignet waren, zur Klärung der urzeitlich-

[1] Osterprogramm des Berliner Realgymnasiums 1845.

[2] A. Pictet, Les origines Indo-Européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique, Paris 1859. 1863.

arischen Verhältnisse beizutragen. So die urgeschichtliche oder prähistorische Forschung, vor allem die prähistorische Archäologie, bei welcher zunächst an Arier oder Indogermanen kaum gedacht wurde, bis im Verlaufe der Untersuchung die Wahrscheinlichkeit immer größer wurde, daß wir in den prähistorischen Funden weiter europäischer Ländergebiete, zum mindesten von der neolithischen Zeit an, Überreste altarischer Kultur vor uns haben.

Bevor wir an das Wagnis herantreten, welches den wesentlichen Inhalt dieses Buches bilden soll — bevor wir es unternehmen, die Religion der arischen Urzeit zu erforschen und zu schildern —, ist es unerläßlich, daß wir uns zuerst im allgemeinen darüber zu orientieren suchen, was sich denn von diesen alten Ariern oder Indogermanen, ihrem Charakter, ihrer Kultur, ihren ursprünglichen Wohnsitzen, nach dem heutigen Stande der Forschung sagen läßt. Ein lange Reihe gelehrter und scharfsinniger Arbeiten bietet uns das Material dazu, insbesondere für die Frage nach dem Kulturzustande und der Heimat der noch ungeteilten Arier. Auch ihre Körperbeschaffenheit ist wiederholt eingehend nach verschiedenen Seiten hin erörtert worden, während kaum der Versuch dazu gemacht ist, ein Bild von dem Charakter, der Geistesanlage und Gemütsrichtung des arischen Urvolkes zu gewinnen. Und doch liegt es auf der Hand, daß gerade dies letzte uns am meisten interessieren muß. Doch es schien am wenigsten faßbar, und so scheute man davor zurück, — eine Scheu, die wir nicht unbegründet nennen wollen, die uns aber doch nicht abhalten soll, einen Versuch in dieser Richtung zu wagen.

Faßbarer und greifbarer schien freilich die körperliche Gestaltung, und speziell in den Verschiedenheiten der Schädelbildung hoffte man längere Zeit Merkmale zu gewinnen, um Rassen und Völker in exakter Weise voneinander zu unterscheiden. Es erwuchs im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts eine förmliche Wissenschaft der Kraniologie oder Schädelkunde, die vor allem auf immer komplizierter sich gestaltenden Messungen sich aufbaute und von hervorragenden Forschern gefördert wurde. Sie spielte natürlich auch in der Arierfrage eine wichtige Rolle.

Leider aber hat diese Wissenschaft nur in sehr bescheidenem Maße die großen Hoffnungen gerechtfertigt, die man für die Völkerkunde auf sie setzte. Sie läuft nach allen Richtungen in ein non liquet aus. „Überall ist man zu demselben Ergebnis gekommen, daß innerhalb einer Stammeseinheit die verschiedensten Schädelformen in unzähligen Abstufungen nebeneinander vorkommen. Wie bei den amerikanischen, den ozeanischen und anderen Völkern, so finden sich auch in Europa, und zwar schon in den ältesten erreichbaren prähistorischen Epochen Dolichokephale, Mesokephale und Brachykephale neben- und durcheinander[1]". Ein einigermaßen einheitlicher charakteristischer Schädeltypus des Ariers hat sich nicht feststellen lassen, vielmehr gelangt man mehr und mehr zu dem Resultat, daß auch die Arier schon in den ältesten Zeiten, von denen wir reden können, ein Nebeneinander von Langschädeln und Kurzschädeln samt den vermittelnden Zwischenformen dargestellt haben[2]. In einigen Gegenden, z. B. in Schweden, erweisen die Gräberfunde allerdings eine vorwiegend dolichokephale Bevölkerung, aber auch hier ist ein nicht unbeträchtliches brachykephales Element beigemischt (Schrader, Reallexikon, S. 461); und in anderen Gegenden ist das Verhältnis ein umgekehrtes[3]. Man gelangt da zu keinem entscheidenden Resultat. Nur so viel wird sich vielleicht im

---

[1] S. Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache, S. 40 (auch vorher und nachher).

[2] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 460. 461. Virchow sprach schon im Jahre 1883 die Ansicht aus, daß bei den Indogermanen von jeher eine dolicho- und brachykephale Reihe neben- und durcheinander hergegangen sei (Korrespondenzblatt der deutschen Ges. für Anthropologie, S. 144).

[3] Die heutigen Schweden und Friesen sind vorwiegend dolichokephal, in Süd- und Mitteldeutschland waltet dagegen die Brachykephalie vor, wie auch in Frankreich und einem Teil der slavischen Länder (s. Schrader, Reallexikon, S. 460). Es ist natürlich möglich, daß diese Verhältnisse zum Teil auf uralten Völkermischungen beruhen, — möglich, daß diejenigen recht haben, welche den Ariern von Hause aus vorwiegend Dolichokephalie zuschreiben wollen, doch ein bestimmter Beweis in dieser Richtung läßt sich nicht liefern.

allgemeinen behaupten lassen, daß die arischen Schädel im ganzen eine bedeutende Kapazität aufweisen[1].

Etwas günstiger steht es mit der Frage nach der Blondheit oder Brünettheit, der Färbung der Haare und der Augen, sowie der Körpergestaltung der alten Arier im allgemeinen. Es muß dabei aber gleich zu Anfang hervorgehoben werden, daß diese Seite der Körperbeschaffenheit sich als ganz unabhängig von der Schädelbildung erwiesen hat. Wenn man früher ziemlich allgemein annahm, daß Blondheit und Dolichokephalie einerseits, Brünettheit und Brachykephalie andererseits zusammengehören und zusammenhängen, so hat sich dies als ein Irrtum herausgestellt (vgl. Kretschmer a. a. O., S. 42, 43).

Inder und Perser, Griechen und Italiker waren schon in der ältesten Zeit, von welcher wir Kunde haben, zweifellos lange in naher Berührung mit nichtarischen Völkern gewesen und hatten sich aller Wahrscheinlichkeit nach mit denselben vielfach vermischt. Dagegen haben wir wenig Ursache, das gleiche auch für die Germanen, Kelten, Slaven und Litauer schon in dem Zeitpunkt anzunehmen, wo diese Völker in den Gesichtskreis der Griechen und Römer traten. Es darf für wahrscheinlich gelten, daß dieselben den altarischen Typus damals noch verhältnismäßig rein an sich trugen. Das Bild, welches uns die klassischen Schriftsteller von diesen Völkern, insbesondere von Germanen

---

[1] Man beachte in dieser Beziehung die Vergleichung der etruskischen mit den römischen Schädeln, zu welcher die Schädel der etruskischen Nekropole Marzabotto Veranlassung boten. „Die etruskischen Schädel erwiesen sich als teils dolichokephal, teils brachykephal und unterschieden sich in ihrer Form nicht irgendwie wesentlich von den altrömischen, die sich nur durch ihre größere Kapazität vor ihnen auszeichnen (Zanetti, Archivio per l'antropologia e l'etnografia I, 1871, 166 ff. 191; Virchow, Zeitschr. f. Ethnol. IV, 32), aber nicht so, daß es möglich wäre, einen etruskischen Schädel von einem römischen stets mit Sicherheit zu unterscheiden" (vgl. P. Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache, S. 39. 40). — Man beachte ferner, daß die Galtscha, die reinsten Nachkommen des Avesta-Volkes, brachykephale Schädelbildung mit bedeutender Schädelkapazität als auffallendes Merkmal zeigen (s. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 173).

und Kelten entwerfen, ist nun aber ein sehr klares und deutliches. Sie schildern uns nicht nur die Germanen, sondern ebenso auch die Kelten als groß und kräftig gebaut, blond oder auch rotblond, hellfarbig an Haaren und Augen. Es gilt das am stärksten für die Germanen, fast ebensosehr auch für die Kelten. Desgleichen schildern uns Herodot und Prokop slavische Völker ihrer Zeit als groß und blond oder ziemlich blond. Auch den ebenfalls arischen Thrakern und ihnen verwandten Völkern wird glattes und blondes Haar zugeschrieben (vgl. Schrader a. a. O., S. 461, 462). Die Letten und Litauer aber sind bis auf den heutigen Tag noch kräftig gebaute, blonde, blauäugige Völkerstämme.

Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sehen wir diese Verhältnisse sich in ganz auffallender Weise ändern. Insbesondere die Kelten erscheinen heutzutage völlig anders, als die klassischen Autoren sie uns schildern. Es herrscht bei ihnen jetzt durchaus die brünette Komplexion. Doch erinnert Chamberlain mit Recht daran, daß wir auch heute noch in Nordwestschottland, in Wales usw. jenen hohen Gestalten mit blauen Augen und rötlichem Haar begegnen, die einem Teutonen ähnlicher sehen als einem Südeuropäer [1]. Die Slaven sind zu einem großen Teil brünett geworden, wahrscheinlich infolge mancher Mischungen mit anderen Völkern, doch haben sich auch bei ihnen blondes Haar und blaue Augen vielfach durchaus rein erhalten, verbunden mit dem alten kräftigen Körperbau, wie man in vielen Gegenden Rußlands, wie auch in anderen slavischen Ländern, noch deutlich genug wahrnehmen kann. Auch unter den Germanen hat die brünette Komplexion mächtige Eroberungen gemacht. Im eigentlichen Deutschland ist sie so stark vertreten, daß man billig zweifeln mag, ob man die Deutschen noch jetzt ein blondes, blauäugiges Volk nennen darf. Das gleiche und mehr noch gilt wohl für England. Nur im Norden, in Skandinavien und Island, hat sich der blonde, blauäugige Typus verhältnismäßig rein erhalten, ohne doch der ausschließlich herrschende zu sein. Letten und Litauer, die am wenigsten von Literatur und Ge-

---

[1] Houston Stewart Chamberlain, Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts I, S. 467.

schichte berührten Glieder des arischen Stammes in Europa, sind, wie erwähnt, auch heute noch ein blondes, blauäugiges Geschlecht.

Diese Sachlage macht es in der Tat sehr wahrscheinlich, daß wir bei den Ariern Blondheit und Blauäugigkeit als das Ursprüngliche, Brünettheit als das Spätere zu erkennen haben. Wenn darum schon Victor Hehn und Penka mit aller Entschiedenheit die Ansicht vertreten haben, daß für die Bestimmung der ursprünglichen Komplexion der Indogermanen von den nördlichen Verhältnissen Europas auszugehen sei, und wenn ihnen Schrader darin beitritt, so können wir uns mit diesen Forschern nur durchaus einverstanden erklären (vgl. Schrader, Reallexikon, S. 463). Die helle, blonde Komplexion ist augenscheinlich im Kampf mit der dunklen, brünetten, leider nicht sehr widerstandsfähig. Wir sehen blonde Stämme der Arier gemischt, dunkel, ja fast ganz brünett werden, und es ist auffallend, in wie verhältnismäßig kurzer Zeit diese Wandlung eintreten kann. Das Umgekehrte ist aber nirgends wahrzunehmen. Brünette Stämme werden nirgends blond.

Wenn nun dem hohen und hellen Typus der alten Germanen, Kelten, Slaven, Litauer und Letten, in Griechenland und Italien ein mehr gedrungener und dunkler Typus gegenübersteht, so erklärt sich dieser Gegensatz gewiß auf das Einfachste und Einleuchtendste durch den Umstand, daß Griechen sowohl wie Italiker bei der Ankunft in ihren historischen Sitzen nichtarische Völker vorfanden, mit denen sie sich verbanden und vermischten, unter deren Einfluß auch ihre ursprüngliche blonde Komplexion zu einer brünetten wurde. Es ist ja nicht bloße Vermutung, sondern feststehende Tatsache, daß vor dem Einrücken der Arier in Griechenland hier Völkerstämme wohnten, die den kleinasiatischen Lykiern, Lydern, Kilikern und Kappadokiern verwandt waren [1]; daß Italien ursprünglich von Etruskern, Sikulern und vielleicht auch Ligurern bewohnt war. Es erscheint daher nichts weniger

[1] Dies ist in sehr feiner Weise erwiesen durch Paul Kretschmer in seinem schon erwähnten Buch „Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache", Göttingen 1896.

als wunderbar oder auch nur auffällig, im Lichte der früher angeführten Tatsache, daß die blonde Komplexion der Arier in diesen Ländern unterging, wie entscheidend auch das arische Blut im übrigen hier die Herrschaft gewann, wie glänzend auch der arische Geist hier triumphierte und frei aus sich heraus große vorbildliche Schöpfungen in Kunst und Wissenschaft, Recht und Staat ins Leben rief. Man erinnere sich auch daran, wie der herrliche große blonde Stamm der Westgoten in Spanien fast spurlos seinem Typus nach verschwunden ist, wie es ähnlich auch germanischen Stämmen in Italien gegangen ist. Von den großen blonden longobardischen Gestalten, von ihren stattlichen blonden Frauen, die uns noch die venetianischen Maler des Cinquecento in voller Herrlichkeit vor die Augen stellen, ist heute wohl wenig oder nichts mehr in Norditalien wahrzunehmen.

Mit Recht hat man aber auch daran erinnert, „daß gerade in der ältesten Gräzität, vor allem bei Homer, häufig zur Bezeichnung der Helden und Heldinnen von dem Adjektivum ξανθός „blond" Gebrauch gemacht wird, daß die Menschen der Vorzeit als ein größeres und stärkeres Geschlecht geschildert werden, als die jetzt lebenden (*οἷοι νῦν βροτοί εἰσι*), daß blondes Haar (das sich die Römerinnen später aus Deutschland kommen ließen) und blaue Augen in der klassischen Kunst mit Vorliebe dargestellt werden, und daß gewisse Teile des griechischen Volkes, wie namentlich die kretischen Sphakioten, den nördlichen Typus bis in die Gegenwart bewahrt zu haben scheinen" [1]. Bei Homer wird bekanntlich vor allem Menelaos „blond" genannt, der diese Bezeichnung als ständiges Beiwort trägt. Aber auch Meleager und Rhadamanthys, Demeter und Agamede heißen „blond". Es wird auch vom blonden Haar des Achilleus und des Odysseus geredet [2].

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 463 im Anschluß an Penka, Origines Ariacae, S. 23; Herkunft der Arier, S. 107.

[2] Die Tanagrafiguren zeigen fast ausnahmslos rötliches Haar, blaue Augen und rosige Hautfarbe. „Der im fünften nachchristlichen Jahrhundert lebende Arzt Adamantios schildert, älteren Quellen folgend, die Griechen reiner Rasse als hochgewachsene, wohlgebaute, blondhaarige Menschen von lichter Hautfarbe, und Herakleides, der Kritiker, nennt die Böoterinnen blond." S. Dr. G. Kraitschek in der „Politisch-Anthropologischen Re-

Wenn dieser Übergang vom blonden zum dunklen Typus schon in Europa möglich war, wie viel natürlicher erscheint derselbe in Asien, wo den Ariern noch ganz anders dunkelfarbige Einwohner mancher Art entgegentraten.

Die Inder haben im Laufe der Jahrtausende für uns im allgemeinen den sog. orientalischen Typus angenommen, trotz aller Versuche der arischen Einwanderer sich gegen die „schwarze Haut", die dunkelfarbigen Ureinwohner des Landes abzuschließen. Nur in den alten Radschputenfamilien und auch sonst in Familien höchster Kaste nimmt man noch etwas von dem hochgewachsenen, schlanken Bau, den edlen Gesichts- und Körperformen wahr, die den vornehmen Erscheinungen anderer arischer Völker an die Seite gestellt werden können [1]. Von der Haarfarbe der Menschen

---

vue", Oktober 1902, S. 508. „Auf dem bekannten Alexandersarkophage ist Alexander samt seiner makedonischen Umgebung mit schwedisch blonden Haaren, wie sich Hueppe ausdrückt, dargestellt." Kraitschek a. a. O., S. 509. Vgl. jetzt auch G. Kossinna, Dtsch. Volkswart, I, Heft 7, S. 268—272.

[1] Interessant ist in dieser Beziehung ein Blick in das Buch von Kurt Boeck, Durch Indien ins verschlossene Land Nepal, Leipzig 1903. Das Bild der alten Sanyassis, der „Leidenschaftslosen" neben S. 176 zeigt uns Männer aus hoher Kaste, und besonders bei den drei vorn in der Mitte sitzenden fällt der Typus auf, den man dreist als altarisch oder, wenn man lieber will, europäisch bezeichnen darf. Diese drei Alten könnten ebensogut alte Russen, Deutsche oder Franzosen sein, im Gegensatz zu der Mehrzahl indischer Typen, welche so deutlich die starke Mischung mit anderen ethnischen Elementen verraten. Es gilt dasselbe von dem alten Wallfahrer auf S. 63. Nicht minder von dem alten nackten Heiligen auf dem Bilde zu S. 178, der bei gehöriger Bekleidung ganz gut einen alten deutschen Professor, Lehrer oder Pastor vorstellen könnte, während seine Umgebung ganz anders ausschaut. Es ist wichtig, daß diese Leute gerade den höchsten Kasten angehören, in denen wir a priori am ehesten rein erhaltenes arisches Blut erwarten dürfen. Dazu stimmen auch manche Bilder vornehmer Radschputen in Schlagintweits „Indien in Wort und Bild". — Der bekannte Anthropolog Charles d'Ujfalvy bemerkt zum Schluß einer Studie, die speziell dem indischen Typus gewidmet ist: „De nos jours les hautes castes se distinguent encore d'une façon appréciable des castes inférieures, quoi qu'en pensent certains auteurs contemporains." (Vgl. d'Ujfalvy, Iconographie et Anthropologie iranoindiennes; II l'Inde, p. 63. 64; Extrait des Nos 4, 5 et 6 de l'Anthropologie, Juillet-Août, Septembre-Octobre et Novembre-Décembre 1902.)

erfahren wir leider im Veda kaum etwas. Dagegen darf es wohl als eine sehr bemerkenswerte Tatsache angeführt werden, daß der gefeiertste und populärste Gott des Veda, der eigentliche Nationalgott der vedischen Inder, der gewaltige Gott des Gewitters, Indra, blondes Haar und blonden Bart hat, ähnlich wie der ihm wesensverwandte altnordische Thôrr rotbärtig ist. Indra wird darum harikeça gold- oder blondhaarig genannt, und hariçmaçâru goldbärtig oder blondbärtig. Auch der Feuergott Agni und der Sonnengott Sûrya heißen im Rigveda goldhaarig oder blondhaarig. Bei diesen Göttern liegt das durch ihre natürliche Erscheinung nahe, bei Indra aber kann man das nicht in gleicher Weise sagen. Im Mahâbhârata werden auch Vishṇu und Çiva goldhaarig oder blondhaarig (harikeça) genannt. Ja, ein viel gebrauchter Beiname des Vishṇu, Hari, bezeichnet ihn geradezu als den gelben oder goldfarbigen, resp. blonden.

Die blauen Augen der arischen Inder scheinen sich noch etwa bis ins 7. Jahrhundert nach Christo erhalten zu haben, wie namentlich die Fresken von Ajunta zeigen. Dann verschwinden sie und sind in den Miniaturen der letzten drei Jahrhunderte gar nicht mehr zu entdecken (vgl. d'Ujfalvy a. a. O., S. 63)[1].

Die Perser des Avesta, die Ostiranier, waren nach W. Geigers auf den Texten beruhender Schilderung von mittlerer, oft hoher Statur und kräftig gebaut. „Groß an Wuchs, schlank von Gestalt, kräftig, tüchtig, helläugig, mit schmalen Fersen, langen Armen und schönen Waden: das alles sind im Avesta ehrende Namen für Götter und Menschen. Bei den Frauen tritt die Schönheit und der Liebreiz des Körpers mehr in den Vordergrund. Ebenmaß des Wuchses, eine schlanke Taille und große, weite Augen, die noch jetzt an den Iranierinnen bewundert werden, gelten für den Hauptschmuck eines Mädchens. Auch helle Farbe der Haut, insbesondere an den Armen, schlanke, schmale Finger und ein wohlgeformter Busen gehören zu den weiblichen Reizen." Aus mehreren Götterbeinamen schließt Geiger

[1] Nach mündlicher Mitteilung des Dr. med. Paira Mall, Leibarzt des Mahârâja von Kapurthala, wären blondes Haar und blaue Augen bei den Indern in Kaschmir noch jetzt vielfach anzutreffen; seltener im Penjab.

auf „den Wert, welchen der Iranier auf den leuchtenden Glanz des Auges legte". „Große leuchtende Augen zeichneten Männer und Frauen aus. Der Bartwuchs bei den Männern war ein üppiger. Individuen mit dunkelbraunen Haaren mögen die Mehrzahl gebildet haben; doch waren auch solche mit blonden und roten Haaren nicht selten"[1].

Ich denke, man erkennt in dieser Schilderung, die das Bild der Iranier des Avesta, ergänzt durch die Vergleichung mit den heutigen Abkömmlingen des altiranischen Volkes, darbietet, deutlich genug den arischen Typus heraus. Der hohe, schlanke und doch kräftige Bau, die hellen, leuchtenden, großen Augen treten besonders bedeutsam hervor. Das blonde oder rote Haar, wenn auch naturgemäß hinter dem dunklen stark zurückgetreten, ist doch noch keineswegs ganz verschwunden. Zieht man den langen Aufenthalt der Iranier unter nichtarischen Völkern in Betracht, so muß man gestehen, daß das Gesamtbild nicht schlecht zu dem Bilde stimmt, das wir uns von dem arischen Urvolk machen[2].

---

[1] Wilhelm Geiger, Ostiranische Kultur, S. 214. 215.

[2] Es ist nicht uninteressant, die Nachrichten über die noch heute lebenden Nachkommen des Avestavolkes zu vergleichen. Das sind die sog. Tâdschiks, die im Gebiet des Amu und Sir-Darja, in den Bergen unter dem Namen der Galtscha leben. Die Tâdschiks sind in der Regel braun von Haupthaar, doch kommen nach Ujfalvy auch Individuen mit blonden und roten Haaren vor. „Khanikoff schildert sie als hochgewachsene Leute mit schwarzem Haupthaar und Bart. Die Augen sind groß und von dunkler Farbe, die Nase ist wohlgeformt, der Mund ist ziemlich groß, die Stirn breiter und der ganze Körperbau etwas schwerfälliger als bei den Westpersern. Shaw, dem wir die meiste Kenntnis über die Bewohner des Pamir verdanken, beschreibt die Tâdschiks folgendermaßen: Die Tâdschiks sind eine sehr hübsche Rasse, mit hoher Stirne, großen, ausdrucksvollen, von dunkeln Augenwimpern beschatteten Augen, schmaler, feingeformter Nase, kurzer Oberlippe und rosiger Gesichtsfarbe. Ihre Bärte sind in der Regel sehr groß und voll und haben oft eine braune, bisweilen sogar eine rötliche Färbung. Von den zu hohen Kasten gehörenden Männern des nördlichen Indiens unterscheiden sie sich nur darin, daß sie stärker und kräftiger gebaut sind und vollere Gesichter haben."

„Ujfalvy hebt ferner hervor, daß die Tâdschiks der Berge von freierem und edlerem Charakter seien, als die Bewohner der Ebene. Dies, sowie

Die Armenier, in ihrem Typus jetzt so sehr von dem unsrigen verschieden, zweifellos aufs stärkste mit nichtarischen Völkern, vor allem wohl den Alarodiern gemischt, haben gewiß ursprünglich ein wesentlich anderes Äußere gehabt. Wir wissen jetzt, daß sie nahe Verwandte der Phryger und Thraker waren, daß auch sie ursprünglich von Thrakien aus nach Kleinasien eingewandert sind, wie die stammverwandten Phryger. Von den Thrakern aber wird uns berichtet, daß sie blond waren. Und der alte Geschichtsschreiber Moses von Chorene schildert Haik, den Urvater der Armenier, nach welchem sie sich bis auf den heutigen Tag noch nennen, als einen Mann von riesigem Körperbau, blonden Haaren und grauen Augen [1]. Ob dieser Haik je gelebt hat oder nur eine Idealgestalt des armenischen Volkes ist, kommt dabei wenig in Betracht. Das letztere ist das wahrscheinlichere und es sagt genug, wenn ein Volk sich seinen Stammvater in dieser Weise ausmalt. Es liegt darin wohl unzweideutig die Tradition einer Abstammung von hochgewachsenen, starken, blonden, nicht dunkeläugigen Voreltern.

Die Kurden, — ein arisches Volk, das in Asien, in der Nähe der Armenier, in ziemlich primitiven Verhältnissen lebt, — sind noch heute blond und blauäugig. Auch bei den arischen Bewohnern von Kafiristan finden wir Blondhaarigkeit und Helläugigkeit.

Ich glaube, daß wir uns nach diesen Darlegungen doch wohl eine Vorstellung von der äußeren Erscheinung des arischen Urvolkes machen können, und ich lege dabei ein besonderes Gewicht auf den hohen, kräftigen und ebenmäßigen Körperbau, das blonde Haar und die hellen, leuchtenden, vorwiegend blauen Augen.

---

ihr Äußeres und die altertümlichen Sitten, die sich bei ihnen erhalten haben, läßt in ihnen die echten Nachkommen der alten Mazdaverehrer erkennen. — Die Tâdschiks der Berge faßt man unter dem Namen der Galtscha zusammen. — Die Galtscha werden beschrieben als schöne Individuen mit braunen, auch roten und sogar flachsblonden Haaren; dabei ist die brachykephale Schädelbildung und die bedeutende Schädelkapazität ein auffallendes Merkmal" usw. (Geiger a. a. O., S. 172. 173.)

[1] Vgl. Kretschmer a. a. O., S. 33.

Es versteht sich von selbst, daß nicht alle Leute jenes Volkes diese Kennzeichen sämtlich an sich trugen, — daß nicht alle wirklich hochgewachsen, kräftig gebaut usw. waren. Nur den beherrschenden, besonders ins Auge fallenden Typus, den Typus der Edelgestalten des Volkes kann die Schilderung treffen. Es mag auch damals schon ausnahmsweise brünette Individuen unter den Blonden gegeben haben, graue und dunkle Augen neben der Menge der blauen, wie Chamberlain auch für die Germanen von Hause aus einen gewissen Prozentsatz brünetter Erscheinungen vermutet (a. a. O., S. 487 ff.). Leicht genug konnte es zu einem solchen Einschlag andersartiger Komplexion durch Berührung mit fremden Völkern kommen bei einem Volke, das exogam lebte und sich oft seine Frauen raubte, gewiß nicht immer nur von arischen Vettern. Es wäre sehr viel wunderbarer, resp. auffallender, wenn wirklich genau ein und derselbe Typus bei allen Individuen eines schon immerhin recht zahlreichen und keineswegs auf einer abgeschiedenen Insel hausenden Volkes anzutreffen wäre. Mit Recht sagt Schrader a. a. O., S. 459: „Es liegt kein Grund vor, das indogermanische Urvolk sich anders als andere Völker vorzustellen, d. h. als eine durch Sprache, Kultur und gemeinschaftliche politische (uns natürlich unbekannte) Geschicke verbundene Anzahl von Menschen, bei der die gemeinschaftliche physische Abstammung zweifellos noch eine größere Rolle als heute spielte, ohne jedoch die einzige Ursache volklicher Zugehörigkeit zu bilden."

Ja, es war ein Volk, — und ein Volk von ganz besonderer Art, das die noch ungeteilten Arier bildeten. Wir könnten aber auch nichts dawider haben, wenn man sie als eine auf Blutsverwandtschaft beruhende, durch die Sprache verbundene Völker- und Kulturgemeinschaft bezeichnen wollte. Sie sprachen die herrliche arische Sprache, als deren Abkömmlinge wir die Sprachen der Inder, Perser, Griechen, Römer, Romanen, Kelten, Germanen, Slaven, Litauer und anderer Völker noch kennen und bewundern, und von der wir uns nur durch die Vergleichung der genannten Sprachen ein ungefähres Bild machen können. Kann dieses Bild auch leider nur ein vielfach vages und unbestimmtes sein,

so steht doch im allgemeinen der kunstvolle Bau dieser Sprache fest und ihre wunderbare Entwicklungsfähigkeit wird durch die genannten, uns bekannten arischen Sprachen lautredend bezeugt. Es muß hier aber gleich zu Anfang betreffs der sogenannten arischen Ursprache einem Irrtum vorgebeugt werden, welcher in Laienkreisen um so natürlicher ist, als derselbe in den Kreisen der Fachgelehrten lange genug geherrscht hat und erst im Laufe der letzten Dezennien allmählich einer andersartigen Anschauung Platz gemacht hat.

Wir dürfen uns die arische Ursprache der Zeit, von welcher allein wir reden können, der Zeit unmittelbar vor der ersten Ablösung arischer Einzelvölker von dem großen Mutterstamm, nicht in dem Sinne als eine einheitliche Sprache vorstellen, daß nun auch jede Gruppe, jedes Individuum des Urvolkes ganz genau die gleiche Sprache gesprochen, genau dieselben Laute, Wörter, Formen und Wendungen zur gegenseitigen Verständigung angewendet hätte. So ungefähr dachte man sich das früher und ließ aus dieser einheitlichen Ursprache durch Abzweigung und Trennung der Völker und ihrer Sprachen nach Art eines Stammbaumes die einzelnen arischen Tochtersprachen hervorgehen. Wir wissen jetzt aber bestimmt, daß das Verhältnis kein so einfaches ist. Schon die arische Ursprache war ohne Zweifel in eine Menge von Dialekten gegliedert, die eine ganze Reihe von Abstufungen darstellten, in mannigfaltigster Weise ineinander übergriffen, sich berührten, verschlangen und wiederum voneinander mehr oder weniger scharf abhoben. Wie weit diese sprachlichen oder dialektischen Differenzen und Differenzierungen gingen, vermögen wir natürlich nicht mehr zu bestimmen, so viel aber läßt sich doch wohl behaupten, daß die Unterschiede noch nicht so groß waren, um eine Verständigung der einzelnen Gruppen und Glieder des Urvolks untereinander unmöglich zu machen. Es war immerhin noch eine räumlich zusammenhängende Menge blutsverwandten Volkes, die im wesentlichen auf der gleichen Kulturstufe stand und sich so weit untereinander zu verständigen vermochte, daß Kulturerrungenschaften einer Gruppe sich leicht unter dem gleichen oder einem verwandten Stamm auch über die anderen, oder doch

einen großen Teil derselben auszubreiten imstande waren. Ganz einheitliche Sprachen sehen wir nur selten sich in Tochtersprachen spalten, und immer ist die Einheitssprache erst das Produkt einer Kulturentwicklung, wie sich das z. B. beim Griechischen, Lateinischen, Neuhochdeutschen usw. deutlich genug beobachten läßt. Was vorausgeht, ist stets eine Mehrheit von stärker oder schwächer differenzierten Dialekten, die schon in den ursprünglichsten Zeiten und Verhältnissen, und gerade in solchen, üppig wuchern. Es ist das in den einzelnen Ländern graduell verschieden. Griechenland und Deutschland z. B. zeigen gleich zu Anfang eine Menge verschiedener Dialekte, während das große russische Gebiet stets verhältnismäßig nur wenig solche Differenzen aufweist. Wie es in der arischen Ursprache damit stand, das können wir mit Bestimmtheit natürlich nicht sagen, doch muß das Wahngebilde einer ganz einheitlichen Ursprache von vornherein abgewiesen werden.

Wir können diese schwierigen und komplizierten Fragen, an deren Aufhellung eine ganze Reihe kompetenter Forscher arbeitet [1], hier nur flüchtig andeuten, da unsere Aufgaben in anderer Richtung liegen. Wo es not tut, werden wir später in anderem Zusammenhang auf dieselben zurückkommen.

Es war ein großartiger Erkennungsprozeß der einzelnen, weit auseinander gesprengten, Jahrtausende getrennten Glieder der großen arischen Völkerfamilie, den das neunzehnte Jahrhundert erlebt hat. Das Sanskrit bot bekanntlich den Anstoß dazu und deutsche Gelehrte waren die Pfadfinder und Führer auf den neuen Erkenntnisbahnen. „Deine Sprache verrät dich!“ so hieß es bald nicht nur von den schon öfters genannten großen arischen Kulturnationen. Auch wenig beachtete, verborgene oder versprengte Glieder der großen Familie, wie die Albanesen, die Illyrier des Altertums, die Osseten im Kaukasus, die Afghanen, wurden als solche erkannt. Die Sprache erwies sich bald als ein untrügliches

[1] Über die indogermanische Ursprache, die Verwandtschaftsverhältnisse und ältesten Beziehungen der einzelnen arischen Völker und Sprachen zueinander vgl. namentlich Paul Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen 1896.

Erkenntnismittel. Ob eine Sprache zur arischen Familie gehört, oder nicht, ist dem Kenner ein Leichtes zu entscheiden. Wenn das der Fall, dann ist aber auch in den Adern des betreffenden Volksstammes mehr oder weniger arisches Blut vorauszusetzen; denn wohl nur in sehr seltenen Fällen übernahm ein Volk ohne Mischung des Bluts die Sprache eines fremden Volkes.

Dies große geistige Gut, die wunderbar entwicklungsfähige, edle Sprache, trugen die arischen Völker überall hin mit sich und entwickelten sie in manchen Ländern zu großartiger Vollendung, zu einem Organ, das sich aller geistigen Entwicklung wunderbar anzuschmiegen fähig, das hier die feinsten und herrlichsten Reize der Dichtung, dort die tiefsten Tiefen philosophischen Denkens, dort die schärfsten Unterscheidungen sozialen und rechtlichen, staatlichen Lebens, die innigsten, zartesten, traumhaftesten Empfindungen des menschlichen Gemüts vollkommen auszudrücken imstande ist. Welch eine Sprache muß das gewesen sein, aus der so mannigfaltige, so verschiedene, so ganz individuell geprägte und dabei doch in ihrer Art vollendete Sprachen hervorgehen konnten, wie Sanskrit, Persisch, Griechisch, Lateinisch, Italienisch, Spanisch, Französisch, Englisch, Altskandinavisch mit seinen Sprößlingen (Schwedisch, Norwegisch, Dänisch), Deutsch, Russisch und Serbisch, — um nicht mehr anzuführen!

Welch eine Sprache! — aber auch welch ein Volk, das zu all diesen Völkern, den Trägern der genannten Sprachen sich zu entwickeln fähig, all den ungeheuren Geistesreichtum zu schaffen und zu prägen imstande war, den schon die flüchtige Nennung jener Namen vor uns aufsteigen läßt.

Welch ein wunderbares Volk, das — sich spaltend — in so unvergleichlicher Weise sich zu individualisieren vermochte!

Die Größe eines Volkes beruht in erster Reihe auf den großen Persönlichkeiten, die es hervorbringt. Es gibt aber auch große Persönlichkeiten unter den Völkern, die von anderen Völkern sich genau so unterscheiden, wie die großen Individuen von dem Durchschnitt, der Gewöhnlichkeit. Solch eine große Völkerpersönlichkeit sind fraglos die Inder, sind auch die Perser, sind die Griechen und die Römer, sind die Italiener, die Spanier,

die Franzosen, die Holländer, die Engländer, die Nordamerikaner, die Isländer, Norweger, Schweden, Dänen, Deutschen, Russen — welch eine Reihe, arischen Stammes alle! Und wenn man alle die wahrhaft großen Personen, die genialen Bahnbrecher-Naturen auf allen Gebieten zusammenstellen wollte, die diese arischen Völker hervorgebracht haben, es wäre bald eine so stattliche Anzahl, daß sämtliche Völker und Völkerfamilien der ganzen Erde zusammengenommen nicht annähernd so viel dagegen aufbringen könnten.

Die ganze Summe dessen, was von diesen Völkern und ihren großen Individuen auf allen Gebieten höheren geistigen Lebens geschaffen worden — in Philosophie, Dichtung, Musik, bildender Kunst, Wissenschaft, Recht, Religion usw. — ist schlechterdings unabsehbar. Das Aufschließen immer neuer geistiger Welten scheint recht eigentlich ihre Aufgabe, — von den Upanishaden und Homer an, bis in die letzten Jahrhunderte, in denen sich großartigste Neuschöpfungen auf dem Gebiete der Musik, Dichtung, Malerei, der Wissenschaften und der Technik förmlich drängen, — alles im Schoße der arischen Völker, mit arischem Geist und Herzblut gefördert.

Dabei läßt sich die nicht unwichtige Beobachtung machen: Wo arische Völker sich mit nichtarischen anscheinend stark gemischt haben, da erscheinen bisweilen Resultate allerersten Ranges, wie die Inder, Griechen, Römer bezeugen müssen. Aber allen so gemischten Völkern scheint keine sehr langandauernde Lebens- und Leistungsfähigkeit innezuwohnen. Sie sinken nach einiger Zeit gleichsam in sich selbst zusammen, als wäre ein Etwas, das eigentliche Agens in ihnen verbraucht und unwiderruflich zu Ende, — und sie scheinen eines neuen großen Aufschwungs nicht wieder fähig zu sein. So sind die Griechen nach unvergleichlichen Leistungen genialster Art, die aber kein Jahrtausend andauerten, gänzlich in sich zusammengesunken, wie ein erlöschter Krater, — so sind die Römer nach ihrer großen willensstarken Blütezeit vom Völkerchaos willenlos verschlungen, — so die Inder, einst so wunderbar fruchtbar, nun auch schon längst fast steril. Man könnte die Spanier, in denen arisches mit iberischem, d. i.

nichtarischem Blut ebenso stark gemischt ist und die nach schöner Blüte gleichfalls in sich zusammengesunken scheinen, und noch andere dazu, als Beispiele zweiten Ranges mitanführen. Wo dagegen Arier mit Ariern sich mischten, Germanen und Kelten, Germanen und Slaven, Altpreußen, Litauer u. dgl. m., wie in Deutschland, Frankreich, England, da scheint die Lebenskraft eine unerschöpfliche, die Leistungsfähigkeit eine unbegrenzte zu sein. Das große Land der arischen Zukunft dürfte danach wohl Nordamerika sein, wo ganz vorwiegend arische Völker sich mischen, auf günstigstem Boden. Mischung mit nichtarischen Völkern aber scheint für die Arier verhängnisvoll zu sein, — eine sehr ernste Mahnung, die Rassenmischung als Frage von größter und ernstester Bedeutung für die Zukunft unseres Geschlechtes wohl zu beachten und ja nicht leichtfertig zu vernachlässigen.

Aller große geistige Fortschritt der Menschheit besteht nun schon seit Jahrtausenden fast in nichts anderem als in der Fortentwicklung einzelner arischer Stämme, — bei welcher Entwicklung von nichtarischen Völkern einzig die Juden eine wirklich bedeutende Rolle mitspielen. Alle anderen Völker kommen nur nebensächlich in Betracht[1]. Diese Tatsache allein sollte genügen, um die Unhaltbarkeit jener neuen Lehre zu erweisen, nach welcher alle Menschenrassen gleichbegabt sein sollen, gleich fähig für jede Aufgabe der Kultur, — eine Lehre, die ganz mit Recht schon Chamberlain in seinen „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" energisch abgelehnt hat (vgl. a. a. O., S. 264ff., 374, 483, 493ff. u. a. m.).

Nicht als die Ersten, doch als die Begabtesten unter allen Völkern und Völkerfamilien traten vor ungefähr 3000 bis 3500 Jahren die Arier auf den Plan der kulturgeschichtlichen Entwicklung. Seit jener Zeit sind sie beständig fortschreitend mehr und mehr in den Vordergrund getreten, und es ist nicht zu viel, wenn man sie heute schon die Herren des Erdballs nennt, be-

[1] Ganz neuerdings erst sind die Japaner als ein Volk mit imponierender Eigenart auf den Plan getreten. Welche Rolle sie in der Kulturentwicklung der Menschheit spielen werden, bleibt vorderhand noch abzuwarten.

stimmt dazu, diesen Titel in Zukunft nur mit immer wachsendem Rechte zu tragen. Große und originelle geistige Leistungen, freie Schöpfungen ersten Ranges, bezeichnen ihren Eintritt in die Menschheitsgeschichte: der Veda und die Upanishaden, Zarathustras Lieder, die Gesänge Homers. Diesen und anderen Geistestaten folgte dann weiter auch die materielle Ausbreitung und wachsende Herrschaft, die in geistiger und sittlicher Überlegenheit wurzelt. Nie erscheinen die Arier, wie manche andere Völker, in erdrückenden Massen, etwa wie die mongolischen Horden, unterjochend, vernichtend, ausrottend, nur auf materielle Herrschaft bedacht. Überall zeigen sie sich zuerst in mäßiger Anzahl als Kulturträger, Kulturschöpfer, und dieser Tätigkeit folgt dann erst, gewissermaßen als Lohn, auch die materielle Ausbreitung und Herrschaft. Das ist wohl zu beachten. So geschah es in Indien, so in Persien, so in Griechenland, so in Italien, so in Nordamerika, Australien und Afrika. Die besondere Rolle, welche die Konquistadores in Südamerika spielten, erklärt sich vielleicht aus der besonderen Mischung des spanischen Volkes, das aus arischen und iberischen Elementen zusammengesetzt ist.

Wie verschieden sich auch in einzelnen Ländern durch Mischungen und andere Verhältnisse der Charakter der Arier gestaltet haben mag, wir dürfen doch hoffen und erwarten, gewisse große Grundzüge ihres Wesens überall nachweisen zu können. Abweichungen im einzelnen finden dann hoffentlich auch ihre Erklärung in den besonderen Schicksalen des betreffenden Stammes.

Die Arier sind das Volk der großen Persönlichkeiten! Dies ist die erste Bestimmung, durch welche ich sie vor anderen auszeichnen möchte, — und sie ist bedeutsam genug, denn aller große geistige Fortschritt geht zuletzt doch immer auf die geheimnisvoll-offenbare Macht großer Persönlichkeiten, großer Individualitäten zurück. Kein Volk, keine Völkerfamilie ist in annähernd ähnlichem Grade individualistisch angelegt, wie die Arier; keines zeigt eine ähnliche Fähigkeit, immer neue, große, charakteristisch voneinander unterschiedene Persönlichkeiten zu erzeugen. Das arische Volkstum gleicht einem unerschöpflich

großen, immer frisch sprudelnden Born, aus dem unaufhörlich neue, klar und scharf umrissene Gestalten großer Individuen sich erheben, um im Sonnenschein des Lebens zu wirken und dann wieder anderen Platz zu machen, während die klare Welle des Volkstums gleichmäßig ruhig weiterplätschert, unergründlich in ihrem Schaffen, unabsehbar in ihren Zielen. Sollen wir Namen nennen? Wir können für Tausende und aber Tausende nur an Wenige erinnern, da die Menge der Nennenswürdigen uns erdrücken möchte. Nun denn: Yâjñavalkya, Buddha und König Açoka, Kâlidâsa und Çûdraka, in Indien: Zarathustra und Kyros, Firdusi und Hafis in Persien; Homer, Hesiod, Pindar, Aeschylos, Sophokles, Lykurg, Solon, Perikles, Pythagoras, Sokrates, Plato und Aristoteles, Phidias und Polyklet bei den Griechen; dazu im Nachbarlande Makedonien Alexander der Große; Caesar, nach dem alle Caesaren sich nennen, genüge uns für die lange Reihe der großen Römer; Dante, Raphael, Michelangelo und Leonardo für das spätere Italien; Descartes und Molière, Voltaire und Rousseau und Napoleon I für Frankreich; Cervantes und Murillo für Spanien; Karl der Große, Luther, Dürer, Kant, Friedrich der Große, Goethe, Schiller, Beethoven, Wagner, Bismarck, Moltke, Wilhelm I für Deutschland; Gustav Adolf für Schweden; Thorwaldsen für Dänemark; Björnson und Ibsen für Norwegen; Shakespeare und Byron, Scott und Dickens für England; Washington und Benjamin Franklin für das englische Amerika; Jan van Eyck und Rembrandt für die Niederlande; Peter der Große und Leo Tolstoi für Rußland. Gerade die Unvollständigkeit dieser Liste wird am besten die Richtigkeit unserer Behauptung beweisen. Denn überall wird man statt der wenigen Namen Dutzende und aber Dutzende, ja Hunderte und aber Hunderte nennen mögen, so unabsehbar ist die Reihe der großen Gestalten, die dem Schoße des arischen Volkstums entstiegen sind.

Ähnliches ließe sich von keiner anderen Völkerfamilie sagen. Namen (insbesondere Herrschernamen von einiger Bedeutung) könnte der Gelehrte auch dort nennen, doch mit wenigen Ausnahmen würden denselben nicht die scharfumrissenen Bilder großer Persönlichkeiten entsprechen. Die jüdischen Heroen, Moses und

die Propheten, David und Salomo, der Täufer und die Apostel Paulus und Petrus nehmen ihre besondere unbezweifelbar große Stellung ein. Mohammed wäre unter den Arabern, Kongfutse und Laotse unter den Chinesen zu nennen, gewiß auch sonst noch einige Namen von wirklich bedeutenden Persönlichkeiten, doch ist es verhältnismäßig wenig, wenn man bedenkt, daß wir hier die Masse aller Völker der Erde zusammen genommen den Ariern vergleichen. Im arischen Volkstum aber ruht eine ganz unbegrenzt scheinende Kraft der Erzeugung von immer neuen, großen führenden Gestalten, und darin vor allem liegt das Mysterium magnum der Bedeutung, welche den Ariern vor allen anderen Völkerfamilien zukommt; denn alle Größe geht von großen Individuen aus, wie wir jetzt wohl hinlänglich wissen.

Doch wir können wohl auch noch allgemein sagen: Es liegt in dem arischen Volkstum *eine ganz unbegrenzt scheinende Entwicklungsfähigkeit nach allen Seiten hin.* Jede neue Generation bringt eine unabsehbare Fülle neuer Gestaltungen. Da ist nichts von Stagnation, wie sie auf so unzählig vielen anderen Völkern ruht. Nein, hier sehen wir Leben, Leben, das immer neues Leben gebiert. Hier sehen wir ein immer wiederholtes, kühnes, oft unmutiges Zerbrechen der bisherigen Lebens- und Denkformen und Ersatz derselben durch neue. Ein Greifen nach immer neuen und höheren, resp. zeitgemäßen Idealen ist der Grund dafür, nicht ungetreue Gesinnung oder Frivolität. Vielmehr paart und verbindet sich mit diesem Vorwärtsstreben ein anderes, ebenso entschiedenes Streben, das Alte, Ererbte pietätvoll zu bewahren, und gerade in diesem Gegensatz, diesem Widerstreit liegt ein Moment von großer Tragik, aber freilich auch die Gewähr für eine richtige, gesunde Weiterentwicklung. Denn Eins hält dem Anderen die Wage. Das Alte, soweit es groß und gut, stirbt nicht, und doch tritt immer Neues und Neues ins Leben.

Unter allen Völkerfamilien ist die arische der *Held*, — der siegreiche, erobernde Held! — Doch von anderen Eroberern unterscheiden sich die Arier dadurch, daß sie Welten entdecken und gewinnen, die vor ihnen niemand gesehen und geahnt, —

Welten des Geistes, die sie in sich auffinden, die sie schaffend erobern, erobernd schaffen, und anderen schenken, statt sie anderen zu rauben. Darnach fällt ihnen dann, wie von selbst, natürlich und selbstverständlich, die Herrschaft über die Erde zu.

Die Arier erscheinen in Indien — der Rigveda wächst auf und bald hat die Geburtsstunde der Philosophie geschlagen; Sprachwissenschaft und Mathematik, eine originelle große Dichtung folgen. Die Arier erscheinen in Griechenland — die Kunst höchsten Stiles wird geboren, vorbildlich für alle Zeiten; Epos und Tragödie, Plastik und Baukunst; dann folgen die Wissenschaften in künstlerischem Gewande. Die Arier erscheinen in Italien — Recht und Staatswesen entwickeln sich, in ewig vorbildlicher Form. Als noch unverfälschte Arier brechen die Germanen aus den mitteleuropäischen Ursitzen hervor und im Verlaufe ihrer Entwicklung, mit der sich die Italiens verbindet, werden die Musik und Malerei großen Stiles geboren; Dichtung und Wissenschaft finden neue große Bahnen. Der Forschergeist, von Phantasie beflügelt, führt den Arier über alle Meere und läßt ihn neue Welten, neue auch außer ihm selbst, entdecken. Der Erfindergeist hilft ihm Raum und Zeit, die trennenden Schranken, überwinden. Und bald ist er unbestritten Herr des Erdballs. Diese Herrschaft aber fällt ihm erst zu *nach* den großen geistigen Siegen und Eroberungen, den freien Geistestaten, zu denen ihn kein materielles Interesse angetrieben, — fällt ihm zu, wie etwas natürlich und selbstverständlich ihm Zukommendes und Gebührendes. Dies ist der charakteristische Gang der Entwicklung. Spielend, ein Kind, doch von Löwenstärke, schafft und schenkt der Arier neue Welten, — dann aber fällt ihm alles zu wie sein väterliches Erbteil. Er ist erkannt, — erkannt als der Königssohn in dem wunderbaren Märchen der Menschheitsgeschichte, — und er muß das Reich erben, das ihm gehört und gebührt; — ohne dauernde Schädigung anderer Menschen und Völker, denn was diese brauchen, ist ja gerade vor allem ein Führer, ein Herrscher.

Mit diesem Heldentum des Ariers haben wir schon seinen *Charakter* berührt, dessen Hauptzüge wir suchen müssen fest-

zustellen, ebenso wie diejenigen des arischen Gemüts und des arischen Geistes.

Den Grundzug im Wesen des Ariers bildet ein großer, kühner, weitschauender Idealismus, der sich die höchsten Ziele setzt und vor keiner Gefahr zurückschreckt, denn ihn begleitet nicht nur der unerschütterlich feste Glaube an die eigene gute Sache, sondern vor allem ein herrlicher Mut, Heldenmut und Standhaftigkeit bis zur Todesverachtung, Todesfreudigkeit, die ganz erfüllt ist von der Herrlichkeit dessen, was Chamberlain bei den Germanen den „Sieg im Untergang" nennt. Diese helle Freude an großen Zielen, ja bis zum Sieg im Untergang, das beste Zeugnis eines edlen vornehmen Sinnes, ist nicht nur den Slavo-Kelto-Germanen (wie Chamberlain sie nennt), sondern allen Ariern von Hause aus eigen. Wo sich Abweichungen finden, wie im späteren Griechenland und im späteren Indien da erklären sie sich durch den allmählich hinzutretenden starken Einschlag nichtarischen Blutes.

Dieser kühne Idealismus kann sich den verschiedensten Zielen zuwenden, immer aber sind sie hoch gesteckt. So bei den Indern gleich das höchste: die Erkenntnis der Rätsel des Daseins, — der kühne Versuch, den Urgrund des Seins in der eigenen Seele zu finden, die höchsten und letzten Fragen spekulativen Denkens zu stellen und zu lösen, — und durch Erkenntnis Befreiung zu finden von den Leiden des Daseins. Mit Leidenschaft ist in diesem Volk alle Kraft auf die Lösung der großen spekulativen Fragen gerichtet, und besonders interessant die Zeit, in welcher diese Bewegung zum erstenmal wie ein Geistessturm über das Land und durch die Gemüter hinweht, etwa im 8. oder 9. Jahrhundert vor Christo, die Zeit der Upanishaden, des Yâjñavalkya. Und daneben dann die Perser, ganz anders gerichtet, aber doch wieder idealistisch im großen Stile und mit höchster Energie. Hier dreht sich alles um den großen Kampf zwischen dem Reiche des Guten und dem Reiche des Bösen, Ahuramazdâ und Aṇromainyus, Ormazd und Ahriman. Hier ist alles moralisch gespannt und gerichtet, wie in Indien alles spekulativ. Der große Kampf von Gut und Böse, Licht

und Dunkel ist das große Drama, das der Iranier sich selbst gedichtet und in dem er selbst mit allen treu-arischen Genossen rastlos mitwirkt[1]. Und wieder ganz anders die Griechen, bei denen der ganze Idealismus auf die Schöpfung des Schönen, der Kunst sich richtet, — eine neue Welt, die den Menschen zum Menschen macht. Völlig anders wieder die Römer, wo der nicht geringere Idealismus sich in den Dienst der Staats- und Rechtsidee stellt. Wieder anders die Deutschen, die Schöpfer der Musik, die zeitweilig ganz Gelehrte, zeitweilig ganz Kriegsleute sind, und alles immer ganz und im großen Stile. Dann die Italiener und die Holländer, die Schöpfer der Malerei, — die Engländer, die modernen Welteroberer usw. Nur flüchtigste Andeutungen sind uns da ja möglich. So noch eines: Mit diesem weitausschauenden Idealismus der arischen Stämme möchte ich auch die ihnen allen innewohnende Wanderlust im Zusammenhang bringen, die sie nach Indien und Persien, nach Griechenland und Italien, endlich in alle Teile der Welt geführt hat. Ihre Kriegstüchtigkeit unterstützte sie dabei und sicherte ihre Existenz, doch lag die treibende Kraft gewiß nicht in der Kriegslust, sondern in der kühnen Sehnsucht nach ganz neuen Lebens- und Entwicklungsbedingungen und -möglichkeiten, der sich später auch der reine, uninteressierte Forschertrieb hinzugesellte. Den kühnen Entdeckern, Seefahrern, Forschern folgen die Krieger und Kaufleute, — doch diese sind nicht die ersten, und vor allem nicht die einzigen. Von diesen Wanderbewegungen in historischer Zeit dürfen wir einiges wohl auch für die prähistorischen Zeiten lernen und in sie zurückversetzen. Waren die Arier doch damals noch reinere Arier als später, stand ihr Geist und Charakter doch schon auf beträchtlicher Höhe, wie die bald erfolgten Leistungen in Indien, Persien, Griechenland und Rom beweisen. So meine

---

[1] Besonders hervorheben möchte ich dabei, daß im Avesta die Bedeutung der Gedankensünden schon vollkommen erkannt und gewürdigt ist. Sie werden mit den Wort- und Tatsünden auf eine Stufe gestellt und damit ist in der Gesinnung die eigentliche Wurzel und Quelle alles Guten und Bösen erkannt. Das aber ist der höchste ethische Standpunkt, der sich überhaupt erreichen läßt (vgl. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 334).

ich, daß schon jene uralte Wanderlust bei ihnen, die sie zuerst auseinander führte, etwas von jener wagemutigen Entdeckerfreude an sich gehabt und in sich getragen haben mag, die für ein späteres Ausschwärmen der Arier in Europa so charakteristisch ist.

Der große ideale Zug, der die Arier gleich bei ihrem ersten Erscheinen kennzeichnet, tritt besonders deutlich hervor, wenn man sie mit den anderen alten und ältesten Kulturvölkern vergleicht. Lange Reihen historisch höchst wertvoller Denkmäler, ungefähr um 4000 vor Christo beginnend, liegen uns in Ägypten, Babylonien und Assyrien, in Elam, weiterhin auch in China vor. Frühe schon sind die Herrscher dieser Länder darauf bedacht gewesen, sich und ihren Taten ein dauerndes Andenken zu sichern. Herrschernamen, Angaben der Regierungszeit, Siege, Zerstörung fremder Städte, Unterwerfung und Vernichtung anderer Völker, Machtentfaltung von mancherlei Art, — daneben wohl auch Berichte über mancherlei nützliche, rechtliche, soziale, merkantile Einrichtungen und Errungenschaften, ziemlich dürre Mitteilungen über Religion und Mythologie, — das ist es, was den wesentlichen Inhalt dieser Denkmäler ausmacht. Bedeutende Intelligenz und starker Wille führten diese Völker zu schönen, dauernd wertvollen Erfolgen und Fortschritten aufstrebender Kulturarbeit. Ihnen verdanken wir die so eminent wichtige Erfindung der Schrift. Sie pflegten und förderten eine allmählich zur Wissenschaft werdende Gestirnbeobachtung, entwickelten die Anfänge der Mathematik, gelangten schon früh zu einer achtungswerten Chronologie. Wir staunen darüber, wie weit schon zur Zeit Hammurabis die rechtlichen Institutionen entwickelt waren. Handel und Verkehr und was dazu gehört, Straßenbau, Maße, Gewichte, Münzen u. a. m. sind bei diesen Völkern zuerst emporgekommen. Ihre Baudenkmäler, Ornamentkunst, Plastik zeugen von schöpferischer Kraft. Durchweg aber vermissen wir, bei all diesen Völkern, eine wirklich große, geistig bedeutende Dichtung, ebenso wie ein irgend erwähnenswertes, ein echtes, nach hohen Zielen strebendes philosophisches Denken. Aber das historische Andenken haben sich jene Völker und ihre Fürsten durch zahlreiche Denkmäler für immer gesichert.

Ganz anders, ja fundamental verschieden ist der Eindruck, den die Arier gleich bei ihrem ersten Auftreten machen, ihrem ersten Auftauchen am Horizont der Geschichte; ganz anders Inder, Perser, Griechen und Germanen: Nichts von historischen Denkmälern, Bauwerken, Inschriften, Herrschernamen! Singend erscheinen sie auf dem Plan, — Vedalieder und Gâthâs singend, Lieder des Homer und der Edda, ganz erfüllt von Begeisterung für die Herrlichkeit der Welt, die Schönheit der Natur, die Größe und Herrlichkeit ihrer Götter; erfüllt von einer unerschöpflichen Lust zu fabulieren, über ihre Götter, ihre Helden, die sie umgebende Natur. Dann auch bald schon mit leidenschaftlichem Eifer über die Rätsel des Daseins sinnend und grübelnd, spekulierend und dichtend, das All-Eine mit genialem Blick erschauend, — die Moral hier auf reine, hohe Gottesanschauung, dort auf tiefsinnige Spekulation gründend. Und während alles dessen scheinen sie gar nicht daran zu denken, was Ägyptern, Babyloniern und Elamiten die Hauptsache gewesen zu sein scheint, — sich ein dauerndes Andenken zu sichern, den Ruhm ihrer Taten der Nachwelt zu überliefern, — so ganz sind sie von jenen großen, idealen Aufgaben erfüllt und hingenommen. Der ganze Veda liegt für die Inder, der Avesta für die Perser eigentlich jenseits der Geschichte. Viel, viel später erst denken auch sie an historische Überlieferung. Von den Griechen urteilt ein Kenner, wie Eduard Meyer, die Chronologie sei die schwächste Seite ihrer Überlieferung [1]. In der Tat, Herodot, der geniale Erzähler, Beobachter und Denker, der für Chronologie gar keine Interesse hat, er bildet das charakteristische Gegenstück zu jener ganz und rein chronologischen Tradition der genannten nichtarischen Völker, die in jahrtausendlanger Bemühung um historische Überlieferung keinen einzigen genialen Erzähler hervorgebracht haben.

Man hat deutlich den Eindruck: mit den Ariern erscheint eine ganz andere, ganz neue Art Menschen, wesentlich und tief unterschieden von jenen Bewohnern Ägyptens, Babyloniens, Elams und Chinas. Ein einziges nichtarisches Volk zeigt sich im Ver-

[1] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. I, S. 500.

laufe der Zeit, bei welchem auch gerade ein großer geistiger Besitz im Vordergrunde und im Mittelpunkte seines Lebens und seiner Entwicklung steht. Das sind die Juden, mit ihrer Jahve-Verehrung, ihren Büchern Mosis, den Propheten und Psalmen, ihrer ganzen heiligen Schrift, die den Ruhmestitel dieses Volkes bildet und für sich allein eine welthistorische Macht bedeutet, die unvergänglich dauert. Es ist kein Zufall, sondern tief begründet, daß dieses Volk allein neben den arischen Völkern und im Verein mit ihnen teilnimmt an der großen Kulturentwicklung der Gegenwart.

Sehr charakteristisch für den Arier und von besonderer Bedeutung für sein Wesen ist ferner sein mächtiges, energisches Freiheitsbedürfnis, — Freiheitsliebe, Freiheitsdrang, je nach den obwaltenden Verhältnissen. Allem Knechtschaftswesen ist der Arier seit der ältesten Zeit gründlich abhold. Sein Freiheitsgefühl und Freiheitsverlangen ist aber darum besonders bedeutsam und wertvoll, weil es durchaus auf der Achtung der Freiheit und Selbständigkeit anderer beruht. Dieser Zug drückt ihm den Stempel des Edlen auf. Er bezeugt, daß es sich da nicht um Willkür, Herrschsucht, Begier nach Schrankenlosigkeit handelt. Nein, um jenes edle Freiheitsverlangen, das die Vorbedingung jeder höheren geistigen Leistung, die Grundlage jedes gesunden menschlichen Gemeinwesens bildet. Dies Freiheitsverlangen ist den Ariern überall eigen, wo sie nicht etwa durch unheilvolle Mischung oder andere traurige Schicksale geradezu sich selbst entfremdet sind. Es offenbart sich auf allen Gebieten des geistigen Schaffens seit dem Anfang aller arischen Kultur bis auf unsere Tage, in denen es sich als Dogma des unbedingten Individualismus geltend macht. Es offenbart sich aber auch in den sozialen, rechtlichen und staatlichen Bildungen der Arier. Die vielen kleinen freien Gemeinwesen der vedischen Inder hat man mit Recht sogleich den Verhältnissen der Germanen zur Zeit des Tacitus verglichen. Die griechische Polis, die römische Civitas ist uns lange genug als Muster freiheitlicher, menschenwürdiger Organisation vorgehalten worden. Die Perserkriege der Griechen, die Ruhmeszeit Roms erfüllen uns noch heute mit

Begeisterung und wirken schon durch Jahrtausende vorbildlich fort. Man kennt die Einschränkungen und Zerstörungen, die später dort, vor allem durch schlimme Völkermischungen, sich geltend gemacht und zu despotischen Bildungen geführt haben. Man kennt aber auch den Befreiungskampf der Germanen und der anderen Völker, der längst zu ihrem Besten entschieden ist. Die Schweiz, England, Deutschland, Skandinavien und Amerika repräsentieren wohl die arische Freiheit gegenwärtig am reinsten und würdigsten und sogar in dem stark zurückgebliebenen, sehr gemischten, halbasiatischen Rußland regt sich jetzt die Freiheitsbewegung. Die Urzelle aller arischen freiheitlichen Organisation lebt aber noch heute fort in der Großfamilie der Inder, der südslavischen Völker und sogar Rußlands.

Chamberlain hat in seinen „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" die Eigenschaft der Treue in herrlicher Weise als spezifisch auszeichnende Eigenschaft der Germanen geschildert. Treue gegenüber selbst und frei gewählten Verpflichtungen [1]. Den Begriff des Germanen hat Chamberlain bekanntlich erweitert, indem er alles das darunter befaßt, was der vollere Ausdruck Slavo-Kelto-Germanen andeutet. Diese Germanen oder Slavo-Kelto-Germanen, deren ursprüngliche Einheit, Blut- und Wesensgemeinschaft der geistvolle Autor einleuchtend klar macht, repräsentieren, wie ich denke, bei ihrem Eintritt in das Licht der Geschichte im wesentlichen den Typus des noch unverfälschten Ariers. Das Bild ihres Wesens dürfte kaum weit abliegen von dem Bilde des Ariers in seiner Ursprünglichkeit, Ungemischtheit und Ungebrochenheit. So wird es wohl auch erlaubt sein, die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Treue, und zwar speziell die auf freier Wahl des Pflichtverhältnisses ruhende Treue, eine altarische Eigen-

[1] Vgl. a. a. O., S. 505: „Diese Treue gegen den aus seiner Entschließung, eigenmächtig erwählten Herrn ist der bedeutendste Zug im Charakter des Germanen"; S. 508: „Freiheit ist eine Expansivkraft, welche die Menschen auseinander sprengt, germanische Treue ist das Band, welches freie Menschen durch innere Gewalt fester aneinander anschließt als das Schwert des Tyrannen" usw.

schaft gewesen sein möchte, die nur bei einigen Gliedern der großen Familie infolge ihrer besonderen Schicksale, Mischungen u. dgl. zurückgetreten, verdunkelt, ja vielleicht gar in das Gegenteil verkehrt ist. Was mir diese Ansicht nicht unwahrscheinlich macht, ist vor allem der Umstand, daß bei den alten Iraniern, die so viel auf die Reinheit arischen Blutes halten, gerade die Treue, Vertragstreue und Wahrhaftigkeit, als die Kardinaltugenden geschildert und gerühmt werden. Für Charakter und Moral der Mazdâverehrer ist nichts so bezeichnend als die Hochhaltung und Heilighaltung aller Verträge und die strenge Ahndung jeden Vertragsbruches, d. h. jeder Untreue gegenüber einer freiwillig übernommenen Verpflichtung. „Sogar Ungläubigen gegenüber war man verpflichtet, jede Übereinkunft zu halten"[1]. Im Avesta werden alle Verträge für überaus heilig und unverletzlich erklärt, „und zwar sowohl die, welche durch das bloße Wort, als auch die, welche durch Handschlag oder Unterpfand geschlossen wurden". Der Vertrag wird mithra genannt, also mit demselben Namen, den der große Gott trägt, „welcher, mit seinem hellen Licht die ganze Welt durchdringend, alles, auch das Verborgenste, erblickt und so zum Schützer und Schirmherrn der Wahrheit, der Treue und der Verträge wird"[2]. Wer einen Vertrag verletzt, der verletzt den Gott selber. Auf dies eigentümliche Verhältnis von Vertrag und Treue zum Gott Mithra werden wir späterhin zurückkommen. Hier sei nur vor allem noch hervorgehoben, daß ein Ungetreuer, ein Vertragsbrüchiger, ein Mithratrüger oder mithrodruj, als der Verworfenste aller Menschen gilt. Diese Beziehung wird darum auch geradezu gleichbedeutend mit „böse" oder „böser Dämon" gebraucht. „Die Heilighaltung des gegebenen Wortes wird als charakteristisches Merkmal für den Iranier und für den Anhänger Zarathustras angesehen, und derjenige, welcher sich hinsichtlich der Treue und Wahrhaftigkeit vergeht, schließt sich selbst aus dem nationalen und religiösen Verbande aus"[3]. Die Lüge wird darum auch als die Schöpfung böser Geister besonders verabscheut. Auch Herodot

[1] Vgl. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 454; auch Anm. 3 und 4.
[2] Vgl. Geiger a. a. O., S. 335. [3] Vgl. Geiger a. a. O., S. 335.

(1, 138) sagt ausdrücklich, daß der Perser nichts für so schändlich halte wie die Lüge [1]. Untreue aber, Vertragsbruch ist ja nichts anderes als tathafte Lüge, in die Tat umgesetzte Unwahrhaftigkeit.

Bei den Indern tritt der gleiche Zug ebenfalls hervor, wenn auch vielleicht etwas weniger kräftig, doch gewinnt man wohl den Eindruck, daß die nahverwandten Perser in dieser Beziehung den alten arischen Charakter treuer bewahrt haben dürften. In rauherem Klima, mit schwierigeren Verhältnissen ringend, als die Inder, durch diese Verhältnisse gestählt und erzogen, ethisch streng, ja rigoristisch gerichtet, konnten die Perser naturgemäß eine solche Eigenschaft besser bewahren. Doch ist Wahrheitsliebe und Treue auch den alten Indern nicht fremd, unbedingte, unerschütterlich treue Hingabe an große geistige Ziele lag ihnen im Blute, und insbesondere möchte ich noch an die wohlbekannte Tatsache erinnern, daß uns nirgends herrlichere Bilder der weiblichen Gattentreue entgegentreten als in Indien, in Gestalten wie Damayantî und Sâvitrî.

Der Römer war nur treu in der Verteidigung des Seinen, deutsche Treue blieb ihm unverstanden, — urteilt Lamprecht, dem Chamberlain beistimmt (a. a. O., S. 507). Immerhin ist die aufopfernde Treue des Römers seinem Gemeinwesen gegenüber doch auch Treue, und eine sehr starke, hingebende Treue, wenn sie auch nur diese e i n e, feste, starre Richtung kennt und also von der germanischen Treue sich wohl unterscheidet. Es hängt das untrennbar mit dem Nationalcharakter des Römers im ganzen zusammen, der in einer ganz besonderen Mischung ethnischer Elemente begründet liegt. Ist doch auch die große Nüchternheit und Phantasielosigkeit des Römers, sein Mangel an Naturgefühl, sein ganz überwiegend praktischer Sinn, wie auch der Zug zu Härte und Grausamkeit ganz unarisch.

Es mag etwas ähnliches auch bei den Griechen mit im Spiele sein, wenn ihnen in historischer Zeit vielfach gerade Untreue vorgeworfen wird (vgl. Chamberlain a. a. O., S. 507). Daß sie von Hause aus zu den edelsten Völkern gehören, die die

[1] Vgl. Geiger a. a. O., S. 334; Spiegel, Iranische Altertumskunde, 3, 684 ff.

Geschichte kennt, wird sich kaum bezweifeln lassen. Möglich, daß die Mischung mit karischem Blute für die Eigenschaft der Treue keine besonders günstige war. Wir können da nur zögernd urteilen, da jene Karier oder Leleger für uns eine ziemlich dunkle Größe sind. Auch andere historische Faktoren mögen depravierend gewirkt haben. Doch sollten uns die Idealgestalten einer Antigone, einer Alkestis und Penelope, eines Hektor und Patroklos, ebenso wie die historischen Gestalten der Marathonkämpfer, des Leonidas, des Aeschylos, Aristides, Solon und vieler anderer davor bewahren, jenen Vorwürfen allzu großes Gewicht beizumessen. Ein Volk, das in Leben und Dichtung solche Gestalten erzeugte, war auch jedenfalls selbst ein edles Volk.

Mut und Freiheitssinn gehören zu den edelsten Zügen im Charakter des alten Ariers. Doch können beide auch zu Fehlern ausarten. Mut artet aus in Tollkühnheit, wilde Waghalsigkeit und Leichtsinn; Freiheitsdrang in Unbändigkeit, im Genießen und Faulenzen. Welche echtarische Völker wüßten von diesen Fehlern nicht zu reden? ja gerade bei den größten und begabtesten derselben finden wir sie in massiver Weise ausgebildet, vor allem wohl bei den Indern, Germanen und Römern. Einen Punkt möchte ich da besonders hervorheben. Der waghalsige Leichtsinn äußert sich unter anderen auch in der Spielleidenschaft, die uns vor allem für das indische und das germanische Altertum gut bezeugt ist, aber wohl auch weiter verbreitet war und mit ihren Wurzeln in die arische Urzeit hineinragt. Im Rigveda haben wir ein ergreifendes Lied, in welchem ein unglücklicher Würfelspieler seine Leidenschaft beklagt, die ihn alles hat verlieren lassen, Besitz und Familie, Ehre und Freiheit, und die ihn dennoch nicht loslassen will. Der Yajurveda nennt die Leute, die nicht von dem Spieltisch weichen, sabhâsthâṇu, d. h. Pfosten am Spielhaus. Die Veranlassung zu dem großen Völkerkampfe, den das Mahâbhârata schildert, ist ein wiederholtes Würfelspiel zwischen den Kuru- und Pâṇḍusöhnen, unter verhängnisvollen Bedingungen. Unsinnige Spielleidenschaft ist es auch, die den König Nal ins Verderben stürzt und Damayantî den harten Proben ihrer Treue unterwirft. Von

der Würfelleidenschaft der alten Germanen aber berichtet uns Tacitus, in der Germania Kap. 24[1]: Sie treiben das Würfelspiel ganz nüchtern als ernsthafte Sache, mit so kühnem Wagemut des Gewinnens oder Verlierens, daß, wenn sie schon alles verloren haben, sie mit dem letzten und äußersten Wurf noch um Freiheit und Leben kämpfen. Der Besiegte geht dann in freiwillige Knechtschaft.

Daß das Würfelspiel schon in der arischen Urzeit geübt wurde, wird weiter noch durch mehrere interessante sprachliche Gleichungen erwiesen, von denen wir weiter unten reden wollen.

Gab der arische Mut die kräftigen Flügel zu großen Taten, so ließ Tollkühnheit und Leichtsinn den Arier nur auch allzuoft schweren Schaden nehmen, von der Urzeit bis zum heutigen Tage. Führte der Freiheitsdrang den Arier allerorten zu den herrlichsten Zielen, so brachte ihm die Kehrseite dieses Dranges, das Sichgehenlassen, Unbändigkeit und Schrankenlosigkeit im Genießen und Faullenzen, oft genug das ärgste Unheil. Ich erinnere nur an die stolzen, ernsten, nüchternen Römer, die zur Weltherrschaft gelangt im Genießen untergehen. Wichtiger noch aber ist die Erinnerung daran, daß bei den meisten indogermanischen Völkern schon in der ältesten Zeit eine starke Neigung zu Schmausereien und Trinkgelagen, die oft große Dimensionen annahmen, geherrscht zu haben scheint. Das ist uns für die Germanen sehr ausgiebig bezeugt, aber auch für die Kelten und für die Thraker (vgl. Schrader, Reallex., S. 513 ff.). Auch die alten Preußen waren gewaltige Trinker, wie schon Peter von Dusburg uns schildert (1326) (Schrader a. a. O.). Von den alten Persern und Indern ist ähnliches zu sagen (vgl. Geiger, Ostiran. Kultur, S. 229; Zimmer, Altind. Leben, S. 272 ff.). „Unmäßigkeit im Trinken scheint überhaupt ein Grundübel der indogermanischen Rasse gewesen zu sein", bemerkt Geiger (a. a. O., S. 229) bei der Besprechung der persischen Neigung zum Trinken, die von den Alten wie vom Avesta bezeugt wird, — und man wird ihm darin

---

[1] Aleam, quod mirere, sobrii inter seria exercent, tanta lucrandi perdendive temeritate ut, cum omnia defecerunt, extremo ac novissimo jactu de libertate ac de corpore contendant, victus voluntariam servitutem adit.

leider wohl recht geben müssen. „Trunksucht und Neigung zu ausschweifenden Gastereien ist also ein Grundzug der Urzeit", sagt Schrader (Reallex., S. 515) und weist mit Recht auch auf jene so durchaus nationalen Göttergestalten hin, die sich im Trinken und Essen gewaltig hervortun und als himmlische Abbilder irdischer Recken gelten dürfen: Indra, Thôrr und Herakles. Das ist die Nachtseite eines übermäßigen Kraftgefühls und eines in Schrankenlosigkeit ausartenden Freiheitsgefühles. — Für das Faullenzen aber möchte ich ganz im Vorübergehen eine flüchtige Lanze brechen. Es beruht nicht immer auf geistiger Trägheit, wenn es auch so aussieht. Der Faullenzer führt bisweilen ein verborgenes Geistesleben, ein Traumleben, das der Quell großer Taten und Schöpfungen sein kann, — ein Leben, in dem der wunderbare Spieltrieb in aller Stille seine Schwingen regt [1]. Darum wird auch etwas aus dem „faulen Hans", — darum weiß das Märchen so gern von dem Glück des Faulen und Dummen zu erzählen. Es ist das aber nicht der stumpfsinnig Träge, sondern der faule Träumer, — wie es ja auch nicht der stumpfsinnig Dumme, sondern der Tumbe, der „reine Tor" ist.

Den Leichtsinn möchte ich als den eigentlichen Erbfehler des arischen Stammes bezeichnen, — ein Fehler, der aber doch auch wieder gerade mit großen, auszeichnenden Vorzügen dieser Menschenart aufs Innigste zusammenhängt. Nicht nur mit dem kühnen Wagemut, — auch mit dem leichten, freien und kühnen Spieltriebe der Phantasie, auf dem die großen schöpferischen Leistungen der Arier zu einem guten Teil beruhen. In gemilderter Form erscheint dieser Leichtsinn nur als eine gewisse Sorglosigkeit gegenüber dem eigenen Ergehen, den persönlichen Interessen, die unleugbar sogar etwas Edles und Großes an sich haben kann und hat, im Kampfe ums Dasein aber freilich oft ver-

[1] „Still liegen und trinkend sich sonnen, ist auch eine tapfere Kunst" — singt Scheffel vielen Deutschen, vielen Ariern aus dem Herzen. — Mir würde es besser gefallen, wenn es hieße „träumend sich sonnen", — aber dann wäre es wohl in den Augen der meisten Volksgenossen keine „tapfere" Kunst mehr. Dazu scheint nun einmal nach der leidigen Tradition das Trinken zu gehören.

hängnisvoll wird. Die Semiten verstehen es weit besser, für sich und die Ihrigen zu sorgen, und eigentlicher Leichtsinn ist bei ihnen eine verhältnismäßig seltene Eigenschaft. Ein starkes Selbstbewußtsein spielt nicht selten beim arischen Leichtsinn mit und tritt in enger Verbindung mit ihm auf, — ein Selbstbewußtsein, das zum Hochmut gesteigert einen anderen Erbfehler der Arier bildet, in gemilderter Form aber, als hochgemutes Selbstgefühl, durchaus etwas Edles an sich hat. Leichtsinn und Hochmut vereint haben manches arische Gemeinwesen zugrunde gerichtet, — und sie können beim Bauern so gut wie beim Edelmann sich entwickeln, wie das beispielsweise Frenssens „Jörn Uhl" unter den dithmarsischen Bauern in erschütternder Weise schildert. Wenn das Ernste und Edle der Ariernatur vorherrscht, wenn es die Gefahr dieser Anlagen zu dämpfen und ihnen die rechten Schranken anzuweisen vermag, dann können sehr edle Bildungen entstehen. Wo das nicht der Fall ist, bei minderwertigen Naturen, wachsen jene Erbfehler oft zu erschreckenden Dimensionen aus. Die Frage ist immer die, ob dieser gefährlichen Anlage durch andere Anlagen in Charakter und Gemüt ein entsprechendes Gegengewicht geboten wird.

Am gefährlichsten wird der Leichtsinn, wo er sich mit der leider ebenfalls altarischen Genußsucht verbindet, insbesondere mit dem Drang, in Baccho zu exzedieren und in Venere sich zu ruinieren. Es ist das ein ernstes, ja ein düsteres Kapitel, das wir hier nur flüchtig zu streifen vermögen. Wie berechtigt auch der Stolz ist, mit dem wir auf die Leistungen der Arier blicken, so dürfen wir uns doch andererseits nicht täuschen über die furchtbaren Gefahren, die sie umdrohen. Ihr eigener Leichtsinn ist es, der diese Gefahren erzeugt. Alkoholismus und sexuelle Krankheiten lassen die herrliche Rasse degenerieren. Sie hat keine schlimmeren Feinde als diese. Wer es gut meint mit der arischen Rasse, der nehme es ernst mit dem Kampfe gegen den Alkohol und die Geschlechtskrankheiten. Sie sind es, die den Samen und damit die Rasse unheilbar vergiften. Aus den Tiefen des arischen Wesens müssen wir jenen heiligen Ernst herauf beschwören, der allein imstande sein wird, den schweren Kampf

zu bestehen. Dort schlummern die Kräfte, die wir gerade heute als Bundesgenossen so dringend bedürfen.

Das Gemüt des Ariers ist tief und fromm. Es zeigt einen heiligen Ernst, der sogar düster und wild sein kann, der aber dann doch wieder aufs glücklichste ergänzt, gemildert und gemäßigt wird durch einen herrlichen gesunden Humor, der jenen Ernst in der Regel nicht dauernd zu düsterem Fanatismus heranwachsen läßt, sondern ihm bald, energisch und kräftig, die Wage hält und das Gleichgewicht herstellt, das von Frivolität sich ebensoweit wie von Fanatismus entfernt hält. Wenn ein einzelner Stand, wie z. B. die Brahmanen in Indien, in düsterem, lebenbedrückendem Ernst zuviel tut, des Guten zuviel, dann bricht aus den Tiefen des Volksgemüts in Fabeln, Sprichwörtern u. dgl. ein goldener Humor hervor, der die Übertreibungen richtet und das rechte Gleichmaß wieder herstellt, — und ebenso oder ähnlich auch anderwärts.

Wie hier Ernst und Humor, so regulieren sich gegenseitig auch Frömmigkeit und Freiheitsbedürfnis. Wir kennen dies letztere schon als hervorragenden Zug im Charakter des Ariers. Nicht minder stark aber ist die Frömmigkeit in seinem Gemüte ausgeprägt. Die Frömmigkeit des Ariers aber ist gerade dadurch entscheidend charakteristisch, daß sie mit seinem Freiheitsbedürfnis eng verbunden und von ihm durchaus nicht zu trennen ist. Beide regulieren sich gegenseitig aufs glücklichste und bedingen sehr wesentlich die Harmonie im Wesen des Ariers. Seine Frömmigkeit ist eben darum weit entfernt von knechtischer, sklavischer, stummer Unterordnung unter eine despotisch gedachte Macht. Es ist, als wäre er von Natur nicht für das Gesetz, sondern für die herrliche Freiheit der Kinder Gottes erschaffen und vorausbestimmt, — und darin liegt ein Grund dafür, warum gerade die Arier das Christentum so rasch und so leicht aufnahmen und es bald so ganz als ihr Eigen empfanden. Ihr Wesen kam demselben entgegen, ihre Seele war in gewissem Sinne naturaliter christiana. Daß er fromm und frei zugleich ist und sein kann, ist für das Wesen des Ariers in hervorragendem Maße charakteristisch, wie Chamberlain das für das

Wesen des Germanen bereits so schön und überzeugend dargelegt hat.

Für das Gemüt des Ariers im allgemeinen, wie für seine Frömmigkeit im besonderen ist aber noch ein Zug wichtig und bestimmend. Es ist das lebendigste Naturgefühl, das Einsgefühl mit der Natur, die Ehrfurcht vor ihrer Größe, die Freude an ihrer Schönheit. Dieser Zug ist von großer Bedeutung. Er liegt der ganzen altarischen Religion, sowie einem großen und wesentlichen Teil aller Leistungen der Arier auf dem Gebiete der Dichtung, der bildenden Kunst, der Wissenschaft zugrunde. Wir finden dies Naturgefühl besonders stark bei den Indern und bei den Germanen ausgeprägt, aber auch bei den Griechen, und weiter bei sämtlichen Gliedern der großen Völkerfamilie in bestimmten Abstufungen und charakteristischen Modifikationen.

Die Inder bringen dies Naturgefühl beim Eintritt in ihr neues Heimatland mit. Es lebt in so vielen herrlichen Liedern ihrer ältesten Poesie, im Rigveda, und das Einsgefühl bricht sich hier schon Bahn, um dann in den Upanishaden zur Höhe philosophischer Erkenntnis, zum „tat tvam asi" sich zu erheben, zu der Einsicht, daß der Kern unseres eigenen Wesens uns überall aus der Natur in die Augen schaut und nur alles daran liegt, unser Einssein mit der Natur, mit der ganzen umgebenden Welt zu erkennen. Die Seelenwandrungslehre stärkt in gewisser Weise diese Empfindung und die klassische Poesie der Inder zeigt uns eine Tiefe und Innigkeit des Naturgefühls, wie sie nie und nirgends übertroffen worden ist. Aber nicht geringer ist die Kraft und Bedeutung, die Tiefe und Innigkeit derselben bei den Germanen, und gerade in diesem Punkt haben sie die Wesensverwandtschaft mit den Indern sofort empfunden. Über das Naturgefühl der Germanen, im weitesten Sinne des Wortes, ließen sich ganze Bände schreiben. Ihre Religion, Sitten und Bräuche, Dichtung und Wissenschaft zeugen lebendig von demselben. Statt vieler Namen nenne ich nur einen: Goethe! Wer ihn kennt, der weiß, wovon wir reden. „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?" — fragt er fast indisch. Und als Kant einst eine Schwalbe in der Hand

hielt und ihr in die Augen sah, da war es ihm, als habe er in den Himmel gesehen. So erzählt der Mann selbst, den die meisten nur für einen trockenen Philosophen ansehen. Und welch ein Reichtum des Naturgefühls liegt in der Malerei der slavo-kelto-germanischen Völker, gerade in der Gegenwart? Auch darüber ließen sich Bände schreiben. Und welche Bedeutung hat dies Naturgefühl für die Entwicklung der Wissenschaft! Das ist unabsehbar, unberechenbar. Die Mehrzahl all der Männer, die ihr Leben der Erforschung der Natur gewidmet haben, sind bestimmt und geleitet worden von tiefen Regungen des Naturgefühls, gewöhnlich schon in den Tagen ihrer Kindheit. Jene Eindrücke, die sie empfingen, als sie in Knabenjahren die Welt der Insekten, die Pflanzen oder andere Teile der Natur still betrachteten, begleiten sie fort durchs ganze Leben und geben ihnen die Kraft und den Enthusiasmus zu rastlosen Forschungen. Ich erwähne dies hier, weil gerade bei diesen Arbeiten die slavo-kelto-germanischen Arier in erster Linie beteiligt sind.

Und die Griechen — brauche ich von ihrem Naturgefühl zu reden, wo doch Homer und die ganze griechische Mythologie von denselben besser reden und zeugen, als ich es jemals vermöchte! Tritt es nicht in der griechischen Kunst, in Plastik und Vasenmalerei lebendig vor unsere Augen? Lebt es nicht in den griechischen Philosophen, in so vielen Forschern und Dichtern der Hellenen? Ich nenne von den letzteren neben Homer nur einen: Theokrit.

Bei den Römern erscheint dies arische Naturgefühl stark abgedämpft, ja verkümmert, aber es lebt doch auch noch fort in Mars und seinen Silvanen, in Erntegöttern und Erntebräuchen, in so manchen Göttern der Indigitamenta u. a. m. Und unter den romanischen Völkern, die zum Teil in dieser Richtung etwas verarmt erscheinen, wohl infolge der oft erwähnten verhängnisvollen Mischung mit nichtarischem Blut, tritt uns dann doch plötzlich ein Mann wie Rousseau entgegen, der zum Bahnbrecher und Entdecker des modernen Naturgefühls wird.

Doch wir finden dies arische Naturgefühl auch bei den letzten und bescheidensten Gliedern der großen Familie deutlich genug aus-

geprägt. So bei dem lettisch-litauisch-preußischen Stamme, der kulturell zu den zurückgebliebensten arischen Stämmen gehört. Wer jemals das lettische Sonnwendfest miterlebt, wer dabei sich und sein Haus und alles ringsum im Schmuck der unzähligen Kränze und Maien gesehen, die Ligo-Lieder singen gehört hat, der weiß etwas von dem fast berauschenden Naturgefühl der primitiven Vegetationsfreude, der Sonnenwärme- und Sommerwerdelust der Letten. Mit primitiven Schaukeln und Tänzen haben sie seit Jahrtausenden die steigende Sonne gefeiert und gekräftigt und setzen es fort bis auf den heutigen Tag.

Und wer die Götterverzeichnisse der alten Litauer sich ansieht, der wird ähnliche Eindrücke gewinnen: Ein Birkengott, ein Bienengott, eine Buschfrau, ein Waldgott, ein Gott des Rindviehs, ein Gott der Kälber, ein Gott der Lämmer, ein Gott der Schweine, ein Gartengott, ein Getreidegott, ein Hirtengott, der für die Fütterung sorgt, ein Eichengott, ein Ebereschengott, ein Brunnengott, ein Gott der duftigen Badequaste aus belaubten Birkenzweigen, um von Sonne, Mond und Feuer zu schweigen — es sind alles Zeugen für das Naturgefühl eines Volkes, dem die ganze Natur lebendig und göttlich belebt war.

Eine besondere Stellung nehmen die Perser ein. Herodot schildert sie uns noch als reine Naturverehrer. Doch in einem Teile dieses Volkes (im Osten) hatte die Reform des Zarathustra in entscheidender Weise Platz gegriffen — und diese ging darauf aus, den reinen Dienst eines ganz geistigen, moralischen Gottes, des Ahuramazdâ, an die Stelle der alten Naturverehrung zu setzen. So entschieden auch dies Streben war, so energisch der Kampf geführt wurde, das tiefgewurzelte arische Naturgefühl konnte doch nicht wirklich ausgerottet werden. Es steckte den Leuten zu tief im Blute. So blieben manche alte Naturgötter bestehen. So blieb vor allem das Feuer, — freilich eigentlich nur als Symbol der reinen Gottheit, aber doch so innig, so tief verehrt, so ganz göttlichen Wesens im Bewußtsein des Volkes, daß man die Anhänger der Zarathustra-Religion oft genug geradezu als Feueranbeter angesehen und bezeichnet hat. Es steckte in ihnen eben allzu tief die Verehrung der Naturkräfte, die nur sich namentlich

auf das Feuer konzentrierte, das als Symbol und als Sohn der großen reinen Gottheit galt und so doch wieder auf einem Umweg zu göttlichem Ansehen und göttlichen Ehren gelangte. Auch das Wasser und andere Naturkräfte wären in ähnlichem Sinne zu erwähnen. Wir sehen hier an einem lehrreichen Beispiel, wie auch die edelste und beste, abstrakt-moralische Reform dem Arier sein tiefgewurzeltes Naturgefühl nicht rauben und zerstören kann. Es sitzt zu tief, er empfindet es zu deutlich als einen unzerstörbaren Kern seines Wesens, der mit dem Besten in ihm zusammenhängt, zum Besten selbst gehört, so daß er sich dessen nicht entäußern kann, auch wenn er es wollte, — und auf dem Umwege der Symbolik ziehen die alten frommen Naturempfindungen doch wieder ein in seinem Gemüt und behaupten die Herrschaft.

Tief und fromm habe ich das Gemüt des Ariers genannt. Groß und reich ist die Innerlichkeit seines Wesens. Er trägt eine Welt in seinem Inneren, — und er schöpft Welten aus dem Inneren seines Wesens heraus. Daher stammt fast alle große Kunst und Wissenschaft von Ariern her, und insbesondere die innerlichste aller Künste, die in den tiefsten Tiefen, den innersten Schachten des Gemüts ruhende und aus denselben mit elementarer Gewalt hervorbrechende Kunst — die Musik! Alle Völker machen Musik in irgendwelcher Form. Die ganz großen Musiker aber, die genialen, bahnbrechenden Schöpfer der Tonkunst höheren und höchsten Stiles, sind Arier — und mit Stolz dürfen wir hinzusetzen — sind Deutsche gewesen: Bach, Händel, Gluck, Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, Weber, Wagner — dieser Reihe kommt keine andere gleich.

Vor Jahren sollte ich einmal in München eine geistreiche amerikanische Freundin in die Oper begleiten. Es wurde der Don Juan gegeben und ich fragte die Dame, ob sie die deutsche Musik liebe. Sie sah mich groß an und sagte sehr markiert: „Es gibt keine andere Musik als die deutsche." — An diesen Ausspruch habe ich oft denken müssen. In gleichem Sinne und mit gleichem Recht wird man wohl auch sagen dürfen: Es gibt keine andere Philosophie als die arische. Denn Spinoza gehörte

doch auch ganz dem arischen Kulturkreise an, kannte Descartes und fußte auf ihm, kannte wohl auch Giordano Bruno, war in seinen pantheistischen Grundgedanken den Ariern gegenüber ein Nachzügler, — so daß er als reines bedeutendes Gegenbeispiel wohl nicht gelten darf. Und Lao-tse ist am Ende doch nicht ausreichend, um arischer Philosophie gegenüber wirklich etwas zu bedeuten, ganz abgesehen von der schwierigen Frage, ob er nicht vielleicht durch indische Ideen beeinflußt wurde. — Es gibt aber auch keine Plastik, keine Malerei höheren Stiles, als die arische[1] — allenfalls mit Ausnahme der japanischen Malerei. Und welche großen, wahrhaft großen Dichter lassen sich nennen, die nicht Arier gewesen wären? — Zahlreich ist die Reihe jedenfalls nicht.

Damit nun aber die großen geistigen Leistungen zustande kommen, ist nicht nur die weiche Grundlage des Gemüts, nicht nur die feste Stütze des Charakters und des Verstandes, sondern auch die freie Schwinge des Geistes, der Phantasie erforderlich. Den Arier zeichnet die reichste, freischöpferische Geistesanlage aus, die sich auf allen Gebieten lebendig wirksam betätigt. Wenn je eine Völkerfamilie schöpferischen Geist besaß, dann waren und sind es die Arier. Keine übertrifft sie, keine kommt ihnen auch nur gleich darin. Es ist

[1] Die genialen künstlerischen Anlagen der Arier, mit denen sie alle anderen Völker weit hinter sich lassen, machen es mir wahrscheinlich, daß auch die paläolithischen Schöpfer jener überraschend gelungenen Tierbilder, auf mancherlei Knochen eingeritzt oder aus Knochen gebildet, auf die Wände der Höhlen in primitivem Fresco gemalt, Arier waren, zumal diese Funde in Ländern gemacht sind, die seit alters vorwiegend von Ariern bewohnt sind, — Mittel- und Westeuropa, vor allem Südfrankreich. Wenn diese Kunst später verloren ging und in der neolithischen Periode nicht mehr existiert, so ist das nicht wunderbarer als das Zugrundegehen der plastischen Kunst in Griechenland, der Malerei großen Stiles in Italien. Alle große Kunst hängt von großen, genialen Individuen ab. Warum soll nicht schon die paläolithische Zeit der Arier solche gehabt haben? Den Vorfahren der späteren Arier wären solche bildnerische Genies der Urzeit jedenfalls eher zuzutrauen als denen irgendeines anderen Volkes. Später kamen dann andere Kulturströmungen auf und jene Kunst verfiel, wie so Vieles verfallen ist.

der lebendigste, fruchtbarste Spieltrieb des Geistes, den es jemals gegeben. Schöpferisch sind die Arier im Gebiete des großen Denkens, der Philosophie, — Inder, Griechen, Germanen sind die Zeugen. Schöpferisch sind sie auch im Gebiete des großen Glaubens, der Religion, — vor allem Inder und Perser. Schöpferisch sind sie im Gebiete der Dichtung fast alle, besonders aber Inder, Perser, Griechen, Germanen, Kelten und Slaven, — und schöpferisch darum auch im Mythus, der sich als eine Urform der Dichtung darstellt. Schöpferisch sind sie in der bildenden Kunst und Musik, schöpferisch in allen Wissenschaften. Schöpferisch sind sie auf dem Gebiete des Rechts- und Staatswesens, schöpferisch auch im Technischen, in Erfindungen und Entdeckungen. Schöpferisch sind sie sogar als militärische Eroberer, wie die Beispiele Alexanders des Großen, Cäsars, Gustav Adolfs, Napoleons beweisen. Auf verschiedene Ziele richtete sich der Wille der einzelnen arischen Stämme, überall aber bewährte sich ihr reicher, schöpferischer Geist, der recht eigentlich als arisches Erbteil betrachtet werden darf. Diese schöpferische Anlage ist oft mit einer großen Kraft der Intuition verbunden und beruht zum großen Teil auf ihr, wie alles Geniale. Es liegt etwas von Hellsichtigkeit in den arischen Stämmen, und nicht zum wenigsten auch in den Frauen, denen bekanntlich bei den alten Germanen diese Eigenschaft in besonderem Grade zugeschrieben wurde. Vor allem aber ist es eine seltene Kraft und ein unvergleichlicher Reichtum der Phantasie, auf welchem diese großartig schöpferische Anlage des arischen Geistes beruht. Reichtum der Phantasie, Mut und Begeisterungsfähigkeit sind ja vielleicht die am meisten charakteristischen Züge des arischen Wesens [1]. Hohe Intelligenz und starker Wille zeichnen die Semiten aus. Sie fehlen auch dem Arier nicht, — doch was ihn vor allen

---

[1] Ganz richtig sagt Eduard Meyer in s. Geschichte des Altertums Bd. II, S. 50: „Eine gewaltige schöpferische Kraft der Phantasie, welche bei aller Kühnheit das Maß zu halten weiß, und daneben die Gabe des Enthusiasmus können als das charakteristische Erbteil der Indogermanen gelten."

Völkern auszeichnet, das ist die Kraft seiner schöpferischen Phantasie.

Dem arischen Geiste eigen ist auch die Neigung zum Symbolischen und Mystischen. Sie offenbart sich vor allem deutlich in der Religion, in der Kunst, in Dichtung und Denken, aber sie liegt auch im ganzen Wesen des Ariers mehr oder weniger verborgen. Es steckt in den Ariern instinktiv etwas von der Erkenntnis, daß dieses Leben nicht um seiner selbst willen lebenswert ist, sondern um des großen Geheimnisses willen, das hinter ihm steht, um des großen ewigen Lebens willen, auf dem es ruht, aus dem es erwächst und in das es zurückkehrt. Ein leidenschaftlicher Trieb, dies Leben zu steigern nach allen Richtungen, es zu erhöhen zu nur geahnten, dunklen, aber großen und herrlichen, hohen Zielen, — ist allen Ariern eigen. Dies Streben ist auch an einer sonst vielfach verfehlten und krankhaft verzerrten Erscheinung wie Nietzsche das Echte, das Begeisternde, das Heroische. Etwas von dem „Stirb und werde" Goethes steckt in allen Ariern, etwas von der Erkenntnis: „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben" (Joh. 12, 25). Auch darum waren es gerade Arier, die die Lehre Christi am freudigsten und verständnisvollsten aufnahmen, die für seine Person, sein Leben, Leiden und Sterben das tiefste, verehrungsvollste Verständnis hatten. Er redete in Gleichnissen, er redete in geheimnisvollen Worten von sich und dem Vater. Seine ganze Person war ein großes, wunderbares Geheimnis, das gerade die Arier übermächtig anzog und zur Ehrfurcht, zur tiefsten Verehrung zwang. Die altruistische Moral allein war es nicht, die gehörte nur organisch dazu und barg in sich ebenfalls ein göttliches Geheimnis.

Diese fürs irdische Leben nicht ganz ungefährliche Anlage wird nun durch den kräftigen Wirklichkeitssinn des Ariers und seine entschieden bedeutende praktische Anlage ins Gleichgewicht gebracht und ergänzt, so daß es ihm schließlich doch ganz gut gelingt, sich durch das Leben zu schlagen, und besser als andere, die weniger idealistisch, weniger symbolisch

und mystisch angelegt sind. Oft kämpfen beide Anlagen miteinander. Zeitweilig waltet die eine, dann wieder die andere vor, — im ganzen aber werden schöne und große Resultate erreicht, wofür die ganze Geschichte der arischen Völkerfamilie so viele und leuchtende Zeugnisse bietet, daß ich mir wohl eine jede weitere Erörterung ersparen darf. Nur eins sei als wichtig dabei doch noch hervorgehoben: daß die ganze, reiche und vielseitige Charakter-, Gemüts- und Geistesanlage des Ariers getragen und gestützt wird von Kraft, Gesundheit und Schönheit des Leibes. So ausgerüstet durfte er freilich getrost in den großen Wettkampf mit anderen Völkern eintreten.

Wie er diesen Wettkampf durchgeführt, wollen wir hier nicht weiter fragen. Schon das Gesagte wird manchem vielleicht zu viel und zu panegyrisch erscheinen. Doch halte ich es nicht für zu viel, habe auch keine panegyrische Absicht gehabt. Was ich ausgesprochen habe, ist nur meine Überzeugung, — es ist ein erster Versuch, die geistige Eigenart des Ariers zu zeichnen, wobei natürlich die charakteristischen, ihn auszeichnenden Eigenschaften in recht helles Licht gesetzt werden mußten. Möge ein besseres gegenseitiges Verständnis der einzelnen großen Glieder der arischen Völkerfamilie durch diese Zusammenfassung dessen, was ihnen gemein ist, wenigstens in etwas gefördert werden.

Wenn die Inder und die Slavo-Kelto-Germanen sich besonders nah und auffällig verwandtschaftlich berühren, so beruht das, glaube ich, darauf, daß diese Völker den altarischen Charakter besonders rein und unverwischt erhalten haben. Es tritt das auch bei beiden in den großen, unausgeglichenen Gegensätzen ihres Wesens zutage. Idealismus und Realismus, Träumernatur und Wirklichkeitssinn, Freiheitsdrang und Frömmigkeit, Genußsucht und Askese, Ernst und Humor — streiten mit wechselndem Glück in der Seele des Germanen und des Inders. Was sie gerade erfaßt, dem geben sie sich ganz hin und geraten in ihrem Eifer oft genug ins Maßlose hinein. Demgegenüber gewahren wir bei den Griechen eine bemerkenswerte Harmonie, das Walten des Maßes; bei den Römern eine strenge Geschlossenheit des

Wesens. Beide verraten darin Vorzüge, die doch wohl auf der oft erwähnten Mischung mit karischen und etruskischen, resp. unarisch-altitalischen Elementen zu beruhen scheinen, während das unausgeglichene, mehr in sich widerspruchsvolle Wesen der Inder und der Germanen mir dem Altarischen näher zu stehen scheint. Es ist das weniger Fertige, weniger Vollkommene, — aber es birgt in sich die Keime einer unendlichen Fortentwicklung. Für Ordnung und Maß auf den verschiedensten Gebieten haben die alten, im übrigen dürftiger beanlagten, unarischen Kulturvölker eine entschiedene Anlage bewiesen. Die Arier brachten etwas Neues dazu: die große, unbegrenzt große, geistige Schöpferkraft. Von ihnen erst gilt das Wort: innerlich grenzenlos!

DIE HEIMAT DER ARIER.

Mit der Konstruktion der geistigen Physiognomie des Ariers haben wir ein noch wenig berührtes Gebiet betreten. Wir wenden uns nun einer Frage zu, die zum Unterschied davon seit Dezennien unzählige Federn in Bewegung gesetzt, eine Menge von Kontroversen veranlaßt hat und nach langem Schwanken doch endlich, wie ich meine, in ein Stadium wachsender Ruhe und Klarheit tritt. Es ist die Frage nach der Heimat der Arier.

Über die Geschichte dieses Problems, die schon etwas kompliziert zu werden beginnt, kann sich jedermann heutzutage leicht orientieren, insbesondere durch Otto Schraders Buch „Sprachvergleichung und Urgeschichte", wo dieser Gegenstand klar und gründlich abgehandelt ist (2. Aufl., S. 1—23, 111—148), sowie durch desselben Verfassers schon oft erwähntes Reallexikon der Indogerm. Altertumskunde und Paul Kretschmers Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Uns interessiert hier weniger die Geschichte der Irrungen auf diesem Gebiete, als das schließliche Resultat, zu welchem wir durch die lange gelehrte Diskussion geführt werden; und in diesem Sinne wollen wir darum die wichtige Frage behandeln.

Als zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts zuerst die Verwandtschaft der arischen Völker entdeckt und erwiesen wurde,

zweifelte niemand daran, daß der Ursitz dieser Völkerfamilie in Asien zu suchen sei. Galt doch Asien allgemein als die Wiege des Menschengeschlechtes, wies die Bibel doch spezieller noch auf das Land des Euphrat und Tigris hin und lebten doch Perser und Inder noch jetzt nicht allzu weit von jenen Gegenden entfernt, was um so bedeutsamer schien, als gerade die altindische Sprache durch ihre altertümlichen Formen zur Entdeckung der Verwandtschaft geführt hatte. Erst in den sechziger Jahren traten R. G. Latham und Theodor Benfey mit der Behauptung auf, der Ursitz der Indogermanen sei nicht in Asien, sondern vielmehr in Europa zu suchen. Seitdem wogt der Kampf der widerstreitenden Meinungen lebhaft hin und her. Hüben und drüben mußten wiederholt die meisten Argumente als nicht beweiskräftig fallen gelassen werden und es fehlte nicht an Skeptikern, die die Entscheidung des Problems überhaupt für unmöglich erklärten. Dennoch war diese Diskussion nichts weniger als unfruchtbar und ihr endliches Resultat tritt schon jetzt deutlich hervor: Die alte asiatische Hypothese wird fallen gelassen und als Heimat der Arier erweist sich mit immer größerer Bestimmtheit — Europa!

Freilich waren die Anhänger der alten Lehre vom asiatischen Heimatlande der Arier, das man namentlich in Iran suchte, nicht so leicht zu überwinden und sie sind auch jetzt keineswegs ganz ausgestorben. Aber unter den Forschern, die über die Frage ein kompetentes Urteil haben, sind sie doch immer spärlicher geworden. Kein Wunder, — denn die asiatische Hypothese ruhte von Hause aus wissenschaftlich auf äußerst schwachen Grundlagen. Es waren, bewußt oder unbewußt, hauptsächlich die biblischen Vorstellungen, auf die sie sich stützte. Wenn es sich um wissenschaftliche Gründe zur Stütze dieser Anschauung handelte, dann zeigte sich ihre Schwäche. Zwar sind im Laufe der Diskussion, insbesondere durch Johannes Schmidt, einige sehr scharfsinnige Argumente für Asien ins Feld geführt worden, doch haben sich auch diese schließlich nicht als stark genug erwiesen, den Beweis zu tragen.

Andererseits ist auch von den Vertretern der europäischen Ur-

heimat der Arier manches verfehlte Argument vorgebracht worden, das im Laufe der Diskussion aufgegeben werden mußte. Und die Anhänger dieser Theorie gerieten gar bald in Streit untereinander, welcher Teil Europas speziell als arische Heimat anzusehen sei. Es wurden anfänglich hauptsächlich die tier- und pflanzengeographischen Tatsachen zu Beweisen verwertet. Doch haben sich diese fast durchweg als nicht stichhaltig erwiesen. Ein einziges Tier macht davon eine Ausnahme, — die Biene, auf deren Bedeutung bei der Bestimmung der arischen Urheimat zuerst Th. Koeppen hingewiesen hat.

Wir müssen zur Entscheidung der Urheimatfrage heute anders als früher zu Werke gehen. Von den Ländern, die seit alters von arischen Völkern bewohnt sind, müssen wir versuchen, diejenigen auszuscheiden, welche aus bestimmten Gründen als Urheimat der Indogermanen nicht in Betracht kommen können. Unter den übrigbleibenden würden wir dann weiter unsere Wahl zu treffen haben.

Zunächst ist es unzweifelhaft klar, daß von den asiatischen Ländern Indien nicht in Frage kommen kann. Die arischen Inder sind in diesem Lande nicht einheimisch, sondern haben dasselbe allmählich besetzt und erobert. In der Zeit des Rigveda stehen diese zukunftreichen Ankömmlinge noch im Penjab. Das Ganges-Land ist ihnen noch eine terra incognita. In das Penjab sind sie von Norden oder Nordwesten her, über den Hindukusch, durch das Kabultal eingedrungen. Sie kamen aus einer Gegend, in welcher sie mit den stammverwandten Iraniern noch als ein Volk verbunden gelebt hatten. Das waren die Länder des oberen Oxus und Jaxartes, die alten Landschaften Baktriana und Sogdiana. Hier saß das Volk des Zarathustra, des Avesta. Von hier aus ist erst das eigentliche Iran, ist Persien und Medien von Iraniern besiedelt worden [1]. Dies Land des oberen Oxus und Jaxartes hat aber wenig Anspruch darauf, für die Urheimat der Arier gelten zu können. Wir sehen die Arier hier in verhältnismäßig nicht sehr großer Anzahl, oder genauer nur einen Stamm der Arier;

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 880.

in beständigem Kampf mit fremden Völkern hart um ihre Existenz ringend, — mehr wie arische Pioniere in einem fremden Lande, als wie die alteingesessenen Herren des Landes. Und diesem Lande fehlt ganz bestimmt eine Eigenschaft, die die Urheimat der Arier zweifellos besaß. Die Vergleichung lehrt uns, daß der Rauschtrank der arischen Urzeit der Meth war, der Honigtrank — das ist eine feststehende Tatsache. Die Urheimat der Arier muß also ein Honigland gewesen sein, ein Land, in welchem die honigbereitende Biene, apis mellifica, vielfach vorhanden und verbreitet war.

Nun aber wissen wir durch Koeppens sachkundige Darlegungen, daß die Biene dem Lande des Oxus und Jaxartes völlig fehlt und immer gefehlt hat. Überhaupt ist die Honigbiene in Asien nur in einer schmalen Zone zu Hause, die sich über Kleinasien, Syrien, Nordarabien, Persien, Afghanistan, das Himâlaya-Gebirge, Tibet und China hinzieht. In Turkestan, in den Oxus- und Jaxartes-Ländern, in ganz Sibirien ist sie ursprünglich nicht vorhanden und im letzteren Lande erst im Jahre 1775 eingeführt worden[1]. Im Gegensatz dazu ist nun Europa ein rechtes Honig- und Bienenland und in dieser Eigenschaft darum sehr zur Urheimat der Indogermanen passend, während die Oxus- und Jaxartes-Länder, die Heimat des indopersischen Volkes, als honiglose Länder bestimmt ausscheiden müssen.

Wir müssen hier aber noch eine Bemerkung hinzufügen. Schon im Altertum war die Meinung verbreitet, daß die Perser originitus Skythen seien (vgl. Schrader, Reallexikon, S. 880). Diese Ansicht ist durch die neuere Sprachforschung insofern durchaus bestätigt worden, als die Untersuchung der skythischen Sprachreste die nahe Verwandtschaft dieses Volkes mit den Iraniern zweifellos erwiesen hat. Die Skythen aber wohnen seit unvordenklichen

---

[1] Koeppen hat alles dies zuerst in seiner Arbeit „Materialien zu der Frage von der ursprünglichen Heimat und der Urverwandtschaft des indoeuropäischen und des finnisch-ugrischen Stammes", St. Petersburg 1886 (russisch!) dargelegt (S. 108 ff.). Später in s. Aufsatz „Ein neuer tiergeographischer Beitrag zur Frage über die Urheimat der Indoeuropäer und Ugrofinnen", Ausland 1890, Nr. 51.

Zeiten teils als Nomaden, teils als Ackerbauer in kompakten Massen in der südlichen Hälfte des europäischen Rußlands, und wenn einige skythische Stämme auch in den benachbarten asiatischen Ländern umherschwärmen, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß sie ebenfalls vom europäischen Rußland aus dorthin gelangt sind. Auch die Kimmerier, die bis ca. 700 vor Chr. an der Nordküste des Schwarzen Meeres saßen und seit jener Zeit, von den Skythen gedrängt, Kleinasien überfluteten, sind den Iraniern verwandt (vgl. Schrader, Reallexikon, S. 880). Wenn man also, die Oxus- und Jaxartes-Länder ausscheidend, nach einem älteren Stammlande der Indoiranier sucht, so wird man durch diese Zusammenhänge auf den Süden des europäischen Rußlands gewiesen.

Von einem anderen Punkte aus führen uns die asiatischen Arier noch bestimmter nach Europa als ihre Urheimat.

Man hat früher an eine nahe Verwandtschaft der Armenier mit den iranischen Völkern geglaubt. Diese Ansicht beruhte indes auf einem Irrtum. Neuere Forschungen haben gezeigt, daß die Armenier vielmehr nahe Verwandte der kleinasiatischen Phryger sind und daß die Alten vollkommen im Rechte sind, wenn sie die Armenier als Abkömmlinge der Phryger (als *Φρυγῶν ἄποικοι*) bezeichnen (Hdt. VII, 73). Die Phryger aber sind — ebenso wie die Trojaner und Bithynier — von Hause aus ein Stamm der Thraker, welcher aus den thrakischen Stammsitzen im Norden der Balkanhalbinsel nach Kleinasien übergesiedelt ist[1]. Auch das war den Alten bekannt (Hdt. VII, 73). Vor der Einwanderung dieser arischen (thrakischen) Stämme — der Phryger, Troer, Bithynier, Armenier — war Kleinasien von einem Volkstum sui generis bewohnt, — weder Arier noch Semiten, doch miteinander nach Ausweis der Sprachen verwandte Völker — die Karer,

---

[1] Vgl. Schrader a. a. O., S. 881; Kretschmer a. a. O., S. 217 ff. Es ist namentlich die Entwicklung des e und des l, sowie die Anteilnahme an gewissen charakteristischen Bestandteilen des europäischen Wortschatzes, welche den Beweis liefern, daß das Phrygische und Armenische nicht zu den indoiranischen, sondern zu den im engeren Sinne europäisch-arischen Sprachen gehören (Schrader a. a. O.).

Lyder, Lykier, Pisider, Kilikier, Isaurer, Lykaonier und Kappadokier; Verwandte, wie wir schon sahen, der Urbevölkerung von Griechenland. In diese Völker haben sich nun, von Europa über den Hellespont kommend, die schon genannten arischen Völker keilförmig eingeschoben (s. Kretschmer a. a. O., S. 292. 370). Sogar der Zeitpunkt der Übersiedelung jener arischen Völker nach Kleinasien läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit, und zwar auf den Beginn des 3. Jahrtausends vor Chr. fixieren. „Es ist das erste Datum, welches wir für die indogermanische Urzeit haben", sagt Kretschmer in seinem öfters zitierten bahnbrechenden Werk (S. 414). Weiter im Osten saß das Volk der Alarodier, oder, wie es nach C. Lehmann sich selbst nannte, der Chalder; die Assyrier nannten es Urartu. Dieses ist nach seiner in den Keilinschriften von Van erhaltenen Sprache zu schließen, mit den genannten altkleinasiatischen Völkern gar nicht verwandt (Kretschmer, S. 400). Mit diesem Volk haben sich die arischen, thrakisch-phrygischen Armenier so stark gemischt, daß eben dadurch die auffallende Veränderung in ihrem Typus zustande gekommen ist, daher man auch die Alarodier geradezu das vorarmenische Volk nennt.

Jedenfalls können wir mit Bestimmtheit behaupten, daß Phryger, Troer, Bithynier und Armenier, also sämtliche arische Stämme Kleinasiens, aus Europa, und zwar aus Thrakien, hergekommen sind. Nirgends finden sich also arische Stämme in Asien, die mit einiger Wahrscheinlichkeit als ursprünglich asiatisch angesehen werden könnten. Vielmehr weisen sämtliche Arier Asiens auf Europa als ihr Stammland hin. Darin stimmen die Nachrichten der Alten und die Forschungen der Neueren durchaus überein.

Wenn wir nun aber Europa spezieller ins Auge fassen, so müssen große Teile desselben von vornherein eliminiert werden, weil dieselben wahrscheinlich ursprünglich von nichtarischen Völkern bewohnt waren. Das gilt vor allem vom Süden, dem äußersten Westen und Norden Europas. Griechenland war, wie Kretschmer bestimmt erwiesen hat, ursprünglich samt seinen Inseln von einem Volke bewohnt, das mit der kleinasiatischen Urbevölkerung in nächstem Verwandtschaftsverhältnis stand, —

mag man dieses Volk nun Karer oder Leleger, oder mit dem ganz unbestimmten alten Namen Pelasger nennen. Italien war vor dem Einrücken der Arier von Etruskern, im Norden von Ligurern, in Sicilien von Siculern bewohnt, — sämtlich nichtarische Völkerstämme. Spanien und einen Teil Frankreichs, vielleicht bis zur Loire, hatten die Iberer inne, jenes merkwürdige Volk, dessen Abkömmlinge wir noch in den Basken vor uns haben, dessen Sprache nach ihrem sog. einverleibenden Typus nirgends in der Alten Welt, dafür aber bei den nordamerikanischen Indianersprachen Verwandte findet. In Britannien lebten vor den Ariern die nichtarischen Picten. Den größten Teil Skandinaviens, Finnland und das ganze europäische Rußland nördlich von der Wolga halten in breiter Ausdehnung seit unvordenklichen Zeiten finnisch-ugrische Völkerstämme besetzt, die sich in langer Linie wohl schon Jahrtausende hindurch mit den arischen Völkern berührten.

Als alte Sitze der Arier bleiben demnach übrig: Südschweden, Dänemark, Deutschland samt den Niederlanden, ein großer Teil von Frankreich, Österreich samt den Balkanländern und endlich Rußland, von den ostbaltischen Ländern an, in breiter Ausdehnung südlich von der Wolga bis zum Schwarzen und Kaspischen Meer.

Ob diese ganze Ländermasse zu der Zeit, als die ersten Glieder der großen Familie sich ablösten, um nach Asien zu wandern, schon von Ariern bewohnt war, das mag bezweifelt werden. Es ist wohl möglich, daß jene nichtarischen Völker in ihren Wohnsitzen früher noch weiter reichten, als wir angegeben haben, daß die Iberer vielleicht teilweise auch das nördliche Frankreich innehatten, die Ligurer und die den Etruskern verwandten Rhätier über die Alpen hinausreichten u. dgl. Es entzieht sich das unserer Beurteilung. Der größte Teil der genannten Länder war aber doch wohl wahrscheinlich um ca. 3000 oder 3500 vor Chr. von Ariern bewohnt. Das Volkstum derselben müßte bei so weit ausgedehnten Wohnsitzen freilich schon sehr bedeutend differenziert gewesen sein. Aber mir scheint, daß einer solchen Annahme auch weiter nichts im Wege steht, daß vielmehr manche

Schwierigkeit, mit der wir bezüglich der arischen Urzeit kämpfen, vielleicht gerade unter der Voraussetzung einer stärkeren Differenzierung des großen arischen Volkstums sich besser erklärt, als bei der Annahme eines noch wesentlich einheitlichen arischen Urvolkes. Die ganze Masse dieser arischen Völker könnte dabei immerhin in der Hauptsache noch eine gewisse Kulturgemeinschaft gebildet haben, in welcher die Vermittelung durch die nahverwandten Sprachen nicht zu schwierig war [1].

Es ist sehr die Frage, ob es möglich sein wird, innerhalb dieses verhältnismäßig weitausgedehnten Gebietes ein enger begrenztes Terrain als das eigentliche Ursprungsland der Arier zu erweisen. Versuche in dieser Richtung sind mehrfach und zum Teil mit großer Bestimmtheit gemacht worden. Schrader, der sich seit Jahren mit allen hierher gehörigen Fragen auf das Eingehendste und Gründlichste beschäftigt, glaubt im südrussischen Steppengebiet die Urheimat der Arier entdeckt zu haben. Tomaschek sucht sie im unteren Donaugebiet, L. Geiger in Deutschland, Hirt in den südostbaltischen Ländern; K. Penka und nun auch M. Much suchen sie in den südwestbaltischen Ländern — Südschweden, Dänemark nebst Inseln, Norddeutschland —; Kretschmer endlich in einem schmalen Strich Landes, der durch Mitteleuropa und Südrußland bis nach Asien sich hinziehen würde. Andere, weniger streng wissenschaftlich begründete Theorien will ich ganz übergehen.

Keine der angeführten Ansichten hat es vermocht, zu allgemeiner Anerkennung durchzudringen, und wenn auch für mehrere

---

[1] Es konnten darum doch noch bis zuletzt sog. gemeinindogermanische Sprachneuerungen eintreten und sich relativ weit ausbreiten. Darüber sagt Kretschmer a. a. O., S. 26: „Nicht Einheitlichkeit, Dialektlosigkeit war dafür Bedingung, sondern lediglich eine gewisse sprachliche Kontinuität, welche größere dialektische Verschiedenheit zwischen entfernten Gliedern desselben Sprachgebietes keineswegs ausschließt." Derselbe Autor sagt von den gemeinindogermanischen Wortgleichungen a. a. O., S. 26: „Sie können auch aus einer Zeit stammen, in welcher die Indogermanen eine Ausdehnung wie beispielsweise die Germanen bei ihrem Bekanntwerden, vielleicht aber auch schon die doppelte oder dreifache Ausdehnung gehabt haben."

derselben beachtenswerte Argumente angeführt worden sind, so haben dieselben doch nicht einen so durchschlagend überzeugenden Charakter, daß nicht daneben auch die anderen Hypothesen noch weiter zu leben vermochten. Schrader stützt seine mehrfach vorgetragene Ansicht hauptsächlich auf ein wirtschaftliches Argument. Die noch ungeteilten Indogermanen waren nach seinen Ausführungen Viehzüchter, die erst nach Ablösung der indopersischen Stämme zum Ackerbau übergingen. Dafür spricht die Übereinstimmung in den auf Ackerbau bezüglichen Ausdrücken bei den europäischen Ariern, mit denen die indopersischen Stämme in dieser Beziehung so gut wie gar keine Übereinstimmung zeigen. Die südrussische Steppe wäre nun in der Tat für Viehzüchter ein geeignetes Wohnland gewesen und in den benachbarten Waldgebieten hätten sie ganz wohl zum Ackerbau übergehen können. Indessen sieht man doch nicht ein, warum nicht auch in Deutschland und Österreich, in den südwest- und südostbaltischen Ländern viehzüchtende Menschen wohnen konnten, die allmählich zum Ackerbau übergingen. Wir kennen doch die Verteilung von Wald und Weideland in diesen Regionen vor ca. 5000 Jahren viel zu wenig, um in dieser Beziehung ein absprechendes Urteil zu fällen. Auch für die Penka-Muchsche Hypothese sind beachtenswerte Argumente ins Feld geführt worden. Der offenbar doch altarische Typus der großen, blonden, helläugigen Menschen hat sich kaum irgendwo so lange rein erhalten wie in den südwestbaltischen Ländern, dem eigentlichen Ausbreitungsherd der Germanen, nach Penka und Much der Arier überhaupt [1]. Nirgends ist die Kultur der jüngeren Steinzeit so vollkommen ausgebildet gewesen wie in diesen Ländern, welche sich namentlich nach Muchs Ausführungen [2] geradezu als der Ausbreitungsherd dieser Kultur darstellen, — und daß diese Kultur eine arische war, darf jetzt als allgemein angenommen gelten. Wir wüßten nicht, welches Volk sonst einen begründeten Anspruch auf dieselbe erheben könnte. Indessen glaube ich doch, daß wir aus den an-

[1] Vgl. Penka, Herkunft der Arier.

[2] Vgl. das interessante Buch von M. Much: Die Heimat der Indogermanen im Lichte der urgeschichtlichen Forschung, Berlin 1902.

geführten Umständen mit Sicherheit nur den einen Schluß ziehen können, daß das arische Volkstum in den genannten Gegenden ein besonders kräftiges, tüchtiges und intelligentes war. — Die von Hirt für die südostbaltischen Länder angeführten tier- und pflanzengeographischen Gründe hatten etwas Bestechendes, haben aber doch einer strengen Kritik gegenüber nicht standhalten können. Doch lassen sich auch für diese Gegenden als Ursitz der Arier einige beachtenswerte Umstände geltend machen. Nirgends hat arisches Volkstum sich in so ursprünglichen Formen bis in die Gegenwart hinein erhalten. Es „kann kein Zweifel bestehen — sagt W. Streitberg — daß von allen heute noch existierenden indogermanischen Dialekten keiner in seinem Laut- und Formsystem das Litauische an Altertümlichkeit übertrifft oder auch nur erreicht." Namentlich in den Akzentverhältnissen tritt das sehr auffallend hervor. Und dazu bemerkt Schrader (a. a. O., S. 891): „Wenn es also richtig ist, daß die Altertümlichkeit einer Sprache zusammenhängt mit dem Verbleiben des betreffenden Volkes in der Nähe seiner Stammsitze, so muß die Urheimat der Indogermanen nicht allzuweit von den Wohnsitzen der Litauer, also jedenfalls im östlichen Europa, gesucht werden." — Allerdings liegt etwas Zwingendes nicht in diesem Argument, man darf aber wohl auch noch darauf verweisen, daß Bezzenberger, gestützt auf die Arbeiten von Berendt, Jentzsch u. a., die Anwesenheit des litauisch-preußischen Stammes in seinen jetzigen Wohnsitzen im Osten des Kurischen Haffs schon vor ca. 5000 Jahren sehr wahrscheinlich macht[1]. Das wäre etwa die Periode der arischen Urzeit, welche wir im Auge haben. — Kretschmers Annahme eines schmalen Strich Landes in Mitteleuropa als Urheimat der Indogermanen beruht auf Zugrundelegung der Verhältnisse der letzten europäischen Eiszeit, die dem indogermani-

---

[1] A. Bezzenberger im Bulletin de l'Académie Impér. des Sciences de St. Pétersbourg, Nouvelle Série IV (XXXVI), 501; auch abgedruckt im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XIX, drittes Stück (Mitau 1894), S. 124ff. Die Begründung ruht auf naturwissenschaftlichen, prähistorischen und linguistischen Tatsachen zugleich, die in der Tat bemerkenswert sind, doch zu kompliziert, um hier dargelegt werden zu können.

schen Urvolk nicht viel mehr bewohnbares Terrain einräumten. Skandinavien, Nord- und Ostdeutschland, die Alpenländer, Italien usw. waren damals in Gletschern begraben und unbewohnbar. Die in Deutschland zutage gekommenen Reste des paläolithischen Menschen entfallen, wie Penck hervorgehoben hat, sämtlich auf Gebiete, die in der letzten Glazialperiode nicht vergletschert waren (s. Kretschmer, Einl. S. 60 ff.). Allein diese Argumentation bezieht sich auf Zeiten, von welchen wir zu reden bisher nicht gewagt haben und welche jedenfalls ungemessene und unmeßbare Zeiträume weit hinter jener Periode zurückliegen, von der wir reden, — der Periode, in welcher die Arier zwar noch eine große Kulturgemeinschaft bildeten, aber doch schon nahe vor der Abtrennung ihrer asiatischen Glieder standen. Die Zeit, von der wir reden, wußte jedenfalls schon lange nichts mehr von jenen Gletschermassen, und einer Ausbreitung der Arier über die früher genannten Gebiete stand damals nichts mehr im Wege[1]. Auch die Einschränkung der arischen Urheimat auf Deutschland, wie L. Geiger, oder auf das untere Donaugebiet, wie Tomaschek es wollte, können wir nicht für genügend bewiesen erachten.

Nach alledem begnügen wir uns damit, die südwest- und südostbaltischen Länder, Deutschland, Nordfrankreich, Österreich und die südliche Hälfte Rußlands als uralt arisches Land in Anspruch zu nehmen, in welchem das arische Volkstum, schon kräftig differenziert, sich damals ausgebreitet haben dürfte, als die ersten Ablösungen einzelner Stämme stattfanden. Es war das nach einer ungefähren Schätzung etwa die Mitte des 4. Jahrtausends vor Chr.; vielleicht aber dauerte diese Periode auch noch bis gegen das Jahr 3000 vor Chr. an.

Beachtenswerte Argumente für Asien als Urheimat der Arier

---

[1] Im ganzen berührt sich indessen unser Standpunkt doch wohl am nächsten mit demjenigen Kretschmers, wenn derselbe a. a. O., S. 63 zu dem Schlusse kommt, „daß die Indogermanen in so ziemlich der ältesten uns erreichbaren prähistorischen Epoche bereits in Mitteleuropa wohnten und nach Osten wahrscheinlich bis in die russisch-sibirischen Steppenländer reichten“.

hat eigentlich nur Johannes Schmidt ins Feld geführt, doch haben auch diese sich nicht als wirklich beweiskräftig erwiesen. Schon Hommel hatte eine Anzahl von Kulturwörtern zusammengestellt, welche den Ariern und den Semiten ursprünglich gemein sein und auf uralte Zusammenhänge hinweisen sollten. Bei näherer Prüfung sind von denselben nur zwei übrig geblieben, und zwar solche, die nicht eigentlich semitischen, sondern sumero-akkadischen Ursprungs sind, also dem Kulturkreis der nichtsemitischen Ureinwohner Babyloniens angehörten. Es sind das ein Wort für Beil — sumerisch balag, babylonisch-assyrisch pilakku, offenbar mit sanskritischem paraçu und griechischem πέλεκυς „Beil" zusammenhängend; und ein Wort für „Kupfer" — sumerisch urud, offenbar mit lateinischem raudus „Kupfer" und sanskritischem loha zusammenhängend. Dazu fügte nun Joh. Schmidt den scharfsinnigen Nachweis, daß das alte Dezimalsystem der Indogermanen schon in vorhistorischer Zeit durch ein Duodezimal- oder Sexagesimalsystem durchbrochen wird, welches kaum wo anders herstammen kann als aus Babylon, wo das letztere System zu Hause war. Diese Tatsachen sind sehr interessant, doch sie können unmöglich das beweisen, was Schmidt mit ihnen bewiesen haben wollte, — nämlich eine ursprüngliche Nachbarschaft der Arier und der Babylonier. Einzelne Kulturwörter, wie „Beil" und „Kupfer", können durch Verkehr und Handelsbeziehungen eventuell leicht weithin wandern, und auch jene Besonderheit im Zählsystem könnte gleichen Ursprungs sein, zumal bei Handelsbeziehungen ja gerade das Zählen eine große Rolle spielt. Es wird dies noch besonders wahrscheinlich durch den Umstand, daß sich die gleiche Beeinflussung des Zahlensystems auch bei den finnisch-ugrischen Syrjänen in Nordeuropa und bei den Chinesen im Osten Asiens nachweisen läßt. Daß aber Syrjänen oder Chinesen jemals in der Nähe der Babylonier lebten, wird kaum jemand behaupten und hat auch Joh. Schmidt nicht behauptet. Wenn aber dieser Einfluß bei Syrjänen und Chinesen eintreten konnte, ohne räumliche Verschiebungen, dann war dies erst recht möglich bei den Ariern, die im südöstlichen und mittleren Europa den Babyloniern jedenfalls näher saßen. Wir werden demnach

auch in diesen Tatsachen keinen Beweis gegen Europa als Urheimat der Arier zu erblicken haben.

Sehr viel enger und intimer, als mit den Babyloniern, haben sich die Arier ohne Zweifel mit den finnisch-ugrischen Völkern berührt, und diese Beziehung weist wiederum sehr bestimmt auf Europa als Heimat der Arier hin, denn im nordöstlichen Europa, von Skandinavien bis zum Ural hin, nördlich der Wolga, wohnen ohne Zweifel seit unvordenklichen Zeiten gerade diese Völker in breiter Ausdehnung. Die Beziehungen zwischen Ariern und Fenno-Ugriern sind zweifellos uralte und innige, über ihre nähere Bestimmung aber ist unter den Forschern noch keine Einigung erzielt. Namhafte Gelehrte, wie Nicolai Anderson, O. Donner und Th. Koeppen, sind mit großer Entschiedenheit für die Annahme einer Urverwandtschaft dieser beiden großen Völkerfamilien eingetreten. Insbesondere darf Anderson als der Hauptträger dieses Gedankens bezeichnet werden[1]. Ihm ist neuerdings ebenso entschieden der Engländer Henry Sweet als Vertreter derselben Theorie an die Seite getreten[2]. Zu dieser Annahme, die durchaus auf sprachvergleichende Tatsachen aufgebaut ist, würde die blonde und blauäugige Komplexion der Fenno-Ugrier nicht übel stimmen.

Indessen sind bis jetzt die meisten Forscher noch der Meinung, daß die zahlreichen sprachlichen Übereinstimmungen, die bei arischen und finnisch-ugrischen Völkern zweifellos sicher nachgewiesen sind, nicht auf Verwandtschaft dieser Völker, sondern vielmehr auf uralten Entlehnungen beruhen, die namentlich seitens der finnisch-ugrischen Völker stattgefunden hätten. Daß solche Entlehnungen seit den ältesten Zeiten in großer Menge stattgefunden haben, das unterliegt durchaus keinem Zweifel. Die um die Ostsee herum sitzenden finnisch-ugrischen Völker haben aus den altgermanischen Sprachen, dem Gothischen oder Altskandinavischen, eine lange Reihe von Wörtern aufgenommen und bis

[1] Namentlich in seinen „Studien zur Vergleichung der ugrofinnischen und indogermanischen Sprachen", Dorpat 1879 (Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft, Bd. IX; auch selbständig als Inaugural-Dissertation).

[2] H. Sweet, The history of language, London 1900, p. 112 ff.

auf den heutigen Tag mit großer Treue bewahrt, z. T. in einer Form, die älter ist als Ulfilas und die ältesten Runeninschriften. In einer noch früheren Periode haben dieselben Völker ihre Sprachen durch die lettisch-litauischen Arier in bedeutendem Ausmaß beeinflussen lassen. Und auch seitens der slavischen Völker haben analoge Beeinflussungen stattgefunden. Jene Beeinflussung der finnisch-ugrischen Sprache durch die altgermanischen und die lettisch-litauischen ist in klassischer Weise von dem berühmten dänischen Sprachforscher Wilhelm Thomsen dargelegt worden [1]. Es bleiben aber auch nach Abzug aller dieser unzweifelhaften Entlehnungen noch eine Reihe von Übereinstimmungen übrig, welche wohl für eine Verwandtschaft der finnisch-ugrischen und der arischen Völker sprechen könnten, auch nach dem Urteil eines so überaus vorsichtigen Forschers wie Thomsen. Dahin gehört z. B. das Wort für „Honig", finnisch mesi, estnisch medu, mit dem Stamm med- oder met-, das sich in verschiedenen Formen über alle finnisch-ugrischen Stämme verbreitet findet und dem arischen medhu unzweifelhaft entspricht. Ebenso Worte für „Wasser", „Name" u. a. m. Sollten auch dies Entlehnungen sein, dann müßten dieselben in eine Zeit zurückreichen, wo die finnisch-ugrischen und wohl auch die arischen Völker noch je eine eng-zusammengehörige Masse ausmachten und sich nachbarlich berührten. Ich bin der Meinung, daß dies in der Tat zunächst die natürlichste Erklärung dieser Übereinstimmungen sein dürfte, solange eine Verwandtschaft der beiden Sprachfamilien noch nicht zweifellos sicher nachgewiesen ist. Solche uralte Entlehnung liegt, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, auch noch auf einem anderen Kulturgebiet, nämlich dem der Sitte und des Brauches, vor. In meinem Buch über „Die Hochzeitsbräuche der Esten" habe ich gezeigt, daß den finnisch-ugrischen und den arischen Völkern eine lange Reihe merkwürdiger Hochzeitsbräuche eigen ist, die sich

[1] W. Thomsen, Über den Einfluß der germanischen Sprachen auf die finnisch-lappischen. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung, aus dem Dänischen übersetzt von E. Sievers, Halle 1870. — Beröringer mellem de finske og de baltiske (littauisk-lettiske) Sprog. En sproghistorik Undersøgelse, København 1890.

zum weitaus größten Teile bei anderen Völkern nicht vorfinden und die somit auf uralte Beziehungen dieser Völker, wahrscheinlich auf uralte Entlehnungen hindeuten. — Lassen wir die Frage einer Verwandtschaft der Arier und der Fenno-Ugrier als noch nicht erwiesen vorläufig offen, — so viel geht jedenfalls aus den unzähligen Übereinstimmungen in der Sprache wie auch in Sitte und Brauch unwiderleglich hervor, daß Arier und Fenno-Ugrier jahrhunderte- und jahrtausendelang, seit uralter, prähistorischer Zeit nebeneinander gelebt und sich gegenseitig beeinflußt haben müssen. Und diese Tatsache ist ein neuer, starker Beweis mehr für Europa als Urheimat der Arier, da die Fenno-Ugrier im Norden dieses Erdteils ihre ältesten uns bekannten Sitze haben.

So führen alle Tatsachen immer wieder auf Europa, und speziell auf das mittlere und südöstliche Europa, als das Stammland der Arier hin. Hier saßen sie in den Jahrtausenden, da sich ihre gemeinsame Sprache, ihre gemeinsam-arische Kultur bildete. Hier muß auch ihre gemeinsam-arische Religion sich entwickelt haben. Hier wird sich auch ihre Sprache und ihre Religion bereits vielfach differenziert haben, bevor die ersten Glieder der großen Familie sich in kühnem Wanderzuge von dem breiten verwandten Volkstum losmachten und ostwärts nach Asien zogen, einer neuen großen Zukunft entgegen. Ob auch, als sie noch weniger zahlreich, weniger differenziert waren, die Arier in einem enger begrenzten Teil des mehrfach von uns erwähnten Gebietes wohnten, und welches Gebiet dies war, — ob sie ursprünglich vielleicht noch wo anders gesessen, — diese Fragen unternehmen wir nicht zu entscheiden, — zufrieden mit dem Resultat, daß wir Europa, und gewisse Länder Europas, bestimmt als uralt-arische Stammlande bezeichnen dürfen.

Birke, Weide und Fichte bildeten nach Ausweis der Sprache den wesentlichen Baumbestand der arischen Heimat. Dazu kam wohl noch die Eiche und im Westen des Gebiets die Buche [1]. Auch gab es wenigstens eine Getreideart. An Tieren lebten hier

[1] Eine von Königsberg nach der Krim gezogene Linie bildet die Vegetationsgrenze der Buche; westlich davon ist der Baum zu finden, östlich davon fehlt er.

Wolf, Bär, Fischotter, Biber, Hirsch, Hase, Maus, — Wiesel, Iltis und Marder (diese drei märchenhaft umwoben und nicht streng geschieden), — Pferd, Rind, Schaf, Ziege, Schwein und Hund (z. T. schon in Verbindung mit dem Menschen); Adler, Falke, Eule, Häher, Gans und Ente (beide letzteren noch nicht domestiziert), Wachtel und Waldhuhn oder wildes Huhn (Rebhuhn, Birkhuhn oder Auerhuhn, vielleicht auch alle zusammen, noch nicht streng unterschieden, tittiri genannt); Schlange, Schildkröte, Krebs, Ameise, und vor allem die Biene, deren Honig im Haushalt der Arier eine so wesentliche Rolle spielte. Es ist das nur eine dürftige, für dies Gebiet fast selbstverständliche Reihe von Geschöpfen, die aber doch nicht ungenannt bleiben sollten, soweit die Übereinstimmung der arischen Sprachen ihr Vorhandensein in der Urheimat als gesichert erscheinen läßt. Vor dem Schluß ex silentio aber müssen wir uns hüten. Manches Tier und manche Pflanze werden die Arier hier gekannt haben, von denen uns kein gemeinsamer Name erhalten und somit kein Zeugnis geblieben ist; wie es ja auch kein gemeinsam-arisches Wort für Milch gibt, obwohl den Ariern, wie allen Völkern, die Milch nicht unbekannt gewesen sein kann.

DIE KULTUR DER ARISCHEN URZEIT.

Auf welcher Stufe der Kultur standen die alten Arier zu jener Zeit, welche der ersten Ablösung einzelner Stämme von dem großen, noch zusammenhängenden Volkstum unmittelbar vorausging? wovon lebten sie? wie kleideten sie sich? wie wohnten sie? welche Handwerke, Künste und Fertigkeiten wußten sie zu üben? wie waren ihre Familienverhältnisse, ihre Stammesorganisation, ihr Rechtsleben, ihre Sitten und Bräuche? — Auf diese und manche verwandte Fragen müssen wir versuchen eine Antwort zu geben, bevor wir die Religion der arischen Urzeit ins Auge fassen. Hängt doch die Gestaltung und Färbung der Religion eines Volkes aufs engste mit seinen allgemeinen Kulturverhältnissen zusammen. Und die rastlose Arbeit zahlreicher Forscher, die seit mehr als einem halben Jahrhundert diesen

Fragen zugewandt ist, macht es uns möglich, von der Kultur jener Zeit ein Bild zu entwerfen, das trotz mancher Lücken und Unklarheiten doch im wesentlichen als ein treues, gesichertes, der Wahrheit entsprechendes wird gelten dürfen.

Wir werden es zunächst im allgemeinen als ein Resultat der vergleichenden Forschung hinstellen dürfen, daß die Arier in jener letzten Periode ihres noch einheitlichen, wenn auch räumlich weit ausgedehnten und sprachlich oder dialektisch stark differenzierten Zusammenlebens sich auf der Stufe der neolithischen Kultur befanden[1]. Die materiellen Reste dieser Kultur der jüngeren Steinzeit finden sich in großer Reichhaltigkeit über jene Länderstrecken verstreut, welche wir als alte Sitze der arischen Völkerfamilie erkannt haben, und die massenhaften Funde aus jener Zeit füllen die Museen Skandinaviens, Deutschlands, Österreichs und der angrenzenden Länder. Da das Kulturbild, welches wir durch die sprachliche Vergleichung von jener arischen Urzeit gewinnen, in allem wesentlichen mit demjenigen der jüngeren Steinzeit übereinstimmt, gelangt man jetzt immer bestimmter und immer allgemeiner zu der Überzeugung, daß wir in jenen neolithischen Funden in weiter Ausdehnung wirkliche Reste altarischen Kulturlebens leibhaftig vor uns haben. Früher, als die Hypothese der asiatischen Urheimat der Indogermanen noch vorherrschte, sah man das anders an; jetzt aber, wo diese Hypothese wegen durchaus unzureichender Begründung als aufgegeben gelten darf, liegt nicht der mindeste Grund vor, in den Trägern der neolithischen Kultur altarischer Länder Europas andere Völker als arische zu suchen.

Die paläolithische Zeit oder die ältere Steinzeit, in welcher der

[1] Man vergleiche im allgemeinen zu diesem Abschnitt Otto Schraders Buch „Sprachvergleichung und Urgeschichte, Linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Altertums“, 1. Aufl. 1883; 2. ganz umgearbeitete und beträchtlich erweiterte Aufl. 1890; dazu desselben Verfassers schon öfters erwähntes Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 1901. In diesen grundlegenden Büchern findet man auch die große einschlägige Literatur sorgfältig verzeichnet, von welcher wir hier nur einiges gelegentlich erwähnen können.

Mensch noch keinen Haus- oder Hüttenbau kannte, kein Vieh hielt, sondern nur von Jagd und Fischfang lebte, wo er noch nicht spann und webte, keine Gefäße formte u. dgl. m., lag in der Periode der arischen Urzeit, von welcher wir reden, schon weit zurück in der Vergangenheit. Einst haben natürlich auch die Vorfahren der Arier die paläolithische Zeit durchlebt und daß es paläolithische Arier waren, von denen die berühmten Tierbilder auf Knochen und an den Wänden der südfranzösischen Höhlen, aus jener ältesten Periode menschlicher Kultur stammen, habe ich schon oben als meine Vermutung ausgesprochen (S. 210, Anm. 1). Aber doch war auch diese noch eine Steinzeit, das jüngere Steinalter, in welchem zwar schon Kultur mancher Art blühte, die Metalle aber noch nicht oder nur in ganz geringem Grade Knochen und Stein in ihrer Verwendung zu Waffen, Geräten u. dgl. m. abgelöst hatten. Von den Gesteinen war es vor allem der Flint- oder Feuerstein, der, wie die Funde zeigen, in den mannigfaltigsten Formen, zum Teil sehr geschickt verarbeitet und verwendet wurde; daneben auch Nephrit und Jadeit, die, wie wir jetzt wissen, auch in Europa vorkamen und nicht, wie man früher annahm, aus Asien importiert zu werden brauchten [1].

Die Metalle und ihre Verwendung waren nach Ausweis der sprachlichen Tatsachen den noch ungetrennten Ariern fast ganz unbekannt. Weder Bronze noch Eisen waren in ihren Gesichtskreis getreten. Nur die Kenntnis eines einzigen Metalles läßt sich mit Sicherheit bei den noch ungeteilten Ariern nachweisen. Sie nannten es mit einem Namen, der im Sanskrit als ayas, im Avesta als ayaṅh, im Lateinischen als aes, im Gothischen als aiz erscheint. Das mit diesem Namen bezeichnete Metall war, wie sich in überzeugender Weise hat dartun lassen, das noch unvermischte Rohkupfer, welches zu Schmuckgegenständen, Waffen und verschiedenen Gerätschaften verarbeitet wurde; nach den prähistorischen Funden zu urteilen, insbesondere zu Beilen, Messern oder Dolchen und Pfriemen, für welche Artefakte sich in den

[1] Vgl. darüber neben Schrader, Reallexikon s. v. „Steinzeit" namentlich M. Much, Die Heimat der Indogermanen, S. 49 ff. Näheres über die Werkzeuge und Waffen des jüngeren Steinzeitalters bei Much a. a. O., S. 7 ff.

arischen Sprachen auch unzweifelhafte, uralte übereinstimmende Namen vorfinden.

Es ist nicht uninteressant, zu verfolgen, wie die Forschung dazu gekommen ist, gerade das Kupfer als einziges urarisches Metall zu bestimmen. Der oben angeführte, einzig übereinstimmende arische Name für ein Metall bedeutet in seinen europäischen Vertretern — lateinisch aes, gotisch aiz samt ihren Ableitungen — sowohl Kupfer wie auch Erz, d. i. Bronze; im Sanskrit und im Avesta bedeuten die entsprechenden Worte — sanskritisch ayas, avestisch ayanh — Metall im allgemeinen, dann Eisen. An die Bedeutung „Eisen" kann für die arische Urzeit nicht gedacht werden, da dies Metall in Europa erst verhältnismäßig spät auftritt. Es könnte sich nur um Kupfer oder Bronze handeln. Hier hat die prähistorische Forschung die Entscheidung gebracht. Matthaeus Much hat in seinem Buche „Die Kupferzeit in Europa" (2. Aufl. Jena 1893) den Nachweis geliefert, daß zahlreiche Völker Europas noch auf der neolithischen Kulturstufe sich im Besitze eines Metalles, und zwar des reinen, unvermischten Kupfers befanden, welches sie auf dem Wege des Gusses zu Waffen und verschiedenen Gerätschaften zu verarbeiten verstanden. Da nun die noch ungeteilten Arier, wie aus zahlreichen Umständen zu schließen ist, auf der neolithischen Kulturstufe standen und da sie, nach der einzigen sprachlichen Gleichung auf diesem Gebiete, nur ein Metall kannten und dasselbe mit einem Namen benannten, welcher noch später in den europäischen Sprachen Kupfer, daneben auch Erz bedeutet, so werden wir wohl mit Sicherheit schließen können, daß dieses Metall eben das Kupfer war, das einzige Metall, welches nach den prähistorischen Funden schon die Menschen der neolithischen Periode kannten.

Die Abwesenheit gemeinsamer übereinstimmender Ausdrücke für den Schmied, das Schmieden und was damit zusammenhängt, in den verschiedenen arischen Sprachen, führt weiter zu der Vermutung, daß der Urzeit die Schmiedekunst noch unbekannt war und daß wir für dieselbe wohl nur Verarbeitung jenes Metalles durch Schmelzen und Gießen annehmen dürfen. Und mit dieser

Annahme stimmen dann auch die prähistorischen Funde durchaus überein.

Wenn es richtig ist, was wir früher schon erwähnt haben, daß ein anderer arischer Name für Kupfer (sanskritisch loha, neupersisch rôi, rô, lateinisch raudus, altnordisch raudhi) mit dem sumerischen Namen für Kupfer (urud) zusammengehört; und wenn auch das sumerische balag, babylonisch-assyrisch pilakku „Beil" mit griechisch *πέλεκυς*, sanskritisch paraçu zusammenhängt, dann läßt sich daraus vielleicht schließen, daß die alten Arier zuerst das Kupfer in Gestalt von Beilen aus der babylonisch-assyrischen Kulturwelt kennen lernten [1].

Übrigens war das Kupfer, wie die Funde zeigen, zu jener Zeit noch verhältnismäßig selten und vermutlich kostbar, als eine interessante Neuheit geschätzt. Die Artefakte aus Stein wiegen durchaus vor und rechtfertigen vollkommen die Bezeichnung jener Zeit als Steinalter. Daneben stehen die ebenfalls uralten Artefakte aus Knochen. Ohne Zweifel wurde auch das Holz zu zahlreichen Gerätschaften verwendet, doch konnten die daraus verfertigten Gegenstände sich wegen der Vergänglichkeit des Materials nicht bis in unsere Zeit hinein erhalten.

Die Grundlage der Volkswirtschaft bei den alten Ariern bildete ohne Zweifel hauptsächlich die Viehzucht. Das wird in ausgiebigster Weise durch die Vergleichung der arischen Sprachen bewiesen, die auf diesem Gebiet eine große Anzahl uralter Übereinstimmungen zeigen; es wird weiter durch die prähistorischen Funde vollauf bestätigt. Vor allen Dingen war es die Zucht von Rindern, Schafen und Ziegen, welche sämtlichen Ariern den wichtigsten Unterhalt gewährte; daneben, vielleicht nur bei einem Teil der arischen Stämme, bei diesem schon früh und sehr intensiv betrieben, die Schweinezucht. Ferner kannten und besaßen die Arier schon das edelste Haustier, das Pferd. Daneben erscheint, als Begleiter des Menschen und treuer Wächter der Herden, der Hund. Dagegen fehlten den Ariern der Urzeit noch Esel, Maultier, Katze, Kaninchen, sowie sämtliches Geflügel. Gänse

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon s. v. Kupfer.

und Enten, resp. auch Schwäne waren ihnen zwar wohlbekannt, doch nur als wildlebende Tiere.

Ein Hirtenvolk könnte man die Arier danach wohl nennen, — eigentliche Nomaden waren sie nicht. Dagegen spricht der sicher erweisbare Umstand, daß sie schon in hervorragendem Maße seßhaft waren, den Häuser- und Hüttenbau und befestigte Plätze kannten. Wohl aber können darum doch einzelne Stämme ein wirklich nomadisierendes Leben geführt haben, wie es ja noch in historischer Zeit in der südrussischen Steppe nomadisierende Skythen gab, also arische Nomaden. Im allgemeinen ist die Bezeichnung „Viehzüchter" für das arische Urvolk wohl die treffendste.

Welche Bedeutung die Viehzucht für die alten Arier hatte, sieht man unter anderem auch daraus, daß das Vieh bei ihnen den ältesten Wertmesser, das Zahlungsmittel, das Geld bildet. Das lateinische pecunia „Geld" kommt von pecus „Vieh", das gotische faihu bedeutet „Vieh", aber auch Vermögen, Geld, ebenso das altnordische fé. Das Wergeld für einen erschlagenen edlen Arier belief sich in der Urzeit auf hundert Kühe [1]. Der Brautkauf wurde durch Zahlung von Kühen bewirkt. Die vedischen Inder, die homerischen Griechen, die alten Germanen, Iren und Slaven rechnen und zahlen hauptsächlich in Vieh [2]. — Durch lang geübte Viehzucht erklärt sich wohl auch am besten die Tatsache, daß die Arier schon in der Urzeit, wie die Sprachvergleichung lehrt, eine überraschend gründliche Kenntnis von den Innenteilen des tierischen Körpers besaßen. Eine solche konnte gewiß am ehesten durch reichliches Schlachten und Opfern der Haustiere gewonnen werden [3].

Man war früher wohl der Meinung, daß die europäischen Haustiere sämtlich aus Asien nach Europa gekommen wären [4].

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Indogermanisches Wergeld" im „Festgruß an Rud. Roth", S. 49 ff.

[2] Vgl. Schraders Reallexikon des indog. Alt. s. v. Geld.

[3] Vgl. Schrader, Reallexikon, s. v. „Körperteile" und „Viehzucht", S. 915.

[4] Diese Anschauung liegt dem berühmten Buche von Viktor Hehn

Doch es hat sich dies nur für relativ wenige spätere Erwerbungen, die für die arische Urzeit nicht in Betracht kommen, wirklich als stichhaltig erwiesen. Für die wichtigsten derselben, die Haustiere der noch ungeteilten Arier, lassen sich fast durchweg die wilden Stammformen als seit Urzeiten in Europa einheimisch nachweisen und es liegt kein Grund vor, den alten Ariern die selbständige Domestikation dieser Tiere abzusprechen[1]. Nichts deutet schon für jene Zeit auf Import, und nach allem, was wir wissen, dürften gerade die Arier für die Zähmung und Pflege wilder Tiere hervorragend befähigt gewesen sein.

Das wichtigste Haustier der Arier war das Rind, das ihnen nicht nur Fleisch und Milch sowie sein Fell lieferte, sondern wohl auch zum Ziehen der Wagen benutzt wurde. Sie hatten sich dasselbe aus dem in Europa einheimischen wilden Rinde, dem Ur oder eigentlichen Auerochsen (Bos primigenius) — wohl zu unterscheiden von dem Wisent oder Bison, der in neuerer Zeit oft fälschlich Auerochse genannt wird und ebenfalls in Europa seit alters einheimisch ist — gezähmt. Die nicht arische südeuropäische Bevölkerung war im Besitz des kleinen kurzhörnigen Rindes der Brachyceros-Rasse, welches wahrscheinlich aus Nordafrika stammt, das Primigenius-Rind aber gehört den Ariern an und begleitet dieselben, wohin sie ziehen. Es gelangt, wie Much hervorhebt, während des Steinalters nicht weiter nach Süden, als seine Züchter, die Arier[2].

Älter vielleicht noch war die Zucht der Schafe bei den Ariern. Man schließt das aus dem Umstande, daß die Ausdrücke für Geld, wie pecunia und gotisch faihu, die vom griechischen *πέκος, πόκος* „Vlies" nicht zu trennen sind, auf das Schaf als ältesten Wertmesser deuten, in welcher Eigenschaft es später von dem Rinde verdrängt oder doch in den Hintergrund geschoben wäre. Schrader hält darum das Schaf für das erste und älteste Haustier der Indogermanen[3]. Es lieferte ihnen außer Fleisch

---

zugrunde: Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa, Berlin 1870.

[1] Vgl. M. Much, Die Heimat der Indogermanen, S. 181.

[2] M. Much, Heimat der Indogermanen, S. 209.

[3] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 707. 708.

und Milch auch seine Wolle, die sie schon zu verarbeiten wußten.

Much vermutet, daß vielleicht die Ziege das erste Haus- und Nutztier des europäischen Menschen gewesen sein möchte (a. a. O. S. 194). Für gewiß dürfen wir annehmen, daß die Arier auch dieses Haustier schon besaßen.

Anders steht es mit der Frage der Schweinezucht der alten Arier. Den Indern und Iraniern ist dieselbe durchaus fremd. Daraus schließt Schrader, daß die Arier vor der Abtrennung der Inder und Iranier das Schwein nur wild, noch nicht in gezähmtem Zustande kannten; denn daß die genannten asiatischen Arier auf ihren Wanderungen diesen Zweig der Viehzucht speziell aufgegeben und ganz vergessen hätten, hält er wohl mit Recht nicht für wahrscheinlich. Vielleicht aber läßt sich dieser Umstand auch noch anders erklären. Es steht durch die prähistorischen Funde fest, daß das Schwein im Haushalte der vorgeschichtlichen Bewohner Europas ebenso früh wie Schaf und Ziege erscheint. „Wo irgendeine steinzeitliche Wohnstätte in Schweden, in Dänemark, in Deutschland, in den Pfahlbauten der Alpenländer in tiefer greifender Weise untersucht werden kann, finden wir auch die Reste vom Hausschwein, und zwar in solcher Menge, daß es in dieser Beziehung in der Regel den Rang unmittelbar nach dem Rinde einnimmt“ [1]. Dagegen fehlt das Schwein den Steppenbewohnern und ist seine Zucht überhaupt nirgends mit nomadischer Wirtschaftsweise verbunden. Die steppenbewohnenden Skythen züchteten das Schwein nicht (Much a. a. O., S. 200). Ich halte es danach durchaus für das Wahrscheinlichste, daß in jener letzten Periode der arischen Urzeit die im Westen, in Waldländern lebenden Stämme der Arier die Schweinezucht schon lange eifrig betrieben, während die im Osten oder Südosten, in der südrussischen Steppe wohnenden arischen Stämme, zu denen neben den Skythen auch die ihnen näher verwandten späteren Iranier und Inder gehörten, dieses Haustier nicht kannten. Diese Annahme scheint mir durchaus keine Schwierigkeit zu haben. Das Wald-

---

[1] Vgl. Much, Heimat der Indogermanen, S. 196.

land im Westen, mit seinen Wildschweinen führte die Arier zur Schweinezucht, während dieselbe der Steppe im Südosten fremd blieb. Schweinezüchtende Arier im Westen neben nicht-schweinezüchtenden Ariern im Osten des Gebiets sind nicht auffallender als nomadische Skythen neben ackerbauenden, von denen beiden die alten Schriftsteller berichten. Daß die Arier sich ihr Hausschwein aus den noch bis heute erhaltenen Wildschweinen der europäischen Wälder erzogen und züchteten, darüber kann kein Zweifel bestehen. Näheres darüber findet man in dem interessanten Abschnitte bei Much a. a. O., S. 196 ff.

Daß das Pferd den alten Ariern wohlbekannt war, steht lange schon fest. Es darf aber wohl auch mit Sicherheit angenommen werden, daß sie es schon in gezähmtem Zustande, als Haustier, besaßen. Dafür spricht vor allem der Umstand, daß das Pferdeopfer bei den meisten arischen Völkern eine wichtige Rolle spielt. Geopfert aber werden bei den Ariern nicht sowohl wilde als zahme Tiere, deren Fleisch den Menschen zur regelmäßigen Nahrung dient. Und in der Tat scheint das Pferd zunächst als Fleischtier für die Arier eine Rolle gespielt zu haben, früher im wilden, dann im gezähmten Zustande. Noch die alten Germanen aßen reichlich Pferdefleisch, bis die christliche Kirche diese Gewohnheit mit Erfolg bei ihnen bekämpfte (vgl. Schrader, Reallexikon S. 624). Die prähistorischen Funde der neolithischen Zeit Europas erweisen das Pferd ebenfalls als Haus- und Schlachttier der Arier. Ja, es scheint, daß dasselbe schon im paläolithischen Zeitalter in Europa in einem halbzahmen Zustande in größeren Herden gehalten wurde (Much a. a. O., S. 228, 232). Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Arier der Urzeit das edle Tier schon zum Reiten und Fahren benutzt haben. Ja, die Übereinstimmung der diesbezüglichen Sitten und Gewohnheiten bei den Indern, Griechen, Römern und anderen europäischen Ariern macht es, wie ich glaube, wahrscheinlich, daß bereits die arische Urzeit Wettrennen in primitiver Form kannte [1].

[1] Nach Schrader (Reallexikon unter „Streitwagen") wäre die Sitte, das Pferd vor den leicht dahinfliegenden Streitwagen zu spannen, im Lande des Euphrat und Tigris aufgekommen und hätte sich von da zu den Indern,

Interessant ist unter den prähistorischen neolithischen Funden von Pferderesten insbesondere der eine, welcher im Jahre 1900 von J. A. Sjögren im Schlamm der Ulltorpså bei Ingelstad in Schonen gemacht wurde. Es ist der Schädel eines jungen Pferdes, in welchem die untere Hälfte eines sorgfältig gearbeiteten Feuersteindolches steckt. Kein Zweifel, das Pferd ist geschlachtet worden. Es muß ruhig vor dem Mann gestanden sein, der ihm mit einem Keulenschlage den Feuersteindolch in den Schädel trieb, wobei der Dolch in der Mitte abbrach.

Alle Umstände deuten darauf hin, daß wir hier den Rest eines Pferdeopfers vor uns haben. Auf jeden Fall handelt es sich um ein in zahmem Zustande gehaltenes Pferd. Wir werden danach annehmen dürfen, daß auch die übrigen Funde von Pferdeknochen aus der jüngeren Steinzeit Haustieren angehören (vgl. Much a. a. O., S. 222, 223). Das wilde Pferd war in Europa einheimisch und ist von den Ariern gezähmt worden.

Eine vielerörterte Streitfrage ist es, ob die noch ungetrennten Arier den Ackerbau kannten. Die termini technici der Inder und Iranier stimmen auf diesem Gebiete mit denjenigen der

Iraniern und Griechen verbreitet. Dagegen bemerkt Winternitz in seinem vortrefflichen Aufsatz „Was wissen wir von den Indogermanen?“ (Beilage zur Allg. Ztg. 1903, Nr. 238. 239. 246. 252. 253; S. 38. 39 des Separatabdrucks): „Der Gebrauch des Streitwagens ist für die Kriegführung sowohl der Griechen und Kelten wie auch der Inder und Iranier so bezeichnend, daß ich nicht recht begreife, warum Schrader denselben dem indogermanischen Urvolk absprechen will. Es mag ja sein, daß der Streitwagen eine babylonisch-assyrische Erfindung ist, obwohl man das kaum beweisen kann. Aber wenn er es wäre, so müßten wir immer annehmen, daß er schon in vorgeschichtlicher Zeit und vor der Trennung der Einzelvölker zu den Indogermanen gelangt und indogermanischer Besitz geworden ist.“ Und ferner ebenda, S. 39: „Von den alten Indern wissen wir, daß sie den Wagen im Krieg, im Spiel — dem beliebten Wagenrennen — und im Kult benutzten. Wie die Helden des Mahâbhârata, so fuhren auch die Kämpfer der Ilias auf dem Streitwagen in die Schlacht. Und wie die Inder zur Zeit des Rigveda, so ergötzten sich auch die homerischen Helden am lustigen Wagenrennen, von dem uns im XXIII. Gesang der Ilias eine so prächtige Schilderung erhalten ist. Ähnliche Verwendungen wird aber der Wagen auch schon bei den vorgeschichtlichen Indogermanen gehabt haben, wenn sie ihn nicht bei ihren Wanderungen gebrauchten.“

europäischen Arier nicht überein, welch letztere durch eine ganze Reihe sprachlicher Gleichungen bezüglich des Ackerbaues enger miteinander verbunden sind. Man schließt daraus mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß die Urzeit den Ackerbau noch nicht kannte. Andererseits läßt sich aus der Übereinstimmung des sanskritischen und avestischen Wortes yava „Gerste" mit litauischem javai „Getreide", griechischem ζεά Dinkel oder Spelt, ossetischem yeu, yau „Hirse" doch wohl der Schluß ziehen, daß den Ariern schon in der Urzeit wenigstens eine Getreideart bekannt war, wenn wir auch bei dem Schwanken der Sprachen nicht genau sagen können, welche. Zum mindesten müssen sie dieselbe als wildwachsende Halmfrucht gekannt und benutzt haben, da sich auch das Zerstampfen der Körner durch Keule und Mörser durch eine sprachliche Gleichung als urarisch erweist (Schrader s. v. Mahlen). Sehr möglich aber ist es auch, daß sie bereits eine primitive Art Feldbestellung in der Form des sog. Hackbaues kannten, der noch heute in vielen Gegenden der Erde verbreitet ist und nach Eduard Hahn vor Zeiten auch in Europa und Asien verbreitet war. Hahn hat darüber in seinem Buche „Die Haustiere und ihre Beziehung zur Wirtschaft des Menschen" (Leipzig 1896) gehandelt und sieht die Hirse als hervorragendste Kulturpflanze dieses Hackbaues an. Auch Schrader hat den Eindruck gewonnen, „als ob diese Getreideart die am frühesten in der indogermanischen Welt angebaute wäre", die erst im Laufe der Zeit hinter Gerste und Weizen, Roggen und Hafer zurücktrat (Reallexikon, S. 11). Ich möchte zunächst in dem Worte yava eine allgemeine urarische Bezeichnung für Halmfrucht, Getreide vermuten, welche Bedeutung das Wort noch jetzt im Litauischen hat. Unter den prähistorischen Funden der jüngeren Steinzeit, insbesondere der Schweizer Pfahlbauten, sind auch verschiedene rundliche Brote zutage getreten. Sie bestehen teils aus Weizen, teils aus Hirse (Schrader unter „Brot") und dürfen wohl als älteste Repräsentanten des arischen Brotbackens gelten.

Neben dem Getreide aber kannten die Arier der Urzeit jedenfalls auch schon den Genuß der Bohnen, und zwar der Saubohne, Vicia Faba L. Ich glaube den Nachweis geliefert zu

haben, daß die Saubohne in der arischen Urzeit ein Opfer bildete, das den Toten dargebracht wurde[1]. Daraus läßt sich aber auch schließen, daß sie die Nahrung der Lebenden bildete, und es ist weiter wahrscheinlich, daß sie nicht nur in wildem Zustande gesammelt, sondern auch angebaut wurde. Es stimmt das zu der schon früher aus gewichtigen Gründen gewonnenen Ansicht, daß die Bohnen zum ältesten Gemüse gehören. Es stimmt auch zu der Tatsache, daß wir Vicia Faba vielfach unter den Funden der jüngeren Steinzeit auftreten sehen.

Ohne Zweifel betrieben die Arier der Urzeit auch die Jagd, nicht nur zum Schutz gegen wilde Tiere, wie Bären und Wölfe, die den Menschen und ihren Herden gefährlich wurden, sondern auch um Felle und Fleisch zu erbeuten. Doch scheint Wildpret als Nahrungsmittel erst in zweiter Linie gestanden zu haben. — Eigentümlich steht es mit der Frage des Fischfangs der alten Arier. Schon auf Knochen und Steinplatten der paläolithischen Zeit finden sich Bilder von Fischen, z. B. Hecht, Aal, Forelle u. a. Die Höhlenfunde der Kjökkenmöddinger oder Muschelhaufen Dänemarks, die vielleicht einen Übergang von der paläolithischen Zeit zur neolithischen bilden, zeugen von dem reichlichen Fischgenuß der damaligen Menschen. Die neolithischen Ansiedelungen aber, die uns hier direkt am nächsten angehen, weisen zahlreiche Fischreste, sowie auch Fischereigeräte, z. B. Angelhaken aus Knochen und Kupfer, Harpunen, Stechgabeln, Netzreste auf. Die arischen Sprachen aber haben keinerlei sicher der Urzeit angehörige gemeinsame Worte für Fisch oder bestimmte Fischarten oder Fischereigeräte. Dies ist ein Fall, in welchem die sprachlichen Tatsachen und die prähistorischen Funde nicht zusammen stimmen wollen, und es ist zunächst eine Erklärung dafür noch nicht gefunden worden. Vielleicht ist das Rätsel auch hier durch Verschiedenheit der Sitten der östlichen, resp. südöstlichen und der westlichen Arier zu lösen[2].

---

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda, Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. XV, S. 187—212.

[2] Man muß übrigens aber auch wieder daran erinnern, daß ex silentio aus dem Mangel sprachlicher Gleichungen, im einzelnen Falle nicht zu viel

Die Nahrung der alten Arier war jedenfalls aus animalischer und vegetabilischer Kost zusammengesetzt, doch bildete die animalische, und vor allem das Fleisch der Haustiere, ohne Zweifel den Hauptbestandteil. Daraus erklärt es sich auch, warum sie des Salzes noch nicht bedurften, das aus physiologischen Gründen bei ganz oder vorwiegend animalischer Kost entbehrt werden kann. Einen gemeinsamen Namen für Salz kennen die arischen Sprachen nicht. Das Fleisch wurde am Spieße gebraten oder geröstet und aus den Knochen gewann man das Mark als besondere Delikatesse. Aus der Milch der Herdentiere wurde ein flüssiger Käse oder richtiger Quark bereitet (slavisch tvarog, griechisch τυρός, im Avesta tûirinam). Das ist es wohl, was noch Tacitus in der Germania Kap. 23 im Auge hat, wenn er lac concretum „geronnene Milch" als Speise der Germanen bezeichnet[1]. Merkwürdig aber ist, daß die Butter in der arischen Urzeit noch nicht genossen, sondern nur als Salbe oder Schmiere benutzt worden zu sein scheint. Darauf deuten die einzigen ursprachlichen Namen für dies später so wichtige Produkt[2]. Die alten Griechen und Römer genossen die Butter nicht. Noch in den Zeiten des berühmten Arztes Galenos diente sie ihnen nur als Arzeneimittel. Sie verzeichneten es als eine Merkwürdigkeit, daß verschiedene nördliche Völker, wie die Skythen und Thraker, „Butteresser" (βουτυροφάγοι) wären[3].

geschlossen werden darf. So kennen die arischen Sprachen auch kein gemeinsames Wort für Milch, das in die Urzeit zurückreichte — ebensowenig wie ein gemeinsames Wort für Fisch — und doch hatten sie die Milch ihrer Herdentiere und wurden mit Muttermilch gesäugt. Manches gemeinsame Wort der Urzeit ist ohne Zweifel später verloren und durch andere Wörter ersetzt worden.

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Käse".

[2] Sanskrit âjya „Opferbutter", altpreußisch anctan „Butter", althochdeutsch ancho, alemannisch Anke „Butter", sämtlich von einer alten Wurzel, die salben bedeutet (sanskr. añj) und die auch im lateinischen unguentum, sanskr. añjana „Salbe" erscheint; ferner sanskr. sarpis „zerlassene Butter", kyprisch ἔλφος „Butter", albanesisch ǵalp „Butter", die mit angelsächsischem sealf „Salbe" zusammenhängen.

[3] Vgl. Hdt. IV, 2; Athen. IV, 131b; Schrader, Reallexikon s. v. „Butter".

Die Halmfrucht wurde in Gestalt von Brot und Brei genossen; die Bohnen wohl als Brei, oder einfach gesotten. Dazu kamen die Früchte der wilden Obstbäume und Beeren, wie die freie Natur, insbesondere der Wald, sie darbot; ferner der Honig, den die Bienen in hohlen Bäumen des Waldes sammelten, und ein aus dem Honig gewonnenes berauschendes Getränk, der Meth [1].

Die Kleidung der urzeitlichen Arier bestand zum Teil noch in Fellen, der ältesten Art menschlicher Bekleidung. Doch die arische Urzeit kannte auch schon längst gesponnene und gewebte Kleidungsstücke, zu denen die Wolle des Schafes den Stoff lieferte. Sorgfältige Vergleichung hat uns gelehrt, daß ein ungenähter wollener Mantel das Hauptstück der Bekleidung der alten Arier bildete. Derselbe wurde wahrscheinlich an der rechten Achsel durch eine Nadel oder Fibel zusammengehalten. Dazu kam noch ein Schurz, der die Scham bedeckte. Die Unterkleider fehlten, desgleichen wahrscheinlich die Kopfbedeckung. So trugen sich die Männer und wohl auch die Frauen. Primitive Schuhe, Sandalen oder Pasteln, aus Bast oder Leder, lassen sich dazu wohl mit einiger Sicherheit voraussetzen [2].

---

[1] Außer dem Meth kannte die arische Urzeit aller Wahrscheinlichkeit nach noch einen anderen Rauschtrank, welcher durch Kauen und Ausspucken eines bestimmten vegetabilischen Stoffes — etwa des ältesten Getreides, der Hirse oder Gerste — gewonnen wurde, wobei der Speichel den Gärungsstoff abgab. Darauf leitet der von mir geführte Nachweis, daß die älteste Art der Somabereitung in Indien im Kauen der Somapflanze bestand, während nach der altnordischen Sage der mythische Rauschtrank aus dem Speichel der Götter hervorgeht, welchen dieselben nach dem Friedensschluß im Vanenkriege gemeinsam in ein Gefäß spucken. Das ist der Dichtermeth, der jeden, welcher davon trinkt, zum Dichter oder Weisen macht. Diese merkwürdigen Tatsachen deuten auf einen urarischen Rauschtrank zurück, der in ähnlicher Weise bereitet worden sein dürfte, wie der Kawa-Trank in Polynesien, ein Rauschtrank aus gekautem Reis auf Formosa und in Japan u. dgl. m. Vgl. darüber meinen Aufsatz über „Das Apâlâlied" in der Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. XXII (1908), S. 239—242; auch den Nachtrag ebendort Bd. XXIII (1909), S. 270 ff.

[2] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Kleidung".

Als Schmuck wurden Tierzähne, Muscheln, Bernstein, Steinperlen und wohl auch Kupferperlen getragen. Manches Stück diente wohl auch als Amulet, apotropäisch oder sonst in zauberhafter Absicht; z. B. die Zähne, um sich gewissermaßen die Stärke des Bären, die Schnelligkeit des Hirsches anzueignen u. dgl. m. Eine bemerkenswerte Rolle spielt der Bernstein, insofern er wohl als der eigentlich und spezifisch arische Schmuck betrachtet werden darf. Nach den Ausführungen von Much ist der Bernstein fast ausschließlich ein Besitz indogermanischer Völker gewesen und geblieben (a. a. O., S. 130). Interessant ist dabei noch das Folgende. Otto Helm in Danzig hat den Nachweis geliefert, „daß der Bernstein der Ost- und Nordsee (Succinit) einen Bestandteil, die Bernsteinsäure, enthalte, der in dem fossilen Harze aller anderen Orte seines natürlichen Vorkommens fehlt oder doch nur in äußerst geringer und deshalb nicht in Betracht kommender Menge vorhanden ist, und daß andererseits der prähistorische und antike Bernstein aller Fundorte diesen Bestandteil in einer dem nordischen entsprechenden Menge enthält, ein Forschungserfolg von weittragender wissenschaftlicher Bedeutung, denn nun wissen wir mit Sicherheit, daß aller prähistorische und antike Bernsteinschmuck aus den Rohfunden der Ostseeländer hergestellt wurde“ (Much a. a. O., S. 123).

Haar und Bart wurden bei den Ariern der Urzeit für gewöhnlich wohl lang getragen. Vielleicht gab es auch künstliche Frisuren, mit Zöpfen u. dgl., wie uns solche z. B. gelegentlich bei den Indern des Rigveda — z. B. in der Familie der Vasishṭhas, die das Haar auf der rechten Seite geflochten trugen — und bei einigen altgermanischen Stämmen entgegentreten [1]. Das Schneiden des Haares mit den Steinmessern jener Zeit mag schwierig genug gewesen sein. Dennoch spielt dasselbe bei gewissen Anlässen des Lebens eine Art ritueller Rolle. So beim Eintritt der Knaben in die Reihe der Erwachsenen, bei der Adoption, beim Totenkult u. dgl. m.

Die Waffen der alten Arier waren Pfeil und Bogen, Dolch-

---

[1] Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 264.

messer, Spieß oder Lanze, Axt und Beil, Hammer, und wahrscheinlich wohl auch Keule und Schleuder. Sie waren vorwiegend aus Stein gefertigt.

Zahllose Pfeilspitzen aus Feuerstein liegen in den prähistorischen Funden vor uns; daneben auch solche aus Knochen. Bögen der Steinzeit sind uns natürlich nur sehr selten erhalten, doch haben sich solche aus Eibenholz im Pfahlbau von Robenhausen und im Mondsee gefunden. Die Pfeilspitzen haben oftmals Widerhaken. Ob auch vergiftete Pfeile gebraucht wurden, läßt sich nicht sicher entscheiden. Bei Indern, Griechen und Slaven werden solche erwähnt.

Das Schwert war der Urzeit noch unbekannt. Dafür hatte man Dolche oder Dolchmesser aus Feuerstein, aus denen sich später die Schwerter entwickelt haben dürften. Die wichtigste Angriffswaffe aber war wohl der Spieß oder die Lanze. Lanzenspitzen aus Feuerstein sind wiederum in großer Menge aus der neolithischen Zeit erhalten, aber auch die Sprache zeugt deutlich für Spieß, Speer oder Lanze der Urzeit. Unter den Funden kommen auch knöcherne Lanzenspitzen vor.

Axt und Beil waren der Urzeit jedenfalls bekannt. Die neolithischen Funde zeigen in großer Menge solche aus Feuerstein, aber auch aus Serpentin, Diorit, Saussurit, Nephrit und Jadeit, — zum Teil sehr kunstvoll gearbeitet. Auch kupferne Beile kamen vor, wie auch kupferne Dolche. — Der Hammer war als Waffe wie als Werkzeug verbreitet, ist aber nicht immer von Axt und Beil zu unterscheiden. Es haben sich überall in Europa als Zeugen der Urzeit zahlreiche Steinhammer gefunden, teils roh, teils sorgfältig gearbeitet.

Die Keule war wahrscheinlich auch eine urarische Waffe, obgleich keine sprachlichen Zeugnisse dafür vorliegen. Aber Heroen der Vorzeit und Götter, wie Indra, Mithra, Herakles u. a. werden gern mit ihr ausgestattet. Auch führen sie die vielleicht germanischen Hilfsvölker auf der Trajanssäule, und bei den Litauern war sie noch zur Zeit des Tacitus eine ganz gewöhnliche Waffe. Keulen aus Eichenholz haben sich in den Pfahlbauten gefunden, sonst auch noch steinerne Aufsätze zu keulen-

artigen Waffen. — Ebenso war wohl auch die Schleuder urarisch, obwohl eine sprachliche Gleichung fehlt. Sie findet sich seit ältester Zeit bei den Indern, Iraniern, Griechen, Römern, Kelten und Germanen. Steine, die die Urgeschichtsforscher für Schleudersteine erklären, sind aus der europäischen Steinzeit in Menge vorhanden.

Zum Schutz besaßen die alten Arier vielleicht schon Schilde, aus Holz, Flechtwerk oder Leder hergestellt. Doch ist das nicht sicher, und aus sehr alten Perioden nichts erhalten. Helm und Panzer waren ihnen jedenfalls unbekannt [1].

Die Wohnungen der urzeitlichen Arier waren zum Teil unterirdisch oder halbunterirdisch. Für diese Annahme sprechen schon gewisse Tatsachen der Sprachgeschichte, da einige Wörter für „Haus" in den arischen Sprachen aus Wörtern für Graben oder Grube hervorgegangen sind. Aber wir haben überdies ganz bestimmte historische Nachrichten über derartige Wohnungen bei gewissen arischen Völkern, z. B. den Phrygern, Skythen, Armeniern, ja selbst den Griechen und Germanen [2]. Die Prähistorie weiß von solchen Wohnungen in Europa. Dahin gehören namentlich die sog. Mardellen oder Trichtergruben, die sich in Deutschland, namentlich Südbayern, in der Schweiz, Frankreich und England finden.

„Es sind kesselartige Ausbuchtungen mit einer Tiefe von 2—4 und einem Durchmesser von 11—15 Meter, die als Unterbau menschlicher Wohnungen dienten, und über denen man sich wahrscheinlich noch eine rundliche Hütte aus Reisig und Lehm zu denken hat" (Schrader, Reallex., S. 877). Bei Lengyel in Ungarn fanden sich unterirdische, in den festen Löß eingegrabene Wohnungen, die aus dem Ende der Steinzeit stammen, wie aus

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Waffen".

[2] Solche Wohnungen der Phryger schildert Vitruv, De architect. II, 1, 5; von den *οἰκίαι κατάγειοι* der Armenier erzählt Xenophon, Anab. IV, 5, 25; von den Skythen sagt Vergil, Georg. III, 376, daß sie „ipsi in defossis specubus secura sub alta otia agunt terra"; über unterirdische Wohnungen der Griechen (*γύπαι, γυπάρια* u. dgl.), vgl. J. v. Müller, Privataltertümer [2], S. 8; von den Isländern behauptet Adam von Bremen (IV, 35), daß sie „in subterraneis habitant speluncis". (Vgl. Schrader, S. 876 ff. 796.)

den Beigaben der daneben liegenden Gräber u. a. m. geschlossen werden darf (s. ebenda, S. 878).

Aber die Arier der Urzeit hatten auch schon einfache Häuser oder Hütten, die ganz über der Erde, mit Wänden aus Holz, Flechtwerk und Lehm errichtet, gezimmert oder geflochten waren. Steinbau kannten sie nicht (s. Schrader a. a. O., S. 530). Diese Häuser waren mit Dächern aus Stroh, Schilf oder Rohr versehen und wahrscheinlich auch mit einem offenen Vorhaus, welches durch das auf Pfosten ruhende vorspringende Dach gebildet wurde. Die Haustür bestand aus Flechtwerk oder Brettern, war einzuhängen oder vorzusetzen und wurde durch einen riegelartigen Stab verschlossen. Sie stand als Lichtöffnung meist offen. Das Innere des Hauses bildete einen einzigen Raum, Wohn- und Schlafraum zugleich, der von einer Wand zur anderen, und von der Diele bis zum Dachfirst reichte. In der Mitte befand sich der Herd, ursprünglich eine einfache Feuergrube, die zum Kochen, Rösten und Backen diente, dem Hausraum Wärme und Licht spendete. Fenster und Öfen waren nicht vorhanden. Als einziges Fenster diente, außer der Tür, die Öffnung in dem Dach, durch die der Rauch hinauszog. Tische und Stühle u. dgl. Hausrat gab es nicht. Man saß oder lag auf der Streu des Bodens oder auch auf Fellen und aß aus den irdenen Töpfen.

Man errichtete die Häuser einfach auf dem Erdboden, ohne Fundamente, doch gab es auch sog. Pfahlbauten, namentlich in der Schweiz, in Süddeutschland und Österreich, auch in Mecklenburg, Pommern, Ostpreußen. Herodot V, 16 berichtet von den im See Prasias auf Pfählen wohnenden Päoniern, einem zweifellos arischen (thrakischen) Volke (Schrader a. a. O., S. 342). Die Schilderung der Bauten und ihrer Bewohner stimmt ganz zu den Schweizer Pfahlbauten und Pfahlbauern. Solche Pfahlbauten wurden in Seen und Flüssen, aber auch auf dem festen Lande angelegt. Auf dem letzteren wurde dadurch der Fußboden trocken gelegt, man schützte sich vor Mäusen, Ratten und dem Überfall mancher wilder Tiere.

Schon in der Urzeit war das arische Haus von einem hofartigen, eingefriedigten Raume umgeben, von welchem wahrschein-

lich der Begriff des Eigentums an Grund und Boden ausgegangen ist (Schrader a. a. O., S. 263. 264). Die Vorratsräume waren ursprünglich wohl unterirdisch angelegt, wie Tacitus das bei den Germanen schildert (Germania Kap. 16). Das Vieh wurde zwar im allgemeinen im Freien, in Hürden, gehalten, doch bei harter Kälte wohl auch in die menschlichen Wohnungen hereingenommen, wie Xenophon das bei den Armeniern fand (Anab. IV, 5, 25), Johannes Lasicius bei den Litauern, und wie es auch Adam von Bremen von den Isländern berichtet (vgl. Schrader a. a. O., S. 796).

In Zeiten der Gefahr flüchtete man sich wohl in befestigte Plätze, für welche wir eine übereinstimmende Bezeichnung im sanskritischen pur „Burg, Stadt", griechisch *πόλις*, litauisch pilis „Schloß" erhalten haben. Das waren die „Städte" der Urzeit, in Wirklichkeit aber keine Städte, sondern vielmehr Volksburgen, durch Erdaufwürfe, Palissaden und Gräben geschützte Plätze, die meist auf Anhöhen gelegen waren und schon wegen ihres relativ geringen Umfanges nicht dazu geeignet, daß man auf ihnen die Wohnhäuser der Bevölkerung hätte errichten können. Die Slaven nennen solche Anlagen gorod, grad, gorodischtsche, die Kelten — dûnum, die Germanen Burg. Hier konnte man sich mit Hab und Gut im gegebenen Falle bergen und verteidigen. Reste solcher uralter Volksburgen sind in manchen Gegenden in großer Anzahl erhalten [1].

Unter den Geräten der arischen Urzeit sind vor allem die Tongefäße wichtig, welche die paläolithische Zeit noch nicht kannte, die neolithische aber in großer Menge hervorgebracht hat. Diese Tongefäße waren ohne Töpferscheibe und Töpferofen mit Hilfe einer einfachen Töpferkunst ganz primitiv hergestellt; dieselben waren aber schon, wie die neolithischen Funde zeigen, mit allerlei Ornamenten geziert. Interessant ist dabei, daß die steinzeitliche Gefäßdekoration in Europa einen einheitlichen Stil auf-

[1] Ich kenne sie aus eigener Anschauung von meiner baltischen Heimat her, einem uralten Siedelungsgebiete des litauisch-lettischen Stammes der Arier. Auf russischem Boden kennt man sie unter dem Namen Gorodischtsche.

weist, der sich durchaus in geometrischen Formen bewegt, während der entsprechende Stil in den alten Kulturländern am Euphrat und Tigris seine Bestandteile „aus der organischen Welt, insbesondere aus der Welt der Pflanzen nimmt, wodurch beide in einem entschiedenen und deutlich erkennbaren Gegensatze stehen“ (Much a. a. O., S. 63). Insbesondere scheint die anmutige Dekoration der Spirale, wie Much gezeigt hat, ebenso wie der Bernsteinschmuck, ein charakteristisches Eigentum der alten Arier gewesen zu sein (a. a. O., S. 65—116). Die urzeitlichen Tongefäße hatten verschiedene Formen, so daß man neben Töpfen auch schon von Krügen, Bechern, Schalen, Schüsseln u. dgl. m. aus Ton reden kann, neben denen gewiß auch Holzgefäße benutzt wurden. Von den Funden abgesehen, beweisen uns schon zahlreiche sprachliche Gleichungen, daß bereits in der Urzeit allerlei verschiedene Gefäßarten vorhanden waren [1].

Unter den Werkzeugen der Urzeit nenne ich vor allem Messer, Hammer, Axt und Beil, Schleifstein, Ahle oder Pfriemen und Nadel. „Im allgemeinen läßt sich, soweit man das bis jetzt vorliegende Material übersehen kann, die Regel aufstellen, daß diejenigen Werkzeuge und Geräte, für die indogermanische Gleichungen bestehen, auch in den Funden der jüngeren Steinzeit nachweisbar oder in dieser Epoche mit Sicherheit vorauszusetzen sind, daß hingegen Werkzeuge wie z. B. die Schere oder Zange, welche erst auf viel späteren Kulturstufen auftreten, auch in ihrer Terminologie über die Einzelsprachen hinausgehender Übereinstimmungen entbehren“ (Schrader, Reallexikon, S. 953).

Die in der Urzeit geübten Handwerke und Künste erforderten manche Werkzeuge, die uns nur zum Teil erhalten sein können, weil sie zum anderen Teile aus Holz waren.

Die Bearbeitung der Felle wurde wohl mit Schabmesser, Pfriem oder Ahle (sanskritisch ârâ = Ahle) geleistet. Zu der

---

[1] Ursprünglich wurden oftmals die Schädel von Feinden als Trinkgefäße benutzt, was auch in historischen Zeiten bekanntlich noch vorkommt. Darauf beruht es wohl, daß sich oft die Bezeichnungen für Kopf, Schädel und Gefäß decken oder sich doch nahe liegen; vgl. Schrader, Reallexikon, S. 277. 278.

wichtigen Kunst des Spinnens bediente man sich der tönernen Spinnwirtel, die vielfach unter den neolithischen Funden erscheinen. Der Begriff des Spinnens geht, wie die Sprache uns zeigt, auf die Begriffe des Drehens und Flechtens zurück [1]. Die nicht minder wichtige Kunst des Webens ist uns durch zwei urarische Sprachwurzeln bezeugt. Es ist deutlich, daß das Weben aus dem älteren Flechten entstanden ist. Man benutzte dazu einen wohl noch ziemlich primitiven Webstuhl aus Holz, der offenbar wegen dieses Materials unter den neolithischen Funden nicht auftritt und nicht auftreten konnte.

Eine wichtige Kunst war auch die des Wagenbaus, die uns für die arische Urzeit aufs beste durch eine ganze Reihe urverwandter Bezeichnungen für Achse, Deichsel, Felge, Joch, Zaum und Zügel, Lünse, Nabe und Rad bezeugt ist (vgl. Schrader a. a. O., S. 929). Da der urarische Wagen ganz aus Holz war, sind uns aus neolithischer Zeit keine Reste erhalten. Erst aus der Bronze- und Eisenzeit liegen Wagenräder und ganze Wagen vor. Gezogen wurde der Wagen in der Urzeit wahrscheinlich teils vom Rinde, teils auch schon vom Pferde. Das Rind war vermutlich das älteste Zugtier. Das leuchtet noch aus manchen Sitten späterer Zeiten hervor. So weist V. Hehn mit Recht darauf hin, daß bei religiösen und politischen Feierlichkeiten der Ochsenwagen als Rest uralter Tradition in einer im übrigen veränderten Zeit auftritt. So ist der Ochsenwagen der merowingischen Könige, der mit Ochsen bespannte Wagen der argivischen Herapriesterin bei Herodot, der von Kühen gezogene Wagen der germanischen Göttin Nerthus bei Tacitus zu beurteilen (Kulturpflanzen und Haustiere, 6. Aufl., S. 38 ff.). Doch wurde aller Wahrscheinlichkeit nach schon in der Urzeit auch das Pferd zum Ziehen des Wagens benutzt [2].

Auch der Bootbau war den Ariern schon in der Urzeit wohlbekannt, wie die Übereinstimmung der Ausdrücke sanskritisch nâus, griechisch ναῦς, lateinisch navis, irisch nói, altnordisch nór u. a. m. deutlich bezeugt. Doch bestanden die Boote der

[1] Vgl. das sprachliche Material bei Schrader, Reallexikon, S. 788.

[2] Vgl. oben S. 237.

Urzeit wohl einfach nur in ausgehöhlten Baumstämmen. Das folgert Schrader schon aus ihrer ältesten Beschaffenheit bei den Einzelvölkern, z. B. Germanen und Slaven. Er vermutet, daß das Wort nâus ursprünglich auch nichts als „ausgehöhlter Baumstamm" bedeutet habe[1].

Der Handel der arischen Urzeit war natürlich nur Tauschhandel. Er wurde wohl hauptsächlich unter den Ariern selbst, aber doch auch schon mit fremden Stämmen und Völkern betrieben. So wanderte der nordische Bernstein schon in neolithischer Zeit über weite Länderstrecken hin, so wanderten Nephrit und Jadeit, zum Schmuck gebrauchte Muscheln, mancherlei Artefakte u. a. m. Thüringen tauschte z. B. Tonwaren und gewisse Steinartefakte gegen Feuersteinwaren von Rügen ein u. dgl. m.[2] Als Wertmesser galt, wie wir schon gesehen haben, das Vieh. Daß eine indirekte Beziehung bis nach Babylon hin vorlag, macht, wie wir auch bereits gesehen, die im Zahlensystem hier und da hervortretende, das dezimale System durchbrechende sexagesimale Zählmethode wahrscheinlich; ebenso vielleicht das Kupfer und die Kupferbeile der Urzeit durch ihre resp. Namen. Das dezimale Zahlensystem der Arier ging schon in der Urzeit jedenfalls bis Tausend, was immerhin auch schon für einen gewissen Grad geistiger Kultur spricht.

Die Zeiteinteilung der Urzeit war eine sehr einfache und primitive. Die Arier teilten das Jahr in zwei Hälften oder Jahreszeiten: Sommer und Winter. Der Frühling, für den sie schon einen eigenen Namen hatten, war ihnen nicht eine besondere Jahreszeit, sondern nur des Sommers Anfang. Man zählte nach Wintern und Sommern. Zeitmesser war ihnen der Mond, was schon sein alter Name, von Wurzel mâ „messen", andeutet[3].

---

[1] Diese Bedeutung scheint noch tatsächlich in norwegischen Dialekten erhalten zu sein, in den Worten nô, nû; vgl. Noreen, Abriß der urgermanischen Lautlehre, S. 168; Schrader, Reallexikon, S. 711.

[2] A. Goetze in seinem Aufsatz über neolithischen Handel, Festschrift für Bastian, S. 339 ff. Schrader a. a. O., S. 328.

[3] Sanskr. mâs, mâsa „Mond" und „Monat"; zendisch mâoṅh, mâoṅha; griechisch μήνη, gotisch mêna, litauisch ménů usw.

Nach dem Umlauf des Mondes wurden „Monate“ unterschieden, deren Namen nichts anderes als „Mond“ bedeutet, die aber in den jährlichen Umlauf der Sonne noch nicht eingegliedert wurden und keine besonderen, schon feststehenden Namen hatten. Jeder Monat zerfiel in zwei Hälften, Neumond und Vollmond; und da der Mond nur Nachts sichtbar ist, wurde nach Nächten, nicht nach Tagen gerechnet. Später kam, von Babylon ausgehend, eine vervollkommnete Zeiteinteilung auch zu den Ariern. „In der indogermanischen Urzeit aber lief die Rechnung nach natürlichen Monaten ohne Verbindung neben und unausgeglichen mit der Zählung nach Wintern und Sommern her[1]“ (Schrader a. a. O., S. 548). Unter „Jahr“ verstanden die alten Arier nach alledem „lediglich ein Witterungsjahr, d. h. die Zusammenfassung von Winter und Sommer“ (Schrader a. a. O., S. 393). Das ist auch für die Religion, resp. den Kult, nicht ohne Bedeutung, wie im Verlaufe der Untersuchung deutlich hervortreten wird.

Die Familienverhältnisse der arischen Urzeit lassen sich jetzt mit voller Klarheit erkennen, dank den zahlreichen auf diesen Gegenstand gerichteten Untersuchungen. Wir finden hier — um es gleich in Kürze zu sagen — den Typus der agnatisch geordneten Großfamilie, unter der Leitung eines mit großer Machtvollkommenheit über die Seinigen versehenen Pater familias dem es auch freisteht, sich mehr als ein Weib zuzugesellen.

Man hat eine Zeitlang, als das Mutterrecht sozusagen Mode war, viel von ursprünglich mutterrechtlichen Verhältnissen auch bei den Ariern geredet, und insbesondere Dargun hat sich

[1] Die natürlichen Monate, die echten Mondmonate sind kürzer als die mit Rücksicht auf den Sonnenlauf späterhin festgesetzten; sie dauern nämlich nur 29 Tage, 12 Stunden, 44 Minuten, 3 Sekunden. So erklärt es sich, daß in ältester Zeit die Schwangerschaft auf 10 Monate angegeben wurde, resp. die Geburt in den 10. Monat fiel. So heißt es z. B. im Rigveda 10, 184, 3 taṃ te garbhaṃ havâmahe daçame mâsi sûtave. „Um diese Frucht bitten wir dich, daß sie geboren werde im zehnten Mond.“ Ein zur Geburt reifes Kind wird im Rigveda daçamâsya, d. h. ein zehnmonatliches genannt. Ebenso tritt nach dem Avesta die Geburt im zehnten Monat ein, und die gleiche Rechnung begegnet uns bei Herodot VI, 69 und bei den Römern in den zwölf Tafeln.

Mühe gegeben, Reste und Spuren derselben bei den arischen Völkern nachzuweisen. Manches schien in der Tat dahin zu deuten, doch einer schärferen Kritik hielten alle diese Dinge nicht stand[1], und man darf es gegenwärtig mit Bestimmtheit aussprechen: Die Arier lebten schon in der Urzeit in streng vaterrechtlich organisierten Verhältnissen. Das beweisen uns vor allem die von B. Delbrück und O. Schrader eingehend und scharfsinnig untersuchten Verwandtschaftsnamen der Arier[2].

Die Namen für Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder und Schwester gehören bekanntlich zu den festesten und sichersten Übereinstimmungen der arischen Sprachen, und schon darin liegt mehr, als man bei oberflächlicher Betrachtung meinen könnte. Jedenfalls war das arische Urvolk weit entfernt von jenen Kulturzuständen, wie man sie insbesondere zur Erklärung des eigentümlichen Mutterrechts oder Matriarchats in weiten Kreisen jetzt für die ursprünglichen angenommen hat: wo nämlich der Geschlechtsverkehr ein ganz freier war und darum, bei völliger Unsicherheit der Vaterschaft, das Kind nur als Kind der Mutter galt. Wichtiger ist hier aber das Folgende. Wir sehen aus den altarischen Verwandtschaftsnamen, daß die Frau bei ihrer Verheiratung aus ihrer Familie ausschied und in diejenige des Mannes eintrat, daß sie zu den Verwandten des Mannes in ein nahes verwandtschaftliches Verhältnis tritt, während dasselbe von dem Manne gegenüber den Verwandten seiner Frau nicht gesagt werden kann. Es ist ein wichtiges und interessantes Faktum, daß sich nur für die Bezeichnung der Verschwägerung der Frau mit den Verwandten des Mannes, nicht aber für die des Mannes mit den Verwandten der Frau übereinstimmende urarische Worte nachweisen lassen. Wir haben ein Wort für Schwiegertochter (snushâ, *νυός*, nurus, Schnur usw.), dagegen keines für Schwiegersohn! Das urarische Wort für Schwiegervater (çvaçura, *ἑκυρός*,

[1] Vgl. darüber B. Delbrück, Das Mutterrecht bei den Indogermanen, Preußische Jahrbücher, Bd. LXXIX, Heft 1, S. 14ff.

[2] Vgl. namentlich B. Delbrück, Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen. Ein Beitrag zur vergleichenden Altertumskunde, Leipzig 1889 (Abhandl. d. königl. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Klasse XI, 5).

socer, Schwäher) ebenso wie das für Schwiegermutter (çvaçrû, ἑκυρά, socrus usw.) bezeichnen beide, wie sich zeigen läßt, ursprünglich nur den Vater und die Mutter des Mannes, nicht auch (wie bei uns) den Vater und die Mutter der Frau. Wir haben ein urarisches Wort für den Bruder des Mannes, den Schwager (sanskr. devar usw.), nicht aber für den Bruder der Frau; ein altarisches Wort für die Schwester des Mannes, die Schwägerin (γάλως, glôs usw.), nicht für die Schwester der Frau! Ebenso haben wir ein altarisches Wort zur Bezeichnung der Frauen von Brüdern des Gatten (sanskr. yâtaras, griech. εἰνάτερες, lat. janitrices usw.), nicht der Frauen von Brüdern der Frau! Also die Bezeichnungen Schwiegervater, Schwiegermutter, Schwager, Schwägerin sind in der Urzeit sozusagen nur für die Frau vorhanden, während sie bei uns längst doppelte Bedeutung haben und gleichsam nach zwei Richtungen orientiert sind, auf den Mann wie auf die Frau. Das alles aber beweist ganz klar einen rein vaterrechtlichen Zustand für die indogermanische Urzeit. Die Frau wird ein Glied der Familie des Mannes, während die Familie der Frau zu dem Manne überhaupt nicht in einem Verhältnis der Verwandtschaft, sondern nur allenfalls in einem solchen der Freundschaft steht.

Ein weiteres wichtiges Resultat der vergleichenden Forschung besteht darin, daß wir für die arische Urzeit den Typus der Großfamilie[1], der Hausgemeinschaft oder joint family als den herrschenden ansetzen dürfen.

Bei mehreren arischen Völkern, so bei den Indern, Griechen und Germanen, finden wir allerdings schon in der ältesten Zeit den Zustand, „daß der Sohn mit seiner Verheiratung aus dem väterlichen Hause austritt, ein eigènes Herdfeuer entzündet und ein neues Heim gründet"[2], — also dasjenige, was E. Grosse die Sonderfamilie nennt. Dennoch erscheint es nicht unwahrscheinlich, daß dies schon eine jüngere Entwicklung ist und daß wir

---

[1] Großfamilie im Gegensatz zur Sonderfamilie, nach der Terminologie von E. Grosse; vgl. Schrader, Reallexikon, S. 218 ff.

[2] Vgl. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, 2. Aufl., S. 568; Reallexikon, S. 118.

für die arische Familie der Urzeit einen anderen Typus als den herrschenden vorauszusetzen haben, der uns vielfach bei arischen Völkern, bis in die Gegenwart hinein, entgegentritt, — nämlich den der vereinigten Familie, der Großfamilie, wie er namentlich in der joint family bei den Hindus, bei den Armeniern, in dem irischen sept und in der slavischen „Hausgemeinschaft" oder Zadruga vorliegt und sich auch bei den Letten noch nachweisen läßt[1]. Bei dieser Einrichtung bleiben die Söhne auch nach der Verheiratung im Hause oder auf dem Besitz des Vaters wohnen und bilden mit ihm eine Haus- und Wirtschaftsgemeinschaft, deren Kopfzahl unter Umständen stark anschwellen kann.

Als charakteristisches Beispiel führe ich die Schilderung der armenischen Hausgemeinschaft an, wie sie Dr. Barchudarian[2] gegeben hat: „Das Haus bildet eine festgeschlossene Gemeinschaft, und zwar wird diese nicht dadurch gelöst, daß die Söhne heiraten und ein eigenes Haus gründen. Vielmehr geht die absolute Herrschaft des Haushalters fort auf die von den Söhnen und Enkeln gegründeten Familien. Alles lebt zusammen nach dem keinen Widerspruch duldenden Willen des Hausherrn. Die Verfügungen desselben sind unwidersprechlich. Was die Söhne erwerben, kommt in die gemeinsame Kasse, aus der die zum Haus gehörigen Frauen ernährt werden. Es gilt noch ganz der Satz, daß die Mädchen keine Mitgift erhalten; sie werden mit Kleidern und Schmuck ausgestattet. Sie treten durch die Verheiratung aus dem Hause aus. Stirbt der Hausherr, so wird der älteste Sohn der Beherrscher des Hauswesens, und so noch ferner in der dritten Generation."

Bei den russischen Bauern ist es noch jetzt eine weit verbreitete Sitte, daß die Söhne, falls sie heiraten, mit ihren Frauen in dem

[1] Über die Letten vgl. A. C. Winter, Lettische Totenklagen, im Globus, Bd. LXXXII, Nr. 23, S. 372, Anm. 29 (18. Dez. 1902): „Der Bauerhof war gemeinsamer Familienbesitz; in ihn führten die erwachsenen Söhne ihre Frauen, die Töchter dagegen wurden nach auswärts verheiratet. Doch gab es Verhältnisse, die das entgegengesetzte Verfahren erforderlich machten."

[2] Bei Leist, Altarisches Jus civile I, 497; Schrader, Reallexikon, S. 219.

Hause des Vaters zusammen wohnen und eine große gemeinsame Hausgenossenschaft bilden, welcher der Alte vorsteht. Turgenjew hat uns dies in sehr reizvoller Weise geschildert in der ersten Erzählung seiner „Memoiren eines Jägers“, — Chor und Kalinitsch. Der alte Chor lebt da mit seinen sieben Söhnen, die alle bis auf einen schon verheiratet sind, zusammen[1]. Diese patriarchalische Einrichtung findet sich in größerem Umfange noch bei den Südslaven in der Institution der Zadruga oder Domaćina, der „Hausgemeinschaft“, an deren Spitze der Domaćin oder Hausverweser, der verständigste Familienvater, steht. Solch eine Hausgemeinschaft besteht oft aus 60—70 Köpfen, — Blutsverwandte zweiten oder dritten Grades, aber selbstverständlich nur in männlicher Linie. Das Vermögen gehört allen gemeinschaftlich. Die Hausgenossenschaft wohnt vereinigt, doch so, daß das eigentliche Haus, „die Feuerstätte“ genannt, allein von dem Hausverweser und seiner Familie bewohnt wird, um welches sich dann in hufeisenförmigem Halbkreis die Wohnungen der übrigen Mitglieder, die nur Schlafkammern sind, herumgruppieren. Die Mahlzeiten werden gemeinsam eingenommen. Die Männer essen zuerst; dann, was übrigbleibt, die Frauen. Diese Einrichtung wird uns lebendig geschildert von F. S. Krauß in seinem Buche „Sitte und Brauch der Südslaven“ (Wien 1885) S. 64 ff.

Die entsprechende Einrichtung der indischen Gesamtfamilie oder joint family, die noch gegenwärtig besteht, schildert J. Jolly in seinem wichtigen Buche „Recht und Sitte“ S. 76 ff. (in G. Bühlers Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde) eingehend, und zwar auf Grund der alten Gesetzbücher, die er ausgiebig verwertet. Die keltische Hausgemeinschaft, die schon in den altirischen Brehongesetzen nachweisbar ist, hat Maine in seinen Lectures on the early history of institutions p. 79 ff. dargestellt. Bei den Letten wird sie von A. C. Winter nachgewiesen (vgl. oben S. 254). Besonders wichtig aber ist noch der Umstand, daß wir Reste dieser Einrichtung auch bei denjenigen arischen

[1] In den russischen Nordgouvernements, wo die fiskalische Maßregel des Gemeindebesitzes nie Geltung erlangt hat, soll der „Herdhof“ (печище) noch bestehen (A. C. Winter, brieflich) — das aber ist die Großfamilie.

Völkern antreffen, die im übrigen schon in Sonderfamilien leben. Dahin gehört die Schilderung der Häuser des Priamos, des Nestor, des Aiolos bei Homer; dahin auch auf römischem Boden die Schilderung des Hauses der Aelier bei Valerius Maximus (IV, 8) und bei Plutarch u. dgl. m. Auch auf germanischem Boden sind zahlreiche Beispiele der Hausgemeinschaft aus späteren Rechtsquellen durch R. Schröder und Brunner nachgewiesen (vgl. Schrader, Reallex., S. 219—220; Sprachvergl. und Urgeschichte S. 569 ff.).

Die Großfamilie erscheint neben der Sonderfamilie durchaus als die ältere Institution, und wenn es auch sehr wohl möglich ist, daß schon in der Urzeit die Sonderfamilie sich hier und da zu entwickeln begann, so werden wir doch wohl mit Sicherheit für jene Zeit die Großfamilie als den herrschenden Typus annehmen dürfen. Gemeinsamer Ahnenkult, gegenseitige Verpflichtung zur Blutrache hielt die Glieder der vereinigten Familien enger zusammen. Das Eigentum war gemeinsam, doch stand dem Pater familias ein unbeschränktes Verfügungsrecht über dasselbe zu.

Der Mann erwarb sich die Frau in der arischen Urzeit in der Regel durch den Kauf, der überall auf der ganzen Erde den älteren und roheren Frauenraub ablöst. Frauenraub pflegt, allmählich absterbend, noch lange neben dem Frauenkauf fortzubestehen, und so war es auch bei den arischen Völkern bis in historische Zeiten hinein. Er fristet endlich noch länger und bis in die Gegenwart eine Art Scheinleben in manchen Hochzeitsbräuchen.

Das Kapitel der altarischen Hochzeitsbräuche ist ein sehr interessantes. Die Vergleichung hat uns gelehrt, daß schon in der Urzeit die Eheschließung als ein wichtiger und feierlicher Akt mit zahlreichen sinnigen und bedeutsamen Bräuchen verbunden war, die zum großen Teil auch bei den benachbarten finnisch-ugrischen Völkern Eingang gefunden haben[1]. Einzelne

[1] Man vergleiche über diesen Gegenstand mein Buch „Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker", Berlin 1888. Ferner:

dieser Bräuche erscheinen hier und da auch bei anderen Völkern der Erde; nirgends aber begegnet uns die ganze Reihe oder auch nur der größere Teil derselben, außer bei den arischen Völkern und den von ihnen beeinflußten Fenno-Ugriern. Man darf sie darum in ihrer Gesamtheit als einen Sonderbesitz dieser Völker bezeichnen.

Im Mittelpunkte des altarischen Hochzeitsfestes steht die feierliche Sitte, daß Braut und Bräutigam gemeinsam das flammende Feuer des Herdes umwandeln. Meist geschieht das dreimal, und so dürfte es auch in der Urzeit gewesen sein. Bei den Indern werden dabei geröstete Körner als Opfer ins Feuer geworfen. Bei den Römern wird der Altar umwandelt und ein Far-Brot im Hause des Brautvaters im Feuer geopfert, daher die Bezeichnung der römischen Eheschließung als confarreatio. Auch diese Opferspende dürfte alt sein, zumal sich Ähnliches bei den Esten erhalten hat. Bei den Litauern und Germanen führt der Bräutigam die Braut dreimal um das Herdfeuer, ohne daß eine solche Spende erwähnt wird. Die symbolische Bedeutung der Sitte ist klar, da das Herdfeuer den Mittelpunkt des Hauses bildet. Die Heiligkeit dieses Feuers machte den Akt zu einem besonders feierlichen und bedeutsamen. — Dazu treten auch verschiedene Zeremonien mit Wasser, Besprengen, Waschen u. dgl., die zu der Gemeinsamkeit des Feuers noch die des Wassers hinzufügen.

Vor dem Feuerumwandeln findet in Indien die Ergreifung der Hand der Braut durch den Bräutigam statt, das sog. pâṇigrahaṇa. Entsprechendes bei den Römern und Germanen deutet darauf hin, daß auch diese Sitte altarisch sein dürfte. Bei den Römern heißt sie dextrarum conjunctio. Die Gewalt, die der

E. Haas, Die Heiratsgebräuche der alten Inder nach den Gṛihyasûtra (in Webers Indischen Studien, Bd. V, S. 267 ff.); M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Âpastambîya-Gṛihyasûtra und einigen anderen verwandten Werken (in den Denkschriften der Wiener Akad. der Wiss. phil.-hist. Klasse XL, 1892); A. Rossbach, Untersuchungen über die römische Ehe, Stuttgart 1853; B. W. Leist, Altarisches Jus gentium, ena 1889; O. Schrader, Reallexikon, S. 353 ff.

Mann über das Mädchen erwirbt, heißt bei den Germanen munt, d. h. eigentlich nur die „Hand“. Daher der Begriff der Mundschaft.

Zu Roß oder zu Wagen, von Rindern gezogen, wurde die Braut in das neue Heim geführt. Das war die Brautfahrt, die Heimführung oder, wie die alten Germanen sagten, der Brautlauf, — neben dem Feuerumwandeln wohl der wichtigste Akt, nach welchem auch die ganze Hochzeit gewöhnlich benannt wird. Im neuen Heim angelangt, wurde die Braut mit Körnern oder sonstigen Früchten beschüttet, eine symbolische Hindeutung auf die Fruchtbarkeit, die ihrem Schoße gewünscht wird. Man setzt ihr einen Knaben auf den Schoß, um wiederum symbolisch anzudeuten, daß sie männliche Nachkommenschaft zur Welt bringen möge. Bei den Indern muß die Braut auf einen Stein treten, um Kraft dadurch zu erlangen, und da sich diese Sitte auch bei den Esten erhalten hat, so möchte ich sie für altarisch ansehen, obwohl sie sonst bei den Ariern nicht nachweisbar ist. Ein sinniger Brauch ist auch das gemeinsame Genießen einer bestimmten Speise, resp. eines bestimmten Trankes von seiten des Brautpaares. Das finden wir bei den Indern, Griechen, Mazedoniern, Albanesen, bei slavischen und germanischen Stämmen. Auch setzt sich das Brautpaar zusammen auf ein Schaffell und nimmt damit gewissermaßen von der neuen Wohnung gemeinsam Besitz.

Manche der altarischen Hochzeitsbräuche deuten vielleicht oder auch mit Sicherheit zurück auf die uralte Sitte des Frauenraubes. Das ist vielleicht der Fall bei der altarischen Sitte der Verhüllung der Braut mit einem Tuch oder einer Decke, die weit verbreitet ist und in den lateinischen Ausdrücken nubere und nuptiae bedeutsam hervortritt. Das Überwerfen eines Tuches mußte die gewaltsame Entführung eines Mädchens erleichtern. — Sicher deutet auf die Zeit des Frauenraubes das Verrammeln des Brauthauses und überhaupt die feindselige Haltung, welche die Verwandten der Braut scheinbar annehmen, wie sich das bei Russen, Polen, Slaven, Litauern, im Ampezzotal und im französischen Jura erhalten hat. Ebendahin deuten wohl die Sitten,

daß die Braut zuerst vor dem Bräutigam versteckt und verleugnet wird; daß der Bräutigam oder der Freiwerber sie aus dem elterlichen Hause hinaus und später über die Schwelle des neuen Hauses hinein tragen muß; daß die Braut später scheinbar zu entfliehen suchen muß u. dgl. m. Auch der Scherz kommt zu seinem Rechte, z. B. in der alten Sitte, daß man dem Bräutigam in allerlei Verkleidungen eine falsche Braut vorführt u. dgl. m.

Alt ist in der arischen Welt auch das Beschreiten des Ehebettes in Zeugengegenwart, wie wir das bei Indern, Römern, Germanen, Preußen und Litauern kennen; doch läßt sich schwer ausmachen, in welcher Form diese Sitte in der Urzeit geübt ward. Dasselbe ist von der Änderung der Haartracht der jungen Frau zu sagen, die bei den Ariern ebenfalls allgemein üblich ist. Das Mädchen trägt überall das Haar frei; nach der Hochzeit wird es unter ein Netz, ein Tuch oder eine Haube gesteckt. Wie indes die Frau der Urzeit ihr Haar trug, das wissen wir nicht.

Daß Tanz und Gesang das Fest verschönten, wird man als wahrscheinlich voraussetzen dürfen. Wir können aber sogar mit ziemlich viel Wahrscheinlichkeit vermuten, daß in den bei dieser Gelegenheit gesungenen oder rezitierten Liedern die Hochzeit der Sonnenjungfrau oder Sonnentochter eine hervortretende Rolle spielte. Diese himmlische Hochzeit galt den alten Ariern, wie wir später ausführlich darlegen werden, als Prototyp der irdischen Hochzeit. Von dieser Hochzeit der Sonnenjungfrau oder Sonnentochter handelt das große Sûryâlied, das bei der indischen Hochzeit rezitiert wird; von ihr singen die Letten bei ihren Hochzeiten in den Sonnenliedern, die Mannhardt bearbeitet hat. Einen ähnlichen Brauch dürfen wir wohl schon für die arische Urzeit voraussetzen, und erhielt also wohl schon damals die irdische Hochzeit durch das Lichtbild jener himmlischen einen höheren, verklärenden Schimmer, eine Weihe von oben.

Als passende Zeit für die Eheschließung gilt bei den Ariern der wachsende und der volle Mond, während der abnehmende

Mond für gefährlich gilt, aus begreiflichen Gründen. So war es wohl auch schon in der Urzeit.

Da der Mann die Frau gekauft hat, so ist sie sein Eigentum, über das er frei verfügen kann. Ehebruch ihrerseits wird mit dem Tode bestraft, während dies Vergehen für den Mann nicht existiert. Der Mann darf zu der ersten Frau auch noch eine zweite oder dritte sich kaufen oder Kebsweiber halten. Dazu hat er das Recht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß bei den alten Ariern die Polygamie zu Recht bestand, die sich bei allen arischen Völkern, außer den Griechen und Römern, noch historisch nachweisen läßt. Doch ist es wahrscheinlich, daß in praxi nur die reichsten Leute von diesem Rechte Gebrauch machten. Auch galt wohl immer eine Frau als die Hauptfrau, die eigentliche Ehefrau, die Herrin (potnî)[1].

Die Macht des Hausherrn war eine sehr große über die Seinigen. Sie spiegelt sich in dem griechischen Ausdruck *δεσπότης* wieder, der Despot, — eigentlich nur die Bezeichnung des Hausherrn! Sie zeigt sich auch darin, daß es dem Manne freistand, seine Kinder zu töten oder auszusetzen, wovon namentlich Mädchen gegenüber noch in historischen Zeiten Gebrauch gemacht wurde. Dieser harte Brauch findet sein Gegenstück und seine Ergänzung in dem ebenfalls sicher altarischen Brauch, die alten Leute, wenn sie lästig wurden, eines gewaltsamen Todes sterben zu lassen[2].

Die Toten wurden in der arischen Urzeit noch nicht verbrannt, sondern begraben, resp. unverbrannt in Grabhügeln und Steingräbern beigesetzt. Die Verbrennung der Leichen ist erst später, in der Bronzezeit, aufgekommen, vielleicht von Babylon aus sich verbreitend[3]. Die verwandtschaftlich verbundenen Glieder der Hausgemeinschaften und Sippen hatten wohl schon in der Urzeit ihre gemeinsamen Gräber und Friedhöfe[4].

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Polygamie".
[2] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Alte Leute".
[3] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Bestattung"
[4] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Friedhof"

Mehrere Hausgemeinschaften, die durch Blutsverwandtschaft zusammengehören und einen gemeinsamen Ahnherrn anerkennen, bilden bei den Südslaven zusammen eine bratstvo oder Bruderschaft, mehrere Brüderschaften zusammen einen Stamm (pleme). Der slavischen bratstvo entspricht bei Homer die φρήτρη, bei den Römern die gens, die sich ebenfalls auf einen gemeinsamen Ahnherrn zurückführt, bei den Germanen die Sippe. Solche Sippen oder Brüderschaften, Vereinigungen einer Anzahl blutsverwandter Großfamilien, werden wir wohl auch für die Urzeit mit Sicherheit voraussetzen dürfen. Mehrere Sippen zusammen aber bildeten einen Stamm oder Clan. Die Bedeutung dieses Familien- und Sippenverbandes, aus dem sich so der Stamm, die umfassendste Gemeinschaft des arischen Urvolkes, aufbaut, trat wohl auch damals schon in der Schlacht zutage, wie wir von den alten Deutschen aus Tacitus' Germania Kap. 7 wissen, „daß Gau neben Gau stand und diese wieder nach Verwandtschafts- und Familienkreisen sich ordneten"; wie es bei den mit Indern und Persern nah verwandten Afghanen noch heutzutage der Fall sein soll und wie auch bei Homer in der Ilias 2, 362 Nestor dem Agamemnon das Heer zu ordnen rät „nach Stämmen und Brüderschaften, damit die Brüderschaft der Brüderschaft beistehe, die Stämme den Stämmen".

An der Spitze des Stammes oder Clans stand wahrscheinlich ein Häuptling, Fürst oder Kleinkönig, der im Kriegsfall wohl als Herzog, d. i. als Heerführer waltete, während er im Frieden vor allem die Volksversammlung leitete und eine gewisse richterliche oder schiedsrichterliche Gewalt hatte. Diese Obersten eines Stammes wurden ohne Zweifel von der Volksversammlung gewählt, wie wir das bei fast allen arischen Völkern in der ältesten Zeit finden und wie es sich bei einigen, z. B. den Südslaven, noch bis in die Gegenwart hinein erhalten hat. Natürlich schließt eine solche Wahl nicht aus, daß gewisse Familien sich besonders zur Geltung bringen und es erreichen, daß die Fürsten vornehmlich aus ihrer Mitte gewählt werden. Eigentliche Erblichkeit der Herrscherwürde ist aber nicht altarisch. Das Volk hat immer die freie Wahl und kann einen untauglichen Herrscher,

wenn es will, auch absetzen. Die Volksversammlung, d. h. wohl die versammelten Familienhäupter, und der frei gewählte Herrscher — das sind die zwei wesentlichen Machtfaktoren des altarischen Stammes[1]. Auch diese Organisation spricht deutlich genug für den freiheitlichen Sinn des altarischen Volkes.

Das Recht der arischen Urzeit war selbstverständlich nur Gewohnheitsrecht. Es stand noch auf ziemlich primitiver Stufe. Die Ahndung der meisten Verbrechen war der Selbsthilfe oder Rache der geschädigten Person, Familie oder Sippe überlassen, und die Blutrache spielte in jener Zeit ohne Zweifel eine gewaltige Rolle. Für besondere Fälle aber gab es auch damals schon ohne Zweifel ein öffentliches Gerichtsverfahren. Das Stammesoberhaupt im Verein mit der Volksversammlung bildete das Gericht. Eid und Gottesurteil machten neben der Zeugenvernehmung die Hauptstücke des Verfahrens aus. Feuer- und Wasserordale und die Probe des geweihten Bissens — letztere speziell bei Diebstahl angewandt — dürfen wir wohl mit Bestimmtheit für die Urzeit ansetzen; vielleicht auch den Zweikampf vor Gericht. Vor das Volksgericht unter Vorsitz des Fürsten kamen wahrscheinlich vor allem die Verbrechen, welche die Gesamtheit des Stammes schädigten, wie Stammesverrat u. dgl. m., im wesentlichen wohl dasjenige, was der Grieche als ἄγος bezeichnet[2]. Tod oder, im Falle der Flucht des Verbrechers, Verbannung war dafür wohl die einzige Strafe. Es mögen auch Streitigkeiten der einzelnen Großfamilien und Sippen untereinander hier zum schiedsrichterlichen Austrag gekommen sein und mag das Stammesoberhaupt auch sonst noch in gewissen Fällen als Schiedsrichter gewaltet haben. Doch herrschte im übrigen noch in weitestem Umfang die Selbsthilfe und Rache der Geschädigten vor. Mord, Raub,

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „König". Das altarische Wort für diese Stammeshäupter und Herzöge ist uns wohl im sanskritischen râjan „der König", im lat. rex, im altgallischen rîx (am Schlusse von Eigennamen), im irischen rí erhalten; aus dem Keltischen kam es auch zu den Germanen und bildet den Schluß unserer Namen Heinrich, Friedrich, Dietrich u. dgl. m.

[2] Vgl. Schrader unter „Verbrechen"; das entsprechende Sanskritwort âgas bedeutet einfach Verbrechen, Unrecht.

Körperverletzung, Notzucht, Ehebruch, Diebstahl u. a. m. wurde auf diesem Wege geahndet. Die verletzte Familie oder Sippe rächte sich auf blutige Weise und in bestimmter Reihenfolge waren alle Glieder derselben im gegebenen Falle zu solcher Rache verpflichtet[1], wenn nicht vorher auf dem Wege des Ausgleichs, durch eine bestimmte Zahlung, das Wergeld, das Verbrechen ausreichend gesühnt war. Daß das Wergeld für einen getöteten freien Arier in der Urzeit wahrscheinlich 100 Kühe betrug, ist schon früher erwähnt worden. Bei Diebstahl und Ehebruch scheint die Tötung des Schuldigen, wenn er auf frischer Tat ertappt wurde, für Recht gegolten und keine Blutrache seitens der Seinigen hervorgerufen zu haben. Das galt für den Diebstahl namentlich dann, wenn er bei Nacht ausgeübt wurde und der Dieb sich womöglich noch zur Wehre setzte. Übereinstimmende Bräuche mehrerer arischer Völker machen es nicht unwahrscheinlich, daß bei Verdacht des Diebstahls dem Geschädigten eine Art Haussuchung erlaubt war. Er durfte nackt oder leicht bekleidet mit einem oder mehreren Zeugen in das Haus des Beschuldigten eindringen, um dort nach dem gestohlenen Gut zu suchen (vgl. Schrader, Reallexikon unter „Diebstahl"). Für „stehlen", „Dieb", „Diebstahl" u. dgl. haben wir zweifellos urverwandte Worte. Der Eigentumsbegriff fehlte also nicht, er war aber nicht eigentlich ein persönlicher. Das Eigentum jeder Großfamilie war ein gemeinsames und stand dem Hausherrn oder Pater familias ein unbeschränktes Verwaltungsrecht über dasselbe zu. Grund und Boden war gemeinsames Eigentum der Sippe oder des Stammes und wurde die Benutzung desselben seitens der einzelnen Familien wohl von der Volksversammlung geregelt. Wenn die Großfamilie so stark anwuchs, daß eine Teilung notwendig wurde, wird auch eine Teilung des gemeinsamen Eigentums eingetreten sein, doch wissen wir nichts Näheres darüber, wie es dabei zuging. Die

[1] Wir finden die Blutrache noch erhalten bei den alten Persern des Avesta, den alten Griechen, Germanen und Slaven; sie lebt noch in der Gegenwart fort bei den Afghanen, Albanesen und einigen slavischen Völkern. Bei Indern und Römern haben sich wenigstens einige Spuren erhalten (s. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, 2. Aufl., S. 580).

wesentlichsten Züge des Familienrechts haben wir schon früher angedeutet: vor allem die große Machtvollkommenheit des Pater familias nicht nur über das Eigentum, sondern auch über das Leben der Seinigen. Leben und Tod der Kinder und der Frauen lag in seiner Hand. Er konnte ihm unbequeme Kinder aussetzen oder töten, die Frau, wenn sie ihm untreu war, umbringen. In Ausnahmefällen, insbesondere bei Fürsten und Vornehmen, kam es wohl auch schon in der arischen Urzeit vor, daß die Frau beim Tode des Mannes freiwillig in den Tod ging oder sich töten lassen mußte, um dann mit ihm begraben zu werden und ihm ins Jenseits zu folgen.

Als die hervorragendsten Spiele der arischen Urzeit dürfen wohl Wettrennen, Waffentanz, mimische Darbietungen und das Würfelspiel gelten. Von den ersteren, die in enger Verbindung mit den kultlichen Festen stehen, werden wir weiter unten, in den späteren Bänden dieses Werkes, ausführlich zu reden haben. Des Würfelspieles haben wir bereits oben gedacht. Es wurde, wie wir gesehen haben, bei den Indern und bei den Germanen schon in der ältesten Zeit mit einer Leidenschaft betrieben, die vielfach verheerend und zerstörend wirkte. Daß aber das Würfelspiel schon ein Spiel der arischen Urzeit war, wird außer durch das Zeugnis der Inder und Germanen noch durch merkwürdige sprachliche Tatsachen sicher gestellt, — vor allem durch die Übereinstimmung von dem sanskritischen Worte aksha „der Würfel“ mit lateinischem alea (aus axlea) „Würfelspiel“. Dazu kommt noch, daß das sanskritische glahate „er würfelt“ offenbar mit dem angelsächsischen plege, englischem play verwandt ist (vgl. Schrader, Reallexikon, S. 785). Sehr merkwürdig ist endlich noch die Übereinstimmung in der Bezeichnung des schlechtesten Wurfes als „der Hund“, bei den Römern als canis, bei den Griechen als κύων, bei den Indern als çvan, wie man aus der Bezeichnung des geübten, glücklichen Spielers als çvaghnin sieht, das heißt eigentlich soviel wie „Hundetöter“ und bezeichnet hier einen, der die schlechten Würfe, die sog. „Hunde“, zu vermeiden, zunichte zu machen weiß. Damit hängt auch wahrscheinlich unsere deutsche Redensart „auf

den Hund kommen" zusammen (vgl. darüber W. Schulze, Kuhns Zeitschrift XXVII, S. 604; Schrader, Reallexikon, S. 785).

Dies flüchtige Bild der urzeitlich-arischen Kultur ließe sich noch durch manche einzelne Züge vervollständigen, doch hat uns die Zeichnung desselben bereits so lange aufgehalten, daß wir uns mit dem bisherigen begnügen müssen. Wer sich über das interessante Forschungsgebiet näher zu orientieren wünscht, findet an Schraders Reallexikon und der reichen dort verzeichneten Literatur kundige Wegweiser.

ALLGEMEINES ÜBER DIE RELIGIÖSEN VORSTELLUNGEN DER ARISCHEN URZEIT.

Es ist nicht meine Absicht, hier schon jetzt, gleichsam im voraus, eine allgemeine Charakteristik der altarischen Religion zu bieten. Da der Gegenstand ein noch wenig erforschter ist, da das ganze Gebiet erst allmählich aufgehellt und gewissermaßen erobert werden muß, dürfte eine solche zusammenfassende Schilderung wohl eher zum Schluß als zu Anfang unserer Untersuchung am Platze sein. Indessen werden einige allgemeine Bemerkungen und Betrachtungen über den Gegenstand sich hier doch nicht umgehen lassen. Teils gibt uns die Veranlassung dazu unsere bisherige Untersuchung — denn im Verlaufe derselben ist einiges hervorgetreten, was zu allgemeinen Schlüssen auf die religiösen Vorstellungen der arischen Urzeit berechtigt; teils bietet uns die Sprache ein Material, das in derselben Richtung zu verwerten ist — vor allem die allgemeinen Bezeichnungen der arischen Völker für den Begriff Gott, Geist, Dämon, und was damit zusammenhängt. Eine kurze Umschau über alle diese Dinge wird der speziellen Untersuchung passenderweise vorausgehen müssen.

Zunächst das Allgemeinste: Daß die Arier schon in der Urzeit ihre besondere Religion besaßen, daß sie nicht etwa in einem religionslosen Zustande lebten, das dürfen wir mit Bestimmtheit a priori voraussetzen, nachdem wir die Religion als ein Universalphänomen der Menschheit kennen gelernt haben, das, soviel wir wissen, keinem einzigen Volke der Erde völlig abgeht, auf welcher

Stufe der Kultur dasselbe sich auch befinden möge. Wenn wir dies gleich zu Anfang als erste Voraussetzung ausdrücklich hervorheben, so mag das manchem unnütz, weil selbstverständlich, erscheinen; in der Tat aber ist von einem so gelehrten und scharfsinnigen Forscher wie Otto Gruppe die totale Religionslosigkeit des arischen Urvolks mit großer Energie behauptet worden. Er stützt sich dabei einerseits auf Sir John Lubbocks Theorie von der völligen Religionslosigkeit einer großen Anzahl von Völkern der Erde; andererseits auf seine eigene Kritik der bisherigen vergleichenden Mythologie, durch welche er die ganze Religion der arischen Urzeit in ein Nichts verflüchtigt und als bloße Täuschung erwiesen zu haben glaubt. Nach Gruppes Meinung beruhte die gesamte vergleichende Mythologie darum auf einer grundfalschen Voraussetzung, weil sie nach etwas suchte, was überhaupt nie vorhanden war, — nämlich nach der Religion der arischen Urzeit. Eben darum hätten ihre Resultate sämtlich hinfällig sein müssen. Indessen unsere Untersuchung hat uns bereits gelehrt, auf wie schwachen Grundlagen Sir John Lubbocks ganze Theorie beruht. Kein Volk der Erde hat sich bei näherer Prüfung als wirklich religionslos erwiesen. Wir müssen daher voraussetzen, daß auch die Arier schon in der Urzeit ihre Religion hatten, — eine Religion, entsprechend der Kulturstufe, auf welcher dieses Volk lebte. Ob und wieweit sich diese Religion durch die vergleichende Forschung der Gegenwart noch feststellen und rekonstruieren läßt, ist eine weitere Frage, auf welche die folgenden Kapitel dieses Buches die Antwort geben sollen. Jedenfalls aber sucht die darauf gerichtete Forschung nicht nach etwas, das nie existiert hat, sondern nach etwas, das ohne allen Zweifel einst vorhanden war. Und es ist a priori nicht gerade wahrscheinlich, daß die Vergleichung, die auf so vielen Kulturgebieten zu schönen Resultaten gelangt ist, nur auf diesem wichtigsten gänzlich resultatlos bleiben möchte. Wir dürfen es wohl auch hier schon aussprechen, daß Gruppes Kritik an manchen und wichtigsten Punkten weit über das Ziel hinaus schießt und einer unbefangenen Prüfung gegenüber nicht Stand hält. Die zahlreichen wirklichen Irrtümer der bisherigen vergleichenden Mytho-

logie sollen uns aber nicht von der Untersuchung überhaupt abschrecken, sondern nur als Warnungstafeln dazu dienen, uns von dem Betreten falscher, in die Irre führender Wege zurückzuhalten. Mit der Verurteilung dieser Forschung in Bausch und Bogen hat Gruppe zweifellos Unrecht gehabt.

Religion ist — wie wir früher gesehen haben — der Glaube an geistige, außer und über der Sphäre des Menschen waltende Wesen oder Mächte, das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen. Von der Religion der arischen Urzeit dürfen wir aber bereits bestimmter behaupten, daß in derselben jene geistigen Wesen oder Mächte, resp. ein Teil derselben, zum mindesten aber eines von ihnen eine klar ausgesprochene Beziehung zu den moralischen Begriffen, Gut und Böse, Recht und Unrecht, hatte; daß der feste Glaube herrschte, eine höhere Macht wache über den Handlungen der Menschen und sorge im gegebenen Falle dafür, daß der Übeltäter die gebührende Strafe erhalte, der Unschuldige aber frei ausgehe. Die Berechtigung zu dieser Behauptung gibt uns die schon früher bemerkte Tatsache, daß für die arische Urzeit eine Anzahl von Gottesgerichten oder Ordalien als sicher nachgewiesen gelten dürfen.

Schon Jakob Grimm, der in den germanischen Ordalien etwas uralt Heidnisches erkannte, das später durch das Christentum geheiligt worden sei, wies auf die übereinstimmenden Bräuche anderer Völker, insbesondere der Urstammverwandten, hin (Deutsche Rechtsaltertümer, S. 909 ff., 933 ff.). Pictet zögerte nicht, in seinen Origines Indo-Européennes 1863 die Ordalien der indogermanischen Urzeit zuzuschreiben, und in diesem Falle hatte er recht. In ähnlicher Weise äußerte sich F. Pfalz in seinem Programm „Die germanischen Ordalien" (Leipzig 1865). Dieselbe Anschauung finden wir ferner wiederholt, namentlich von Kennern der indischen und persischen Welt, ausgesprochen; so von J. Jolly, dem besten Kenner des indischen Rechts, und Wilhelm Geiger; desgleichen von hervorragenden Vertretern der vergleichenden Rechtskunde wie F. Bernhöft, Kohler u. a. In gründlicher Weise wurde die Frage zuerst behandelt von Adolf Kaegi in

seinem Aufsatz über „Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils“ [1]. Kaegi zeigt uns in eingehender Darlegung, daß die wichtigsten und ursprünglichsten Formen des germanischen Gottesurteils, insbesondere die Feuer- und die Wasserprobe, sich in einer ganzen Reihe der alten indischen Gesetzbücher unzweifelhaft deutlich vorfinden. Der im fränkischen und angelsächsischen Recht geltenden Probe durch Tragen eines glühenden Eisens stellen sich ganz nah entsprechende Proben in den Gesetzbüchern des Yâjñavalkya, Vishṇu und Nârada an die Seite. Auch das Schreiten durchs Feuer kommt bei Germanen und Indern vor. Desgleichen finden wir die im angelsächsischen Recht und im Schwabenspiegel vorliegende Probe mit dem heißen Wasser — eigentlich auch eine Feuerprobe — in den indischen Gesetzbüchern des Nârada und Pitâmaha. Die kalte Wasserprobe, bei welcher das Untersinken als Zeichen der Unschuld gilt, erscheint in allen die Ordalien überhaupt berührenden indischen Gesetzbüchern. Auch für die germanische Probe des geweihten Bissens findet sich Entsprechendes in Indien (vgl. Kaegi a. a. O., S. 55 und oben S. 152 ff.). Über die indischen Gottesurteile kann man sich jetzt noch näher orientieren durch J. Jollys „Recht und Sitte“ in G. Bühlers Grundriß der indo-arischen Philologie. Aber nicht nur in Indien, auch bei vielen anderen arischen Völkern finden wir entsprechende Bräuche. So deuten bei den Ost-Iraniern, einem Teil der alten Perser, mehrere Stellen des Avesta auf Gottesurteile mit Feuer und heißem Wasser hin, wie schon Geiger und Geldner bemerkt haben. Im persischen Schahnahme liegt im Falle des Prinzen Siyawusch, wie wir schon gesehen haben, ein berühmtes Zeugnis für die Probe des Feuerdurchschreitens vor. Bei den ebenfalls iranischen Osseten im Kaukasus finden wir die Ordale mit glühendem Eisen und heißem Wasser. Für Gottesurteile bei den Griechen, speziell das Anfassen heißen Metalls und das Durchschreiten des Feuers, haben wir das Zeugnis des Sophokles in der Antigone v. 263 ff. Die angeschuldigten Wächter erbieten sich zu diesen Proben und zu

[1] Separatabdruck aus der Festschrift zur Begrüßung der XXXIX. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Zürich, September 1887.

feierlichen Eiden bei den Göttern, um ihre Unschuld zu beweisen [1]. Für die Slaven hat schon Ewers (Das älteste Recht der Russen 1820, S. 317. 338) Feuer- und Wasserordale nachgewiesen. In Ergänzung dessen haben später andere Forscher die Ordalien mit dem heißen Eisen, dem heißen und kalten Wasser und der Pflugschar bei verschiedenen slavischen und litauischen Völkerschaften festgestellt. Auch bei den Kelten, speziell in Wales, sind Gottesurteile mit Feuer und Wasser bezeugt. Bei den Römern fehlen diese, es findet sich bei ihnen aber doch auch noch wenigstens die Spur eines Ordals erhalten, nämlich die Probe des geweihten Bissens, bei Diebstahl angewandt (Horaz, Epist. 1, 1, 10). Und gerade dies ist interessant, da wir dieselbe Probe auch bei Indern und Germanen bei demselben Verbrechen in Gebrauch finden, so daß wir annehmen dürfen, schon die Arier der Urzeit haben dieselbe Praxis geübt, während die Feuer- und Wasserproben wohl für schwerere Verbrechen vorbehalten blieben.

Alles in allem werden wir nicht daran zweifeln können, daß schon in der arischen Urzeit Gottesurteile mit Feuer und Wasser und dem geweihten Bissen gebräuchlich waren, und diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, als uns die vergleichende Ethnologie gezeigt hat, daß die Ordalien bei Völkern auf ähnlicher, primitiver Kulturstufe fast über die ganze Erde hin verbreitet sind. Damit aber ist, wie ich glaube, ein kräftiges moralisches Moment für die Religion der arischen Urzeit mit voller Sicherheit erwiesen. Der allem Volk einleuchtende, einfache Sinn der Ordalien besteht doch eben darin, daß man mit absoluter Sicherheit voraussetzt, eine höhere Macht, ein höheres, göttliches Wesen werde unmittelbar in dem glühenden Gegenstand, in Feuer, Wasser u. dgl. m. sich wirksam erweisen und durch so oder so gewandte Lenkung der Naturkraft den Schuldigen erkennen lassen. Es setzt eine

---

[1] Sie sagen:

ἦμεν δ' ἕτοιμοι καὶ μύδρους αἴρειν χεροῖν
καὶ πῦρ διέρπειν καὶ θεοὺς ὁρκωμοτεῖν,
τὸ μήτε δρᾶσαι μήτε τῳ ξυνειδέναι
τὸ πρᾶγμα βουλεύσαντι μηδ' εἰργασμένῳ.

Weitere Nachweise s. bei Becker, Charikles, 3. Aufl., 1877, S. 279 ff.

solche Institution auch in ihren rohesten Formen demnach nicht nur den Glauben an ein mächtiges übermenschliches Wesen voraus, sondern auch schon die weitere Vorstellung, daß dieses Wesen über gute und böse Handlungen wache, durch direktes Eingreifen den Schuldigen der Bestrafung überweise, den Unschuldigen rette, also eine entschieden moralisch gerichtete Macht sei und sich als solche tatkräftig bezeuge; — resp. den Glauben an eine moralische Weltordnung, dessen religiöse Bedeutung geradezu fundamental genannt werden muß.

In eine andere Richtung des Religiösen deutet eine andere Beobachtung, welche wir bei Besprechung der Hochzeitsbräuche gemacht haben. Bei den Indern werden bei der Hochzeit geröstete Körner als Opfer ins Feuer geworfen. Bei den Römern wird im Hause des Brautvaters ein Far-Brot im Feuer geopfert; und dieser Akt war so wichtig, daß danach die römische Eheschließung als confarreatio bezeichnet wurde. Die anderen arischen Völker zeigen diese Sitte allerdings nicht, da sich aber bei den von den Ariern auf dem Gebiete der Hochzeitsbräuche so stark beeinflußten Esten Reste einer ähnlichen Sitte, des Werfens von Opfergaben in das Feuer, erhalten haben, so darf man wohl vermuten, daß dieselben einst in weiterem Umfang bei den arischen Völkern lebten, ja daß dieselben vielleicht der Urzeit angehörten. Ist das richtig, dann wäre damit für die arische Urzeit die Darbringung eines Opfers erwiesen, welches aller Wahrscheinlichkeit nach in das Herdfeuer geworfen wurde und diesem als einer verehrungswürdigen Macht galt. Daß wir damit auf einer richtigen Spur sind und daß die arische Urzeit auch sonst noch verschiedene Opferdarbringungen kannte, wird der spätere Verlauf unserer Untersuchung lehren. Solche Opfer wurden aber noch nicht in Tempeln dargebracht, da diese der arischen Urzeit jedenfalls unbekannt waren; wohl auch noch nicht von eigentlich berufsmäßigen Priestern, deren Existenz für jene Zeit zum mindesten sehr zweifelhaft ist. Diese Fragen sollen später (weiter unten) bei Besprechung des Kultus der arischen Urzeit erörtert werden, ebenso wie auch die Beziehungen des Kultus zum Zauberwesen und Zauberpriestertum.

Von allgemein religiöser Bedeutung ist eine Anzahl von Worten, deren Vergleichung uns in die Urzeit zurückführt.

Im Avesta begegnet uns häufig das Adjektiv çpeñta „heilig", als selbständiges Wort sowie auch in einer Reihe von Zusammensetzungen. Es bezeichnet gerade die Heiligkeit der Götter. Amesha çpeñta „die unsterblichen Heiligen" wird jene Schar der sieben obersten Götter in der zarathustrischen Religion genannt, an deren Spitze Ahuramazdâ (Ormazd, Ormuzd) steht; çpeñta ârmaiti „die heilige Frömmigkeit" gehört zu ihnen. Ahuramazdâ selbst heißt çpeñta mainyu „der heilige Geist"; was ihm gehört oder von ihm geschaffen ist, heißt çpeñtômainyava „dem heiligen Geist gehörig, von ihm geschaffen"; çpeñtôdâta „von dem Heiligen geschaffen" heißt von Ahuramazdâ geschaffen, der hier also einfach als der Heilige, çpeñta, bezeichnet wird; çpeñtôfraçna „die heilige Unterhaltung" ist die zwischen Ahuramazdâ und Zarathustra gepflogene.

Man sieht deutlich, daß dieser Ausdruck von den Gläubigen der Zarathustra-Religion zur Bezeichnung der höchsten göttlichen Heiligkeit gebraucht wird. Nun finden wir ganz genau entsprechend im Litauischen das Wort szweñtas, welches ebenfalls „heilig" bedeutet. Im Altpreußischen lautet es svints „heilig", lettisch swehti. Im Altslavischen begegnet uns das lautlich und begrifflich damit sich deckende svjetŭ, das russische святой (swjatoi). Auch diese Ausdrücke bezeichnen die höchste göttliche Heiligkeit und stimmen also lautlich wie inhaltlich ganz genau mit dem altbaktrischen Worte des Avesta überein [1]. Die germanischen Sprachen bieten ein wahrscheinlich ebenfalls verwandtes Wort, das gotische hunsl „das Opfer", angelsächsisch hûsel, altnordisch hûsl „Opfer". Diese Zusammenstellung, die dem Laien nicht sogleich einleuchtet, ist dennoch lautgesetzlich

[1] Ob auch das vedische Wort çvâtra in der Bedeutung „Opfer" dazu gehört, mag dahingestellt bleiben. Fick, der als Grundform çvantra annimmt, hat es verglichen in seinem Buch: Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas (Göttingen 1873), S. 55. 57. Indessen steht die angenommene Bedeutung nicht sicher genug, um darauf gebaute Schlüsse zu gestatten.

begründet. Sie ist von Fick gefunden und wird auch von so vorsichtigen und kritischen Sprachforschern wie Brugman und Schrader aufrecht gehalten. Es ist hier ein neues Suffix (sla) zu dem alten Stamm hinzugetreten. Wie nahe der Begriff des „Opfers“ als des den Göttern Geweihten, Geheiligten dem Begriff „heilig“ liegt, wie leicht diese beiden sich vermitteln lassen, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Am frappantesten aber ist lautlich und begrifflich die Übereinstimmung von çpeñta mit dem litauischen und slavischen Adjektiv. Aus der Zusammengehörigkeit der angeführten Worte sind wir berechtigt den Schluß zu ziehen, daß die Arier bereits in der Urzeit heilige Dinge, heilige Wesen, etwas göttlich Heiliges gekannt und verehrt haben.

Es hat wenig Überzeugendes, wenn Gruppe (a. a. O., S. 128) meint, es würde gefährlich sein, auf diese Übereinstimmung viel zu bauen, weil die Grundbedeutung des Wortes einfach „weiß“ gewesen zu sein scheint. Er will damit wohl andeuten, daß aus dem Begriff „weiß“ dann ebenso im Altbaktrischen wie im Slavischen und Litauischen, selbständig und unabhängig voneinander, der Begriff „heilig“ sich hätte entwickeln können. Aber der Einwand ist schwach und hinfällig; çpeñta, ebenso wie szweñtas und свлтой heißen niemals „weiß“ [1]; sie erscheinen von Anfang an, in den ältest erreichbaren Denkmälern, in dem unzweideutig voll und klar ausgeprägten Begriff „heilig“, gerade in Anwendung auf die Götter, auch die höchsten und obersten, und zwar, wie es scheint, diese in erster Linie. Welchen Grund kann es für uns geben, dieses völlig unzweideutige Zeugnis der Übereinstimmung zu bemängeln? Ich kenne keinen, ausgenommen eine vorgefaßte Meinung, ein Dogma, das die Tatsachen vergewaltigt.

Noch ein weiteres Zeugnis verwandter Art, wenn auch vielleicht nicht ganz von dem gleichen Gewicht, läßt sich hier anführen. Wir begegnen im Sanskrit, und schon im Veda, sehr häufig der Wurzel yaj (yajati, yajate), welche „verehren“, speziell

[1] Die russischen Worte свѣтъ Licht und свѣтлый hell erweisen sich durch den Vokal ѣ als ganz unverwandt mit святой heilig.

„einen Gott verehren" bedeutet, ihm huldigen, auch mit Gebet und Darbringung, daher auch „weihen" und „opfern". Von dieser Wurzel abgeleitet ist das Wort yajata „verehrungswürdig, heilig", ein Beiwort der Götter, das schließlich auch geradezu „göttlich" bedeutet; ebenso das viel gebrauchte yajña „Opfer, Götteropfer" und noch zahlreiche andere Ableitungen, denen immer der Begriff der Götterverehrung, der in heiliger Scheu und Demut vor den Göttern sich beugenden Empfindung, zugrunde liegt, also ein spezifisch religiöser Begriff. Dieser Wurzel genau entsprechend begegnet uns im Avesta die Wurzel yaz verehren, opfern, preisen, mit Bezug auf die Götter. Das abgeleitete yazata „verehrungswürdig" stimmt ganz zum indischen yajata und ist ebenfalls Epitheton der Götter. Unter den europäischen Sprachen bietet das Griechische Entsprechendes in dem Verbum ἅζομαι (hazomai) von der Wurzel ἁγ (hag) scheuen, fürchten, speziell von der frommen, ehrfurchtsvollen Scheu, wie man sie vor den Göttern und allenfalls auch vor den Eltern empfindet; ferner das von derselben Wurzel stammende Adjektiv ἅγιος (hagios) heilig, geweiht, mit dem Genitiv der Gottheit, welcher etwas heilig ist, und das Substantiv ἅγος (hagos) Verehrung, fromme Scheu. Wir dürfen wohl für die all diesen Bildungen zugrunde liegende Wurzel yag schon in der Ursprache die Bedeutung der heiligen, frommen Scheu und Verehrung, speziell mit Beziehung auf die Götter vermuten. Auf europäischer Seite steht hier allerdings als einzige Zeugin die griechische Sprache da; die anderen europäischen Sprachen scheinen die Wurzel verloren zu haben.

Wichtiger aber als alles, was wir aus diesem Gebiete noch anführen könnten, ist ein anderes sprachliches Zeugnis, welches laut und vernehmlich von dem Gottglauben der arischen Urzeit redet. Es ist dies die unanfechtbare Übereinstimmung des altindischen Wortes deva „der Gott" (avestisch daêva), mit dem gleichbedeutenden lateinischen deus, dem litauischen diẽwas, dem lettischen deews, dem altpreußischen deiwas, deiws, dem altirischen dia, gallisch deivos, kymrisch dyw oder duw, dem altnordischen tîvar plur. „die Götter" — sämtlich von der Wurzel div „glänzen, leuchten" abgeleitet, welche als Substantivum gebraucht „Himmel,

Lichthimmel" bedeutet, — sämtlich auf die gleiche Grundform, das urarische deivos zurückgehend und sämtlich Träger der gleichen Bedeutung „Gott".

Diese in Form und Inhalt völlig gesicherte sprachliche Gleichung liegt so klar am Tage, daß sie schon den ersten Begründern der vergleichenden Sprachwissenschaft alsbald in die Augen fallen mußte. Wir finden sie bei Bopp, Pott, Grimm, Benfey und allen den Schöpfern der indogermanischen Etymologie. Sie steht unumstößlich fest. Und dabei muß eines besonders betont werden. Es handelt sich nicht etwa bloß darum, daß wir in all den genannten Wörtern die gleiche Wurzel div „glänzen, leuchten" wieder erkennen müssen, sondern um ein bereits in der Urzeit ganz fest geprägtes Wort, ein Substantivum mit der klar ausgesprochenen Bedeutung „Gott", gebildet von der Wurzel div in der starken Form deiv, in Verbindung mit dem Suffix o, welches im Indischen und Persischen als a erscheint. Die Existenz dieses fest geprägten Wortes mit ebenso fest geprägter Bedeutung schon in der Ursprache wird durch die Übereinstimmung des Sanskrit mit dem Lateinischen, Litauisch-Preußischen, Keltischen und Skandinavischen über allen Zweifel hinaus gehoben. Seit der ältesten Zeit, wo die genannten Völker auf den Schauplatz der Geschichte treten, bezeichnen sie ihre Götter mit diesem Namen und heute noch rufen im fernen Orient die Inder ihre Devas an und beten zu ihnen wie zur Zeit des Rigveda, während in unzähligen Kirchen des Okzidents auch heute noch Gott unter dem Namen Deus verehrt wird. Diese übereinstimmende arische Gottesbezeichnung leuchtet uns aus jener uralten Zeit als ein helles Licht entgegen und wäre für sich allein hinreichend, um das ganze Gruppesche Hirngespinst eines religionslosen Zustandes der arischen Urzeit zu widerlegen.

Nur ein Fanatiker der Negation wie Gruppe konnte sein Urteil verschließen gegen die überzeugende Kraft dieses Wortes. Hören wir indessen, was dieser Kritiker gegen die Beweiskraft dieser Zusammenstellung vorbringt, von welcher er a. a. O., S. 120 urteilt, „daß auch sie eine positive Entscheidung nicht herbeiführt". Er sagt darüber: „Die Wurzel div scheint schon in prähistorischer

Zeit die Begriffe Licht, Himmel und Herrlichkeit vereinigt zu haben. Worte von diesem Umfang der Bedeutung waren natürlich prädestiniert zum Ausdruck des Begriffs der Göttlichkeit, als dieser Begriff gefunden war, namentlich seitdem sich in demselben ein so erhebliches Quantum von naturreligiösen Vorstellungen gemischt hatte: wie oft erscheinen die Götter in den verschiedensten Sprachen unter dem einen Namen der Himmlischen! Im Chinesischen z. B. bedeutet Tien Himmel, Tag und Gott, im Finnischen Jum, Jumala eigentlich Himmel, dann Gott, und das mongolische Tengri, welches vielleicht mit Tien zusammenhängt, vereinigt die Bedeutungen Himmel, Himmelsgott, Gott, Dämon. Zu diesem naheliegenden Bedeutungsübergang kam möglicherweise bei den nordeuropäischen Völkern der ungefähre Anklang des lateinischen Wortes, der die Wahl gerade dieses Wortes begünstigen mußte; bei dem lateinischen deus waltete vielleicht eine ähnliche Beziehung zu dem gar nicht verwandten *θεός*. Diese Entwicklung kann freilich ihrer Natur nach nicht nachgewiesen werden, aber es spricht dafür, daß wir das griechische *δῖος* und vielleicht auch das vedische devas allmählich in seine spätere Bedeutung hineinwachsen sehen" (a. a. O., S. 120. 121).

Gegen den ersten und wichtigeren Teil dieser Argumentation ist nachdrücklich hervorzuheben, was wir schon angedeutet haben, daß es sich hier nicht etwa bloß um die Wurzel div handelt, welche die Begriffe „Licht, Himmel und Herrlichkeit" schon in der Urzeit vereinigt hätte, sondern vielmehr um das fest geprägte Wort, mit der Grundform deivo (deva), welches durchaus seit ältester Zeit schon die Bedeutung „Gott" hat. Gruppe drückt sich hier überhaupt unklarer aus, als man dies sonst bei ihm gewohnt ist. Man ersieht nicht deutlich, wie er sich den Prozeß denkt, da er bei seiner Argumentation Wurzel und Wort gar nicht scharf scheidet. Nimmt er an, daß aus der „Licht, Himmel und Herrlichkeit" bezeichnenden Wurzel div erst nach der Trennung der arischen Völker die Worte deva usw. gebildet wurden und die Bedeutung „Gott" erhielten? oder war nach seiner Meinung das Wort deivo (deva) schon in der Ursprache geprägt, bedeutete aber damals bloß etwa Licht, Himmel und Herrlichkeit

(oder himmlisch) und erhielt später die Bedeutung Gott, „als dieser Begriff gefunden war“?

Das erstere ist ganz unwahrscheinlich. Die völlige Übereinstimmung in der Bildung des Wortes aus der gesteigerten Wurzelform (deiv) mit demselben Suffix o (a) nebst übereinstimmender Entwicklung derselben Bedeutung in so vielen verschiedenen Sprachen wäre ein zu wunderbares Spiel des Zufalls, als daß wir daran glauben könnten. Eher wäre schon das zweite denkbar, daß das Wort deivo schon in der Ursprache vorhanden war, damals aber nur die von Gruppe angegebene Bedeutung „Himmel, Licht, Herrlichkeit“ hatte. Indessen können wir auch dieser Annahme keine Wahrscheinlichkeit zuschreiben. Wir müßten in diesem Falle doch an den Sprößlingen der Grundform deivo, also sanskritischem deva, lateinischem deus usw., etwas von der ursprünglichen Bedeutung „Himmel, Licht, Herrlichkeit“ wahrnehmen; man müßte diese Bedeutung durch irgendwelche Anhaltspunkte als die ursprüngliche wahrscheinlich machen können. Das ist aber ganz und gar nicht der Fall; deivo, deva usw., als Adjektiv ursprünglich leuchtend, strahlend, himmlisch bedeutend und in der letzteren Bedeutung auch im Veda belegt, heißt als Substantivum — und nur als solches erscheint es in den meisten Sprachen, die das Wort überhaupt kennen — immer „Gott“, niemals „Himmel, Licht oder Herrlichkeit“, soweit uns die betreffenden Sprachen bekannt sind. Die Bedeutung „Himmel“ und „Tag“ kennen wir allerdings bei anderen Ableitungen derselben Wurzel, sowie einigen der nächstverwandten Wurzel di. Das sanskritische dyâus, welches dem griechischen *Ζεύς* und dem ersten Teile von Jupiter entspricht, heißt „Himmel“ und „Tag“. Daher kann man auch z. B. im Lateinischen noch sagen sub Jove für „unter freiem Himmel“. An Stelle dessen aber könnte man nie und nimmer sub deo gebrauchen; deivo, deva, deus usw. heißt eben niemals, auch in der ältesten Sprache nicht „Himmel“. Wohl aber hat allerdings im Rigveda an einer Reihe von Stellen das Wort deva die adjektivische Bedeutung „himmlisch, göttlich, herrlich“, und ein hartnäckiger Zweifler wie Gruppe könnte die Ansicht verteidigen, daß das Wort deivo in der Ursprache nur die adjek-

tivische Bedeutung „leuchtend, himmlisch“ hatte und daß aus ihr in allen den verschiedenen Sprachen selbständig der Begriff „Gott“ sich entwickelte. Indessen für wahrscheinlich wird diese Annahme auch nicht gelten können. Wenn das Wort in allen arischen Sprachen, mit Ausnahme des Sanskrit, nur als Substantivum vorkommt, und zwar mit der ganz übereinstimmenden, unverrückbar feststehenden Bedeutung „Gott“; wenn auch im Sanskrit diese Bedeutung schon in den ältesten Denkmälern ebenso feststeht und durchaus die vorwaltende ist, während die adjektivische Bedeutung „himmlisch“ sich doch nur an einer beschränkten Zahl von Stellen nachweisen läßt, so werden wir diese letztere als eine der zahlreichen, im Sanskrit erhaltenen und diese Sprache uns so wertvoll machenden Altertümlichkeiten betrachten, werden im übrigen aber doch bei dem übereinstimmenden Zeugnis aller in Betracht kommenden Sprachen nicht daran zweifeln können, daß das Wort deivo schon in der Ursprache Substantivum war und daß es die Bedeutung „Gott“ hatte.

Sehr viel schwächer noch, ja ganz auffallend schwach und haltlos ist aber der zweite Teil der Gruppeschen Argumentation, die er allerdings auch mit einem „möglicherweise“ einleitet. Der Gedanke, daß die nordeuropäischen Völker, resp. Litauer, Altpreußen, Skandinavier und Kelten, durch das lateinische Wort deus zur Wahl eines verwandten, ähnlich klingenden Ausdrucks für die Gottesvorstellung bewogen wurden, steht völlig in der Luft und entbehrt aller Wahrscheinlichkeit. Wer hat uns denn gezeigt, daß diese Völker den Gottesbegriff durch die Römer erhalten haben? Noch fabelhafter aber ist die weitere Annahme, daß vorher die Römer zur Wahl ihres Wortes deus für den Gottesbegriff durch das nach Gruppes eigenem Urteil ganz unverwandte griechische Wort θεός bestimmt worden wären. Wenn Gruppe uns diese fast ungeheuerlichen Voraussetzungen durch die Bemerkung wahrscheinlicher machen will, daß wir griechisches δῖος und vielleicht auch vedisches deva allmählich in seine spätere Bedeutung hineinwachsen sehen, so ist — ganz abgesehen von dem Werte, den diese Behauptungen, wenn sie richtig wären, hätten — zu erwidern, daß δῖος ein ganz anderes Wort ist als

dasjenige, welches uns hier beschäftigt, wenn auch wurzelhaft verwandt; und daß die Behauptung betreffs des vedischen Wortes deva jedenfalls ganz unrichtig ist. Vedisches deva hat schon bei seinem ersten und ältesten Auftreten an zahllosen Stellen einfach die Bedeutung „Gott". Von einem „Hineinwachsen" des Wortes in diese Bedeutung auf indischem Boden kann gar nicht die Rede sein, vielmehr hatte dasselbe die Bedeutung „Gott" nicht nur bereits vorher in der indopersischen Einheitsperiode, sondern ohne Zweifel auch schon in der arischen Urzeit. Die alte Zusammenstellung und der schon frühzeitig aus derselben gezogene Schluß hat auch der scharfen, zersetzenden, feindseligen Kritik Gruppes siegreich standgehalten. Wir haben nicht den geringsten Grund, daran zu zweifeln, dürfen es vielmehr als eine Tatsache hinstellen, daß schon das arische Urvolk an Götter glaubte und dieselben mit dem Namen deivo bezeichnete.

Die Wurzel div, von welcher deivo, deva, deus usw. abgeleitet sind, bedeutet „leuchten, glänzen, strahlen", und zwar mit besonderer Beziehung auf das Himmelslicht, die Sonne, den Tag, — nicht etwa das Feuer, bei welchem andere Wurzeln in Anwendung kommen. Als Substantivum bedeutet div, dyu „Himmel" und „Tag". Die ursprüngliche Bedeutung von deivo, deva, deus usw. muß demnach „leuchtend, glänzend, strahlend" gewesen sein, und zwar leuchtend wie der Himmel, die Sonne, der Tag, oder auch geradezu himmlisch.

Wir können daraus mit Sicherheit entnehmen, daß das arische Urvolk an die Existenz lichter, strahlender, himmlischer Götter glaubte.

In seinem Aufsatz „Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung" [1] äußerte Adalbert Kuhn vor über vierzig Jahren, der Kampf zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis bilde die Hauptgrundlage der Religionen und Mythen der meisten indogermanischen Völker. Bei keinem derselben sei derselbe so scharf ausgebildet, wie bei den alten Baktrern. „Wie bei diesen so

---

[1] Abhandl. d. Königl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin 1873 (Berlin 1874), S. 126.

ist auch bei allen übrigen die Überlieferung vom endlichen Siege des Lichts durchgedrungen, durch welchen die Mächte desselben zur Herrschaft gelangen, während die der Finsternis zeitweis oder dauernd gefesselt oder besiegt werden. Daß dieser endliche Sieg des Lichts schon bei allen Indogermanen zur Zeit, als sie noch ein Volk waren, zur allgemeinen Überzeugung geworden sein müsse, davon liegt uns bekanntlich ein Zeugnis in ihrer Bezeichnung der Götter durch ein Wort vor, welches der Wurzel div leuchten entstammt und somit ein Beweis ist, daß sie die Macht dieser leuchtenden als Beherrscher und Lenker ihres Lebens anerkannten und verehrten."

Jedenfalls (wenn auch Kuhn in einigem hier zu weit gegangen sein mag) werden wir nicht daran zweifeln können, daß die Indogermanen der Urzeit sich die herrschenden Götter als lichte, glänzende, himmlische Wesen dachten, leuchtend wie der Himmel und der Tag. Wir können uns gut vorstellen, daß mit einem Namen wie deivo Erscheinungen wie der lichte Himmel, die Sonne, die Morgenröte, der Mond, die Sterne u. dgl. m. bezeichnet wurden; allenfalls auch noch Feuer und Blitz, obwohl der uns bekannte Gebrauch der Wurzel div diesen Phänomenen ferner liegt. Dagegen läßt es sich kaum denken, daß meteorische Erscheinungen wie Winde, Stürme, Wolken u. dgl. m., oder Bäume, Steine, Flüsse u. dgl. diese Bezeichnung in erster Linie erhalten hätten. Ebenso erschiene es wenigstens nicht unmittelbar motiviert, dieselbe den Seelen und Geistern der Verstorbenen zuzuteilen, wenngleich eine entwickeltere Vorstellung sich diese sehr wohl als lichte, himmlisch leuchtende Wesen denken kann und auch wirklich denkt. Zunächst aber dürfte es nach der Grundbedeutung dieser wichtigsten und verbreitetsten arischen Gottesbezeichnung doch wohl wahrscheinlich sein, daß die arische Gottesvorstellung in erster Linie den lichten Himmel und seine Glanzerscheinungen, Gestirne, Morgenröte usw. im Auge hatte. Von diesen aus kann — nach dem Grundsatz „a potiori fit denominatio" — diese Bezeichnung dann auch sehr wohl auf mächtige Geistwesen anderer Gebiete, auf Wind-, Wolken- und Gewitterdämonen, Vegetationsgeister und Seelen der Verstorbenen übertragen sein. Der

Ausgangspunkt für dieselbe ist aber wohl gewiß nicht gerade hier zu suchen, sondern vielmehr im Himmel und seinen Lichterscheinungen. Und es liegt auf der Hand, daß diese aus einer Grundtatsache der religiösen Terminologie der Arier sich ergebende Schlußfolgerung im wesentlichen zusammenstimmt mit der neuerdings immer mehr zur Geltung gelangenden Anschauung, daß die Mythologie von Hause aus in der Hauptsache Astralmythologie gewesen sei, d. h. also daß der Himmel mit seinen Lichterscheinungen den wesentlichen Inhalt des altmythischen Denkens bildete.

Das altarische Wort deivo „Gott" hat eine große und weitverzweigte Geschichte, die von der Urzeit bis in die Gegenwart reicht. Wir können dieselbe hier noch nicht entwickeln, ein merkwürdiger Zug in derselben muß aber doch jetzt schon hervorgehoben werden.

Während die Sprößlinge der alten Grundform deivo in allen arischen Sprachen sonst übereinstimmend die Bedeutung „Gott" haben, zeigt das entsprechende Wort daêva bei den Ostiraniern, dem im alten Baktrien lebenden Avestavolke, dem Volke des Zarathustra, einen geradezu entgegengesetzten Inhalt. Es bezeichnet nicht etwa die guten Götter, sondern gerade die bösen Unholde, die unreinen Geister! Wie war es möglich, daß dieses Wort, welches ursprünglich licht, leuchtend, himmlisch bedeutete, hier zu einer so völlig abweichenden, ja widersprechenden Bedeutung kam?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem ganz eigenartigen Charakter der Religion des Zarathustra. Wer sich in das Studium dieser Religion vertieft, wer insbesondere die Gâthâs, jene uralten Lieder des Zarathustra, den ältesten und wichtigsten Teil des Avesta liest, der wird sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß wir es hier mit etwas ganz anderem zu tun haben, als mit einer einfachen, dem Schoße des Volkes entstammten, aus dem Volke selbst hervorgewachsenen Naturreligion, wie sich dies trotz alles priesterlich-rituellen Beiwerks, trotz der geistigen Führerschaft der priesterlichen Kreise, von dem

Kerne der Veda-Religion mit ihren Göttern, den Devas, doch wohl gewiß behaupten läßt.

Die Religion des Avesta ist vielmehr offenbar und augenscheinlich das Produkt einer großen religiösen Umwälzung, einer Reformation, mit ganz festen, klar hervortretenden Zielen. Sie wird mit Bestimmtheit, einmütig und ohne Widerspruch, auf einen großen Religionsstifter oder Reformator, den Zarathustra, zurückgeführt, der mit dem hehren, weltbeherrschenden Lichtgotte Ahuramazdâ selbst Zwiesprache gepflogen, von ihm Lehre und Anweisung empfangen haben will. Und die Anhänger dieser Religion, die Mazdayaçnas, wie sie sich selber nennen, d. h. die Verehrer des Mazdâ, des Weisen (d. i. Ahuramazdâ), fühlen sich als eine neue Gemeinde, eine Schar von Gläubigen einer reineren Lehre, die als eine ecclesia militans für die Wahrheit kämpfend dasteht mitten unter törichten und unreinen Andersgläubigen, die sie befehden und schädigen wollen. Der Kern ihrer Lehre ist der Glaube an einen großen, an Macht, Würde und Heiligkeit alles überragenden, die Welt regierenden, ganz geistigen Gott des Lichtes, den Schöpfer Ahuramazdâ, der umgeben ist von einer Schar ihm wesensverwandter himmlischer Lichtgötter, die aber gleich ihm nicht Vertreter oder Personifikationen irgendwelcher sichtbarer himmlischer Lichterscheinungen sind, sondern vielmehr rein geistiger Natur. Das sind die sechs Amesha çpeñtas, d. h. die heiligen Unsterblichen. Sie alle samt einer Reihe anderer, mit ihnen verbundener, resp. ihnen untergeordneter Genien und Götter kämpfen den großen Kampf gegen die Mächte der Finsternis, die bösen Geister und Dämonen, an deren Spitze Añramainyu steht, der böse Geist, den wir gewöhnlich Ahriman nennen. Sie kämpfen für das „gute Reich“ (vohu khshathrem) des Ahuramazdâ, wie auch alle Gläubigen dies tun sollen, — ein Kampf, der da dauern soll, so lange die Welt besteht, bis endlich am Ende der Tage der Sieg des guten Gottes entschieden wird.

Schon die Namen der obersten Götter dieses Religionssystemes beweisen uns klärlich, daß wir es hier nicht mit alten Volksgöttern, sondern mit den Neuschöpfungen eines religiösen Refor-

mators zu tun haben. Ahuramazdâ heißt der „weise Herr“ oder der „weise Herrscher“. Er wird auch, wie wir schon sahen, çpeñta mainyu „der heilige Geist“ genannt. Seine sechs Amesha çpeñtas aber, die heiligen Unsterblichen, tragen die Namen: Vohumanô, d. h. die gute Gesinnung, Ashavahista, d. h. das beste Recht, Khshathravairya, d. h. die wünschenswerte Herrschaft, Çpeñta ârmaiti, d. h. die heilige Frömmigkeit, Haurvaṭ Vollkommenheit und Ameretât Unsterblichkeit. Das sind sämtlich reine Abstrakta, abgezogene religiöse und moralische Begriffe, keine Gestalten von Fleisch und Blut, keine Individuen, keine Götter, wie ein Volk sie sich schafft [1].

Wenn aber hier in der Tat eine religiöse Reform vorliegt, wogegen kann sich dieselbe gerichtet haben, wenn nicht gegen den

[1] Es ist sehr natürlich, daß späterhin diese abstrakten Gottheiten des Zarathustra doch auch wieder als Hüter und schützende Genien gewisser Gebiete des Naturlebens und Menschenlebens gedacht werden. Ahuramazdâ sorgt nach einem Pehlevi-Text für den frommen Mann, Vohumanô für das Vieh, Ashavahista für das Feuer, Khshathravairya für die Metalle, Çpeñta ârmaiti für die Erde und das tugendhafte Weib, Haurvaṭ für das Wasser, Ameretât für die Pflanzen. Daß dies spätere Konstruktionen sind, springt in die Augen, und so haben es bisher auch alle Kenner des Gegenstandes beurteilt. Erst neuerdings hat Louis Gray den Versuch gemacht, diese materielle Seite der Amesha çpeñtas als die ursprüngliche Grundlage ihres Wesens zu erweisen. Danach wäre z. B. Vohumanô von Hause aus eine Gottheit des im Vieh bestehenden Reichtums der altiranischen Zeit gewesen, Asha vahista eine Feuergottheit, Haurvaṭ und Ameretât Gottheiten des Wassers resp. der Vegetation usw. Ich kann diesen Versuch leider nur für ganz mißlungen halten. Er fußt fast ausschließlich auf dem Vorurteil, in der Religionsgeschichte müsse das Materielle immer dem Abstrakten vorangegangen sein, nicht umgekehrt, — und zeigt eine auffallende Verkennung des Wesens der religiösen Reform des Zarathustra, die mit aller Energie darauf ausging, die alten arischen Naturgötter nach Möglichkeit zu verbannen und abstrakte, ethische Gottheiten an ihre Stelle zu setzen. Daß Zarathustra mit dieser Tendenz an einen schon recht hochstehenden, den Âdityas verwandten Götterkreis der indopersischen Einheitsperiode anknüpfen konnte, der weit davon entfernt war, aus Gottheiten des Viehs, des Feuers, des Wassers, der Metalle, Pflanzen usw. zu bestehen, ist in unserem Texte oben ausführlich dargelegt. Vgl. Louis H. Gray, The double nature of the Iranian Archangels, im Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VII (1904), S. 345—372.

alten angestammten Volksglauben, die vorwiegend in Naturverehrung bestehende alte Religion, die Verehrung der Deivo (Deva, Daêva), welche, wie wir gesehen haben, die Götter der arischen Urzeit waren? Es erscheint also ganz konsequent, daß die Daêvas des Avesta von dem großen Reformator und den Gläubigen seiner Lehre als böse Dämonen, als schlechte, unreine Geister angesehen, gemieden, verwünscht und verflucht werden. Offenbar war jene alte Religion, die vorwiegende Verehrung der Naturphänomene, wie sie in der Urzeit herrschte, wie sie in der indopersischen Einheitsperiode gewiß noch bestand und im Rigveda sich noch vorfindet, dem Zarathustra viel zu sinnlich erschienen. An ihre Stelle setzte er den Dienst eines einzigen, großen, erhabenen, rein geistigen Gottes, Schöpfers der Welt, der Götter und der Menschen, und daneben eine Reihe ihm wesensverwandter, hoher, sittlich reiner Gestalten, die in ihrem abstrakten Charakter wenig persönlich ausgeprägt, recht eigentlich nur als Wesens- und Willensäußerungen jenes einen großen Gottes erscheinen und eine ähnliche Rolle spielen wie etwa Erzengel, Cherubim und Seraphim neben Jehova. Wie Zarathustra bei seiner Reform an wichtige Gedanken und Vorstellungen der Urzeit anknüpfte, werden wir späterhin sehen. Er erreichte sein Ziel und es war ein Fortschritt. Denn darüber kann kein Zweifel sein, — an sittlicher Hoheit, Würde und Reinheit, an wahrhaft religiöser Weihe überragt die Religion des Zarathustra die der vedischen Inder um ein Bedeutendes. Aber freilich mußte dabei manch interessante alte Göttergestalt verschwinden. Die alten Daêvas wurden verjagt und verflucht. Sie wurden zu bösen Dämonen, ähnlich wie die altgermanischen Götter beim Einzug des Christentums zu Teufeln und schreckhaften Spukgestalten sich wandelten.

Weit entfernt also, daß uns die Rolle, welche die Daêvas in der Religion des Avesta spielen, an unserer Ansicht von der ursprünglichen Deivo- oder Deva-Verehrung der arischen Urzeit irre machen könnte, ist sie vielmehr durchaus nur geeignet, diese Ansicht auf das kräftigste zu stützen und zu bestätigen.

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird im einzelnen noch durch den Umstand erhärtet, daß unter den bösen Daêvas des Avesta-

Volkes manche sich durch ihre Namen als ursprünglich identisch mit gewissen Göttergestalten, verehrten Devas, der Inder ausweisen. So begegnet uns im Avesta mehrmals ein böser Dämon Iñdra, dessen Name offenbar mit dem des vedischen Gottes Indra zusammenfällt[1]. Er deutet auf einen Deva Indra in der indopersischen Einheitsperiode, der dann später bei den Persern ebenso wie die Daêvas im allgemeinen zu einem bösen Dämon geworden wäre, während er bei den Indern vielmehr sich zu einem der größten und gepriesensten Götter entwickelte. Weiter finden wir unter den sechs großen Daêvas des Avesta einen, welcher Nâoṅhaithya heißt, der Daêva, welcher die Herzen der Menschen zum Hochmut verführt. Der Name Nâoṅhaithya ist nach den Lautgesetzen ursprünglich identisch mit dem vedischen Namen Nâsatya, — dies aber ist ein Name, welchen im Rigveda die beiden Açvinen tragen, jenes Zwillingspaar guter, hilfreicher Lichtgötter, welche den griechischen Dioskuren entsprechen, und welche wir später ausführlich behandeln werden. Offenbar ist auch hier die gute Bedeutung des Namens die ältere, die schlimme die jüngere[2]. Aus dem guten Gott, dem lichten Deva Nâsatya, der in Doppelgestalt, wie ich glaube, bald als Morgen-, bald als Abendstern erscheint, wurde im Avesta ein böser Dämon. Wieder ein anderer der sechs großen Daêvas ist Çauru, der sich durch Wildheit und Grausamkeit auszeichnet. Er entspricht, in seinem Namen, dem indischen Gotte Çarva, einem jener Volksgötter, aus welchen durch einen Prozeß der Verschmelzung der große Gott Çiva hervorgewachsen ist[3], ein Gott, der gerade auch starke Züge der Wildheit, ja Grausamkeit an sich trägt. Ebenso dürfen wir

[1] Daß der Iñdra des Avesta mit dem vedischen Indra „unzweifelhaft verwandt" ist, bemerkt auch Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 128, trotz des Mangels näherer Vergleichungspunkte im Wesen beider Gestalten. Daß die Namensform des Gottes im Avesta tatsächlich Iñdra lautet — nicht Añdra, wie früher mehrfach angenommen wurde — hat Geldner festgestellt.

[2] Das erkennt auch Spiegel an in seinem Buch: „Die arische Periode", S. 207.

[3] Diesen Nachweis habe ich in meinem Buche über „Indiens Literatur und Kultur" S. 341 ff. geliefert.

noch einen anderen der sechs großen Daêvas, den Zairica, mit dem indischen Volksgott Hari zusammenstellen, aus welchem wiederum später der große Gott Vishṇu hervorgegangen ist [1]. Auch Vâto der Wind erscheint als ein böser Daêva bei den Iraniern, während die Inder den Vâta nur als guten Gott kennen. Unter den bösen Daêvas der Ostiranier erscheinen also Gestalten, die mit den indischen Göttern Indra, Açvin, Çiva, Vishṇu, Vâta urverwandt sind, — hier böse Dämonen, dort verehrte Götter. Das Verhältnis ist so einleuchtend, daß es nicht wohl verkannt werden kann [2].

Doch nicht alle die alten Götter wurden von Zarathustra verbannt und verflucht. Er behielt einige bei, die ihrer Natur nach fähig waren, sich in sein Religionssystem zu fügen. So blieb der alte Kult des Feuers, der aus der Urzeit stammte und in der indopersischen Einheitsperiode sich zu großer Bedeutung entwickelt hatte, in modifizierter, umgedeuteter Form bestehen. Das Feuer wurde jetzt als ein Symbol des heiligen, reinen, höchsten Gottes gefaßt und in diesem Sinne verehrt. Eine Verehrung des feurigen Elementes als solchem weisen die Perser durchaus zurück, als eine Zumutung, die sie entrüstet. Man hat sie in dieser Beziehung oft und lange mißverstanden, wie schon die noch übliche Bezeichnung als „Feueranbeter" beweist. Jene symbolische Verwertung, wie sie beim Feuer möglich war, ließ sich bei anderen Göttern nicht durchführen. Eine so sinnlich derbe Gestalt z. B. wie der alte Gewittergott Indra widerstrebte durchaus der Einfügung in das neue System und mußte darum weichen, wie noch viele andere.

Durch den Schleier, den die Reformation des Zarathustra über die älteste Religion des Perservolkes gezogen hat, sehen wir doch mit unzweifelhafter Deutlichkeit jene uraltarische Deivo- (Deva-)

---

[1] Dem Namen Hari entspricht im Zend lautgesetzlich Zairi und wir hätten hier nur noch Weiterbildung mit einem Suffix ca anzunehmen.

[2] Der Erzdaêva Aêshma (daêva), der Dämon des Zorns, der als Asmodeus im Buch Tobias erscheint, findet kein unmittelbares Gegenstück unter den Devas der Inder; d. h. keine namentliche Übereinstimmung. Dem Wesen nach läßt sich ihm der rigvedische Manyu „der Zorn" vergleichen.

Verehrung hindurchschimmern, welche sich bei den nahe verwandten Indern in voller Kraft erhalten und weiter entwickelt hat.

Wesentlich anders liegen die Verhältnisse bei denjenigen arischen Völkern, welche das alte Wort deivo für „Gott" ganz oder fast ganz verloren und durch andere Worte ersetzt haben. Hier kommen vor allem die Slaven in Betracht, bei welchen sich keine Spur des alten Wortes deivo erhalten hat[1], was um so mehr auffällt, als bei den nahe verwandten lettisch-litauischen und altpreußischen Stämmen die lautgesetzlichen Sprößlinge jenes urarischen Wortes durchweg in der alten Bedeutung fortleben. Sämtliche slavische Stämme aber brauchen statt desselben das Wort bogŭ, seit der ältesten uns bekannten Zeit bis auf die Gegenwart. Es erscheint daher wichtig und interessant festzustellen, welche Bedeutung diese allgemein slavische Gottesbezeichnung ursprünglich hatte, ob sich dieselbe in die Urzeit zurückverfolgen läßt und welcher Sinn ihr damals vermutlich zukam.

Die Etymologie des Wortes bogŭ liegt zum Glück im wesentlichen klar vor uns. Es hängt mit den altslavischen Worten bogatŭ „reich", ubogŭ, nebogŭ „arm" zusammen; weiter mit dem vedischen bhaga, dem zendischen bagha und dem phrygischen *Ζεὺς Βαγαῖος*. Das vedische Wort bhaga kommt offenbar von der Wurzel bhag (bhaj) „zuteilen" und bedeutet „der Zuteilende, der Schenker, der Gabenspender". In diesem Sinne kommt es im Rigveda als Beiname verschiedener Götter vor; so des Indra, des Agni, des Soma und namentlich auch Savitars, des segenspendenden Sonnengottes. Der Gott ist damit als ein reicher, gütiger, freigebig spendender Herr gefaßt, der Güter und Gaben in Fülle austeilt. Es wird mit dem Worte bhaga als Epitheton

[1] Die Ansicht, daß das slavische Wort djeva (дѣва) „Mädchen, Jungfrau" eigentlich „Göttin" oder „die Göttliche" bedeute und einen vereinzelten Rest des alten Wortes deivo darstelle, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Dieses Wort ist wahrscheinlich, wie Prof. Jagič vermutet, von der alten Wurzel dhe „saugen, säugen" abzuleiten, welche auch in ditja (дитя) „Kind", дѣти (djeti) „Kinder" enthalten ist; djeva würde also eigentlich das weibliche Kind, den weiblichen Säugling bezeichnen. — Das Wort divŭ (дивъ), ein gespenstischer Dämon, der im epischen Gedicht vom Feldzug des Igor auftritt, gibt sich als später Import aus Iran zu erkennen.

von Göttern also wesentlich dieselbe Vorstellung verbunden wie mit der alten volkstümlich deutschen Bezeichnung „der reiche Gott“[1], und dem Beiwort milte „freigebig“ in der altdeutschen Sprache, wie schon das Wessobrunner Gebet Gott den mannô miltisto, den „mildesten“, d. h. freigebigsten Mann, nennt. Das Wort bhaga kommt in den Liedern des Rigveda aber nicht nur als ein Beiwort verschiedener Götter im angedeuteten Sinne vor, sondern es ist auch zugleich Nomen proprium eines ganz bestimmten Gottes. Dieser Gott Bhaga, den wir später noch näher kennen lernen werden, gilt als einer der Söhne der Aditi, der Freiheit. Er ist ein Bruder des höchsten Licht- und Himmelsgottes Varuṇa und gehört somit selbst zu dem engeren Kreise jener sieben höchsten himmlischen Lichtgötter der Inder, der Âdityas, welche dem Ahuramazdâ und seinen Amesha çpeñta in gewisser Weise entsprechen. Er kommt vielfach in Verbindung mit dem Sonnengotte Savitar und anderen Lichtgöttern vor. Er ist der Bruder der Morgenröte, welche Rigveda 1, 123, 5 „des Bhaga Schwester“ (bhágasya svásâ) genannt wird. Und obschon dies bereits in seinem Namen liegt, wird er noch ausdrücklich vidhartâ und vibhaktâ genannt, d. h. der Zuteiler, der Verteiler des Gutes. Bhaga ist also ein göttliches Wesen, in welchem die Begriffe des hehren himmlischen Lichtgottes und des reichen Segenspenders gleichmäßig stark vertreten und miteinander verschmolzen vorliegen[2].

Im Avesta hat nun das entsprechende Wort bagha, ebenso wie bogŭ bei den slavischen Völkern, durchaus die allgemeine Bedeutung „Gott“. Wir finden es mehrfach als Beiwort des höchsten Gottes gebraucht. So wird z. B. Ahuramazdâ (y. 10, 26. 27) baghô hvâpâo „der kunstreiche Gott“ genannt; oder man nennt ihn auch

---

[1] Vgl. Wendungen wie z. B. die des Liedes „Du reicher Gott in Gnaden“, „Der ewig reiche Gott“ u. dgl. m. Oft schon in der alten Sprache: der rîche got von himele Roth. 4971; got der rîche Nib. 1793,3; Trist. 2492; durch den rîchen got von himel Morolt 3526; und früher schon thie rîkeo Christ Hel. 1, 2; rîki god Hel. 195, 9; rîki drohtin Hel. 114, 22.

[2] Als Verbum appellativum bedeutet das Wort bhaga auch noch „Gut, Wohlstand, Segen, Glück“.

einfach tem baghem „den Gott“ (y. 69, 2). Aber auch andere Götter werden mit demselben Worte bezeichnet[1] und überall heißt bagha einfach „Gott“. Dieselbe Bedeutung zeigt sich auch in den Zusammensetzungen: baghôbakhta „von den Göttern geschenkt“, baghôdâta „von den Göttern oder von Gott geschaffen“. Das letzte Wort lautet im späteren Huzvaresch bagdât, im Neupersischen baghdâd, und ist uns als Name der Stadt Bagdad wohlbekannt.

Auch in den altpersischen Keilinschriften heißt baga „Gott“. Ahuramazdâ wird in denselben als baga vazraka, d. h. als „der große Gott“ von den anderen Göttern unterschieden (vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde II, S. 27).

Ein entsprechender Göttername scheint auch in dem merkwürdigen phrygischen *Ζεὺς Βαγαῖος* zu stecken. Wahrscheinlich hatten die Phryger einen Gott, der Baga oder dem ähnlich hieß und der zugleich der oberste himmlische Lichtgott, der höchste Herr des Himmels und der Erde war, dem Zeus unter allen griechischen Göttern am ähnlichsten, daher ihn dann die Griechen den phrygischen Zeus nannten, mit dem Zusatz Bagaios, der offenbar den fremden Namen enthält, — etwa der Baga-ische Zeus[2], der Baga-Zeus.

Bei den Indern und Phrygern bezeichnete also das Wort einen großen himmlischen Lichtgott; bei Slaven und Persern heißt es einfach Gott, kann den höchsten Gott, aber auch andere Götter

[1] So wird der Amesha çpeñta Asha vahista als bagha „Gott“ bezeichnet yt. 13, 14; desgleichen der Mond yt. 7, 5; und yt. 15, 1. 6. 10. 14 finden wir die Wendung yazâi apãmca baghemca, ich will preisen den Gott der Gewässer.

[2] Wir werden von diesem Gotte weiter unten noch mehr handeln müssen. Die Vermutung von Torp, daß der Name Bagaios eigentlich „der Eichengott“ bedeute, halte ich für keine glückliche (vgl. Torp, Indogerm. Forsch. V, 193; Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Spr., S. 198). Das ableitende Suffix *ιο* steht unserer Auffassung durchaus nicht im Wege. Es ist hier ganz ähnlich angewendet wie z. B. in den Namen des skythischen *Ζεὺς Παπαῖος* und des bithynischen *Ζεὺς Παππῷος*, von dem die Griechen ebenfalls berichten. Auch hier ist das griechische Ableitungssuffix offensichtlich dem fremden Zeus-Beinamen zugesetzt, welcher gewiß nur Papa, Pappa = „Vater, Väterchen“ lautete.

noch bezeichnen; bei den Indern lebt es noch in der ursprünglichsten Bedeutung als Götterbeiwort „der freundlich spendende“ der „milte“ fort. Die anderen arischen Sprachen zeigen das Wort nicht, es ist also auf einige arische Völker beschränkt, welche einst, mehr oder minder nah voneinander, im östlichen Europa hausten; als ein allgemein arisches können wir es dagegen nicht in Anspruch nehmen.

Aus dieser Sachlage werden wir wohl das folgende schließen dürfen: 1. daß in der Zeit vor der Abtrennung der asiatischen Arier im östlichen Europa bei denjenigen arischen Stämmen, aus welchen nachmals die Slaven, Iranier und Inder hervorgingen — und wohl auch bei den nachmaligen Phrygern — die Grundform der Wörter bhaga-bogŭ als Beiwort der Götter in der Bedeutung „freundlich spendend, freigebig, gütig“ in weitem Umfange im Gebrauch war; 2. daß bei einigen dieser Stämme, vor allem den slavischen, dies Beiwort ganz zur eigentlichen Bezeichnung der Götter wurde, welche die alte Bezeichnung deivo völlig verdrängte; 3. daß einige dieser Stämme einen bestimmten großen Gott mit diesem Worte als seinem Nomen proprium benannten.

Warum die Slaven das Wort deivo ganz aufgaben und durch bogŭ ersetzten, läßt sich natürlich nicht mit Bestimmtheit sagen. Doch darf man vermuten, daß diesen im ganzen weicher angelegten arischen Stämmen die Bezeichnung der Götter als der milden, gütigen, freundlich spendenden mehr nach dem Herzen war als der ältere Name der leuchtenden, himmlischen. Es würde das jedenfalls zu ihrem Nationalcharakter stimmen. Übrigens kommen wir darauf später noch einmal zurück[1]. Wann sie es

[1] Ganz ohne die Grundlage irgendwelcher Beweise ist die Ansicht derjenigen Forscher, welche die slavische Gottesbezeichnung bogŭ von der persischen bagha, baga herleiten und auf die letztere zurückführen. Es liegen für diese Annahme gar keine Anhaltspunkte vor, vielmehr erscheinen gerade die Slaven vor allen andern arischen Völkern als die eigentlichen Kronzeugen für den Gebrauch des betreffenden Wortes in der allgemeinen Bedeutung „Gott“. Daß erst von Persien her die gesamte, weitverzweigte slavische Welt ihre einheitliche Gottesbezeichnung erhalten hätte, ist so unwahrscheinlich wie nur möglich. Vielmehr besaßen beide, Slaven und Perser, das Wort schon von der Urzeit her.

aufgaben, läßt sich ebensowenig genau präzisieren. Doch geschah es in einer für sie vorhistorischen Zeit, denn bei ihrem Eintritt in das Licht der Geschichte kennen sie dasselbe unseres Wissens nicht mehr. Wenn es ebenso alte Denkmäler slavischer Kultur gäbe, wie sie die Inder und Iranier besitzen, sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß wir dann auch noch einen Sprößling des urarischen Wortes deivo als slavische Gottesbezeichnung kennen würden.

Was wir arische Urzeit nennen, war ein lang, sehr lang dauernder Zeitraum, der sich jedenfalls über Jahrtausende hinstreckte. Wäre es uns möglich, ihn zu überblicken, wir würden eine ganze Reihe von Entwicklungsperioden in ihr unterscheiden müssen. Jedenfalls aber können und müssen wir eine ältere Periode der Urzeit, wo die Arier noch wirklich als e i n Volk eine und dieselbe, nur dialektisch differenzierte Sprache redeten und weniger zahlreich, auf enger begrenztem Terrain, irgendwo, vielleicht an den südlichen Gestaden des baltischen Meeres, siedelten, von jener viel späteren Periode der Urzeit unterscheiden, welche der Abtrennung der asiatischen Arier von ihren Stammverwandten unmittelbar vorausging, der Zeit, in welcher sich die arischen Stämme, schon ethnisch und sprachlich bedeutender differenziert, über einen großen Teil des mittleren, des östlichen, wie auch des westlichen Europa ausgebreitet hatten. Das Wort deivo lebte bei ihnen als Gottesbezeichnung schon in jener älteren oder ältesten Zeit. Ob sie auch damals schon das Götterbeiwort bhaga-bogŭ kannten, läßt sich nicht bestimmt sagen, wenn es auch durchaus möglich ist, daß dies der Fall war. In jener späteren Periode der Ausbreitung und ethnischen Differenzierung aber lebte dieses Wort ohne Zweifel in voller Kraft als Götterbeiwort und als allgemeine oder individuelle Gottesbezeichnung bei den arischen Stämmen der osteuropäischen Ebene, die nachmals als Inder, Perser, Skythen, Phryger und Slaven in das Licht der Geschichte treten sollten.

In einer eigentümlichen Schwierigkeit befinden wir uns gegenüber der griechischen Gottesbezeichnung θεός (theós). Dieses Wort klingt lautlich so nah an das lateinische deus an und entspricht demselben so durchaus in der Bedeutung, daß man früher

keinerlei Anstoß nahm, die beiden Worte zusammen, resp. beide zum indischen deva zu stellen. Doch die neueren Sprachforscher wollen diese Zusammenstellung größtenteils nicht gelten lassen und es läßt sich nicht leugnen, daß sie von gewichtigen Bedenken bezüglich der Form dabei geleitet werden. Vor allem läßt sich das anlautende ϑ des Wortes mit dem anlautenden d von deivo, deva, deus nach den uns bekannten Lautgesetzen nicht vermitteln. Wir haben kein einziges sicheres Beispiel, daß im Griechischen jemals anlautende Media zur Aspirate geworden wäre. Aus diesem Grunde bemüht man sich seit Georg Curtius, für ϑεός eine andere Etymologie zu finden. Die meisten dieser Versuche sind gänzlich verfehlt. Erst neuerdings ist ein solcher aufgetaucht, der mehr Beachtung verdient und gefunden hat. Man bringt dasselbe jetzt meist mit dem litauischen Wort dwasè „Atem, Geist", dem mittelhochdeutschen getwâs „Gespenst", dem altgallischen dusios „unreiner Geist" zusammen. Danach soll die Grundbedeutung von ϑεός eigentlich „Geist" sein und wäre erst daraus die Bedeutung „Gott" erwachsen, — „so daß selbst die Kollektivbezeichnung der olympischen Götter in jenem uralten Vorstellungskreis von Mahren und anderen Seelengeistern wurzelt" [1].

Ich gestehe, daß für mich selbst diese letzte und beste der modernen Etymologien von ϑεός keine wirklich überzeugende Kraft hat. Die Bedeutung „Gott" liegt von der Bedeutung Geist, Gespenst, Mahre, unreiner Geist, den die verglichenen Wörter zeigen, doch recht weit ab, während sich der Inhalt des Wortes ϑεός mit dem von deus und deva und den verwandten Wörtern durchaus deckt und zusammenfällt. Ich bekenne, daß ich in bezug auf das Wort ϑεός zu den Altgläubigen gehöre, — daß die alte Zusammenstellung desselben mit deus und deva mir doch noch immer die wahrscheinlichste ist, trotz der nicht zu leugnenden lautlichen Schwierigkeit. Beim Fallenlassen derselben entstehen neue, ganz andersartige Schwierigkeiten. Es wäre doch sehr seltsam, wenn

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 28. Das indische Wort asura und das griechische δαίμων, die Schrader heranzieht, sind insofern hier nicht ganz zu vergleichen, als diese Worte zwar auch von Göttern gebraucht und auf sie angewendet werden, aber doch nicht geradezu „Gott" bedeuten.

die Griechen das alte Wort der Ursprache für „Gott" nicht nur spurlos verloren, sondern dasselbe auch im vollen Umfange seiner Bedeutung durch ein anderes Wort ersetzt hätten, das jenem nur zufällig fast ganz gleich klingend, bloß in einigen Lautnuancen abweichend, im übrigen aber völlig anderen, zunächst noch fraglichen Ursprungs wäre. Und dabei möchte ich noch an eine formelle Tatsache erinnern, die jedenfalls auch für einen unmittelbaren Zusammenhang von *ϑεός* und deus sprechen dürfte. Das Wort deus ist in der ganzen lateinischen Sprache das einzige Maskulinum auf us, dessen Vokativ dem Nominativ gleich lautet — deus, nicht dee. Ganz dieselbe vereinzelte Ausnahme macht aber im Griechischen das Wort *ϑεός*, das von allen Maskulinen auf *ος* allein im Vokativ ebenso lautet wie im Nominativ. Sollte dieses Zusammentreffen in einer so singulären Ausnahme nicht am Ende doch dafür sprechen, daß wir es hier mit einem alten Zusammenhang zu tun haben, nicht aber mit zwei Wörtern, die absolut nicht zusammen gehören? Der Zufall wäre im letzteren Falle doch ein allzu merkwürdiger.

Jene lautliche Schwierigkeit aber, derentwegen man *ϑεός* und deus trennt, ist vielleicht keine unüberbrückbare. Ich glaube, daß Prof. Maurice Bloomfield recht hat, wenn er vermutet, daß *ϑεός* sein *ϑ* einer Art Volksetymologie, einer Anlehnung etwa an das Verbum *ϑύω* „opfern" verdanken dürfte. Damit wäre der Anstoß behoben und der sachlich so dringend geforderte Zusammenhang des Wortes mit dem urarischen deivo hergestellt [1].

Bei den Germanen, speziell bei den Skandinaviern, hat sich in ältester Zeit das urarische deivo in entsprechender Umgestaltung

---

[1] Der Inlaut, an dem man auch Anstoß genommen, erledigt sich wohl noch einfacher; deivo würde im Griechischen zunächst sein v verloren haben, dann wäre i zu j geworden und ebenfalls weiterhin geschwunden; das Griechische duldet bekanntlich weder v noch j und läßt diese Laute zwischen Vokalen ganz ausfallen. Endlich wäre dann noch aus dem anlautenden d ein *ϑ* (th) geworden, durch Anlehnung an *ϑύω* „opfern", und somit hätten wir aus der alten Form deivo die griechische Form *ϑεός* (theós) gewonnen.

ebenfalls noch erhalten. Wir finden in der Edda an mehreren Stellen den Plural tîvar „die Götter", von einem Stamm tîvo oder tîve, der auf deivo zurückgeht, mit der Endung des Nominativ Pluralis ar; das Wort bezeichnet die ganze Schar der Himmlischen, der Asengötter. Der Singular desselben hat sich als tŷr in Zusammensetzungen erhalten, z. B. in den Namen des Odin Sigtŷr, Hangatŷr, Gautatŷr, Hroptatŷr usw. „Sieggott, Hängegott" usw.; desgleichen in Beinamen des Thôrr: Reidhartŷr, Reidhitŷr, d. i. „Gott des Wagens" [1]. Mit einem r-Suffix weitergebildet ist die Form tîvurr „Gott", an einer Stelle der Edda von Baldr gebraucht (Völusp. 32, 2).

Man sieht deutlich, daß die altarische Gottesbezeichnung im Altnordischen schon im Aussterben begriffen ist. Das Wort tîvar erscheint als ein Rest aus älterer Zeit, der bedeutsam in die Zeit der Edda hineinragt. Aber es ist nur ein Rest. Häufiger als dieses Wort wird schon in der Edda das Wort godh für „Gott" gebraucht, unser Wort „Gott", das als die gemeingermanische Bezeichnung des Gottesbegriffes gelten muß [2]. Die Etymologie dieses letzteren Wortes steht noch nicht ganz fest. Es geht wahrscheinlich auf eine Wurzelform ghu zurück, die „opfern" oder auch „rufen, anrufen" bedeuten kann. Danach könnte „Gott" ursprünglich etwa „derjenige, dem man opfert" oder „der Angerufene" bedeutet haben. Doch ich gehe auf diese schwierige Frage hier nicht ein, da das Wort sich nur bei den Germanen findet, in die Urzeit aber nicht zurück verfolgt werden kann. Hier aber haben wir es zunächst nur mit denjenigen religiösen Begriffen und Worten zu tun, die aus der Urzeit stammen.

Fassen wir kurz das Resultat unserer letzten Betrachtungen zusammen:

Die Arier der Urzeit glaubten unzweifelhaft an Götter. Sie bezeichneten dieselben mit dem Namen deivo „die Lichten, Leuch-

---

[1] Über den Namen des Kriegsgottes Tŷr werden wir weiter unten zu sprechen haben.

[2] Im Gotischen lautet das Wort guþ (guth), im Angelsächsischen und Altfriesischen god, althochdeutsch cot, schwedisch und dänisch gud, mittelhochdeutsch got, mittelniederdeutsch god, englisch God.

tenden" oder „die Himmlischen". Ein Teil dieser Götter oder doch mindestens eine Göttergestalt jener Zeit muß entschieden ethisch gerichtet, als Wächter über Gut und Böse, Recht und Unrecht gedacht worden sein. Es gab wohl auch schon Beiworte der Götter, welche dieselben als heilig, als verehrungswürdig, als freigebig spendende, milde, gütige Wesen charakterisierten. Das letztere läßt sich wenigstens mit Bestimmtheit für die letzte Periode der Urzeit von den im Osten Europas siedelnden arischen Stämmen behaupten.

Das scheint vielleicht nicht viel, — doch es ist fester Grund und Boden, auf dem wir weiter bauen können.

DAS HÖCHSTE WESEN DER ARISCHEN URZEIT.

WIR sind nunmehr bei unserer Hauptaufgabe angelangt. Wir müssen die Frage zu beantworten suchen, welche Götter, Dämonen und Geister die Arier in der Urzeit glaubten und verehrten, — und womöglich auch, wie sie dieselben verehrten, — welcher Art die Abhängigkeit war, die sie jenen Wesen gegenüber empfanden, und wie sie es versuchten, sich mit denselben in Einklang zu setzen.

Es liegt auf der Hand, daß es keine leichte Aufgabe ist, die Antwort auf diese Frage zu geben. Überschauen wir die uns vorliegende religiöse Entwicklung eines einzelnen arischen Volkes, z. B. der Inder, so springt es in die Augen, wie viele und große Wandlungen seine religiösen und mythologischen Vorstellungen im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende erlebt haben. Alte Göttergestalten verblassen, verändern sich bis zur Unkenntlichkeit oder verschwinden völlig. Neue und immer neue Gestalten tauchen auf, aus verschiedenen, oft unbekannten Quellen und Schachten, setzen sich neben die alten oder an deren Stelle, wachsen hoch empor, erfüllen das Bewußtsein, doch auch sie ohne die Gewähr stetiger Dauer. Namen wechseln und verschieben sich. Beinamen eines Gottes spalten sich von ihm als selbständige Göttergestalten ab. Aber auch das Umgekehrte ist möglich, das Verschmelzen verschiedener, ursprünglich getrennter Gestalten zu einer neuen, größeren Gestalt, wie das bei Çiva und Vishṇu sich zeigen läßt. Denkt man sich diese und ähnliche Entwicklungen rückwärts, in Jahrtausenden vor sich gehend, von denen wir keine geschichtliche Kunde haben, vielleicht in noch rascherer Folge, weil die Macht der Tradition damals doch un-

gleich geringer war, dann mag einem wohl angst und bange werden angesichts der Aufgabe, über die Religion jener längstverschollenen Zeiten zu urteilen. Dazu kommt noch der Umstand, daß manche der arischen Völker, wenn nicht alle, vielfach fremdländische Einflüsse auch auf diesem Gebiete erfahren haben, — Einflüsse vielleicht ganz verschiedener nichtarischer Völker. Und schon in der letzten Periode der Urzeit waren die arischen Völker und Stämme, wenn auch noch in kompakter Masse zusammen sitzend, doch wohl schon lange über weite Länderstrecken Europas verteilt und verbreitet, schon in mannigfaltigster Weise differenziert, auf allen Gebieten der Kultur, und gewiß nicht zuletzt in jenem so wandelbaren, der Wirklichkeit fernabliegenden Gebiete religiöser Vorstellungen und mythologischer Bildungen.

Doch in all diesem Wechsel und Wandel fehlte gewiß auch schon damals der ruhende Pol nicht ganz, — das läßt sich doch auch schon a priori voraussetzen: gewisse Vorstellungen, Gedanken, ja wohl gar Geschichten urältester Zeit, primitivsten Charakters natürlich, die als eine Art fester Kern in Religion und Mythologie fortlebten und sich forterbten, wie auch nachmals in der historischen Zeit; sei es nun, daß sie aus irgendeinem Grunde besonders wichtig und eindrucksvoll, sich unauslöschlich tief dem Geist und Gemüt des Volkes eingegraben hatten, sei es, daß sie ihre Lebenskraft irgendwelchen besonderen, unverwelklichen Reizen verdankten. Und so erscheint es von vornherein keineswegs unwahrscheinlich, daß sich auch auf diesem Gebiete manches Gemeinsame, manches Uralte bei allen, bei vielen oder doch bei einigen arischen Völkern in irgendwelchen Umgestaltungen erhalten haben möchte. Dieses Gemeinsame aufzusuchen, wollen wir uns nicht verdrießen lassen. Es wird manches davon ganz allgemein menschlicher Art sein, es braucht eben dabei die arische Besonderheit, das spezifisch Arische nicht zu fehlen, — etwa wie wir auch in den arischen Hochzeitsbräuchen ganz allgemein Menschliches und doch wieder auch spezifisch Arisches aufgedeckt haben.

Wir haben in den einleitenden Kapiteln dieses Buches die dreifache Wurzel der Religion kennen gelernt: Naturverehrung,

Seelenkult und — aus der innersten Tiefe der menschlichen Psyche erwachsen, auf elementar-ethischem Grunde ruhend — der Glaube an ein höchstes gutes Wesen. Diese drei Wurzeln der Religion leben und wirken, mannigfach verbunden, verschränkt und verschlungen, bei allen Völkern und Stämmen des Erdballs. Hier waltet die eine, dort die andere kräftiger vor, nach der Eigenart des betreffenden Volkes, nach Zeit, Kulturstufe, geschichtlichen Einflüssen verschieden, — aber sie leben und wirken alle und überall. Auch bei den Ariern, schon in der Urzeit, werden wir sie zu suchen haben, — werden an diesem Beispiel festzustellen haben, ob unsere Voraussetzung falsch oder richtig. Da aber von den drei Wurzeln unstreitig die zuletzt genannte, der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, religiös die bedeutsamste ist, wird es vor allem wichtig und interessant sein, zu untersuchen, ob diese Wurzel, ob dieser Glaube schon in der arischen Urzeit lebendig war. Da wir keiner dieser drei Wurzeln zeitlich einen Vorrang vor den anderen zusprechen können, liegt kein Grund vor, warum wir nicht diese religiös wichtigste Frage zuerst zu beantworten suchen sollen.

Die Vorstellung eines höchsten, guten, das Gute und Rechte wollenden und fordernden Wesens findet sich in mancherlei Formen und Modifikationen über die ganze Erde verbreitet. Dieses Wesen ist selbst gut und freundlich gedacht und erscheint als der Wächter über Gut und Böse, über Recht und Unrecht in den Handlungen der Menschen, und in diesem ethischen Moment liegt der Kern seiner Natur beschlossen. Es erscheint aber auch als Schöpfer und Lenker der Welt und wird oft mit dem Himmel in Zusammenhang gebracht oder geradezu im Himmel als seiner äußeren sichtbaren Offenbarung angeschaut. Es wird genannt: der Himmel oder der Himmlische, der Himmelsherr, der Herr oder Meister, der Alte im Himmelland, der Vater, der große Vater, der Geistvater, unser Vater an allen Orten, der Schöpfer, der Wohltäter, der große Freund, der Gute, der Alte, der alte Mann (ein uranfängliches Wesen), der große Geist u. dgl. m. Bald mehr aktiv und energisch gedacht, bald mehr passiv und blaß, ein verschwimmendes Ideal, zeigt sich diese Vorstellung in ihrem

wesentlichen Kern doch überall als dieselbe. Es ist eine durchaus einfache Vorstellung und durchaus nicht an höhere Kulturformen gebunden. Sie ist vielmehr geradezu typisch für den Glauben der primitiven Völker, der sog. Naturvölker. Wenn wir nach dem Vorhandensein einer solchen Vorstellung bei dem arischen Urvolk fragen, das noch in ziemlich primitiven Kulturverhältnissen lebte, so bewegen wir uns demnach durchaus in den Grenzen und Bahnen historischer Wahrscheinlichkeit.

Kannte das arische Urvolk den Glauben an ein solches höchstes, gutes, das Gute und Rechte forderndes und förderndes Wesen, welches Himmel, Vater, Herr, der Gute, der Wohltäter, der Freund oder dem ähnlich benannt wurde? — Ich glaube, daß mit dieser, bis jetzt resp. vor mir merkwürdigerweise noch nicht gestellten Frage auch die Antwort bereits gegeben ist, — wenigstens für denjenigen, welcher die ältesten religiösen Vorstellungen der verschiedenen arischen Völker kennt. Es ist eine entschieden bejahende Antwort. Ein Überblick über das hierher gehörige religionsgeschichtliche Material wird das, wie ich glaube, unzweifelhaft deutlich machen. Wir werden uns bekannter Tatsachen erinnern, die, im Lichte eines neuen Gesichtspunktes betrachtet, verändertes Aussehen und neue Bedeutung gewinnen. Getrennte Glieder einer großen Gedankenkette werden sich von selbst zusammenschließen und nur eines wird uns dabei wundernehmen, — wie es möglich war, diese Dinge bis jetzt so arg zu verkennen.

DER ALTARISCHE HIMMELSGOTT.

Es ist schon oft genug und seit langer Zeit schon die Behauptung aufgestellt und begründet worden, daß die Arier oder Indogermanen in der Urzeit als höchsten Gott den Himmel verehrten und daß sie ihn damals schon „Vater" oder, richtiger, in fester Verbindung „Himmel-Vater" zu nennen pflegten. Diese Annahme stützte sich vor allem auf eine Reihe wichtiger sprachlicher Tatsachen, deren Bedeutung früh erkannt und gewürdigt wurde. Inder, Griechen und Römer erscheinen dabei als die Kronzeugen für diese Himmelsverehrung der arischen Urzeit. Die Germanen traten ergänzend und stützend hinzu. Die bezüglichen Tatsachen hatten eine so unmittelbar überzeugende Kraft, daß unter den Forschern und Kennern längere Zeit völlige Übereinstimmung über diesen Punkt herrschte. Erst der jüngsten, zweifelsüchtigen Zeit blieb es vorbehalten, diese Einmütigkeit des Urteils vorübergehend zu gefährden. Gruppe mußte von seinem Standpunkt aus, der alle Religion in der arischen Urzeit leugnet, natürlich auch die Beweiskraft der erwähnten sprachlichen Tatsachen für die Ansetzung eines urindogermanischen Himmelsgottes bestreiten. Bremer suchte zu zeigen, daß die Germanen nicht als Zeugen für einen solchen Glauben der arischen Urzeit herangezogen werden können, und er erschütterte damit für manche das Fundament, auf welchem die Annahme jenes urzeitlichen Glaubens bisher sicher zu ruhen schien. Die wichtigste religionsgeschichtliche Tatsache der Urzeit war damit in Zweifel gezogen und zeigte sich in einem bedenklichen Lichte. Doch die Gefahr schien zeitweilig größer, als sie es tatsächlich war. Wie wenig Gruppes Radikalismus berechtigt und begründet ist, haben wir schon früher gesehen, und es wird das in der Folge noch deutlicher hervor-

treten. Gegen Bremers Kritik hat sich Rudolf Much mit einer trefflichen Arbeit über den germanischen Himmelsgott[1] gewendet, und wir werden weiterhin sehen, wie wenig dieselbe in der Tat dazu angetan ist, den Kernpunkt der Sache zu gefährden. Es kommt nur darauf an, daß die vorliegenden sprachlichen Tatsachen in das rechte Licht gerückt werden, um die alte richtige Erkenntnis nur noch tiefer und fester zu begründen. Allerdings wird sich diese Erkenntnis selbst dabei in gewisser Weise umgestalten, aber doch nur, um an Bedeutung dadurch noch mehr zu gewinnen. Denn diese Umgestaltung ist Erhöhung und Vertiefung zugleich, — ist schärfere Ausprägung eines bis jetzt doch noch einigermaßen verschwommenen Bildes.

Die unleugbare Schwäche in den bisherigen Ausführungen über den urindogermanischen Himmelsgott bestand einmal darin, daß eine verhältnismäßig nur beschränkte Anzahl arischer Völker von solchem Glauben der Urzeit ein direktes und deutliches Zeugnis zu geben schienen; sodann weiter vor allem und ganz besonders darin, daß von dem Wesen dieses Gottes, seinen Eigenschaften und seinem Wirken so überaus wenig bekannt war, — so wenig, daß sich fast alles auf die Namen „Himmel", „Lichthimmel" und „Vater" zu beschränken schien. Ich hoffe, daß nach beiden Seiten hin eine nicht unerhebliche Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntnis sich wird gewinnen lassen.

Doch wir müssen vor allem die alten und wohlbekannten Zeugnisse von dem urarischen Himmelsgotte ins Auge fassen und prüfen, um dann erst weiter zu einer tieferen Erkenntnis seines Wesens und seiner Bedeutung vorzuschreiten. Es läßt sich nicht vermeiden, daß wir dabei manche schon oft gesagte Dinge wiederholen, doch wo es sich um fundamentale Tatsachen handelt, darf man sich das nicht verdrießen lassen. Es wird auch manches bald in neue Beleuchtung treten.

Im Veda erscheint als eine alte, schon verblassende Göttergestalt Dyâus „der Himmel" oder „der Lichthimmel", der auch

[1] R. Much, Der germanische Himmelsgott, Halle 1898 (Sonderabzug aus: Abhandlungen zur germanischen Philologie. Festgabe für Richard Heinzel).

Dyâus pitar oder „Himmel-Vater" genannt wird. Er ist der Vater der Devas, der lichten Götter, die seine Söhne genannt werden. Er erhält auch das Beiwort asura, dessen ursprüngliche Bedeutung wohl „der Herr", „der Herrscher" war [1]. Es unterliegt nun gar keinem Zweifel, daß der Name dieses altindischen Himmelsgottes mit dem wohlbekannten Namen des Zeus, des griechischen Himmelsgottes und Vaters der Götter und Menschen, ursprünglich zusammenfällt. Beide Namen gehen auf eine urindogermanische Grundform Djêus zurück, welche ohne Zweifel „Himmel" oder „Lichthimmel" bedeutete. Ebenso sicher aber ist es, daß auch der Name des höchsten Gottes der Römer, des Himmelsgottes Jupiter (Jovis, Diovis, Diespiter) unmittelbar dazu gehört und auf dieselbe Grundform zurückgeht. Es ist ihm nur im Nominativ der Beiname „Vater" (pater, piter) fest angefügt und ganz mit ihm verschmolzen. Mit diesen wichtigen Götternamen hat man schon früh auch den Namen des altdeutschen Gottes Zio, Ziu (Gen. Ziwes) zusammengestellt, welchen die alten Sueven, d. h. die Schwaben, und wohl der ganze Stamm der Semnonen, zu denen diese gehören, als den obersten herrschenden Gott, den regnator omnium deus, verehrt haben sollen. Es ist derselbe, welcher bei den alten Skandinaviern als Tŷr, bei den Angelsachsen als Tiw- (in Tiwesdaeg, Tuesday, Dienstag) erscheint. Dieser germanische Gott ist vor allem Kriegsgott, nicht eigentlich Himmelsgott. Wie sich das erklärt und wie sich auch die von Bremer erhobenen formellen Bedenken erledigen, werden wir später sehen, wenn wir auf den germanischen Himmelsgott ausführlicher zu sprechen kommen. Über allen Zweifel erhaben ist auf jeden Fall die Zusammenstellung des altindischen, griechischen und römischen Götternamens, welche an sich schon genügen dürfte, den urarischen Himmelsgott zu erweisen.

Der urarische Name des Himmelsgottes Djêus stammt von derselben Wurzel wie das urarische Wort deivo oder deiwo „Gott". Es ist die uns schon bekannte Wurzel div „glänzen, leuchten",

[1] Weniger wahrscheinlich ist die Übersetzung „der Geistige, der Geist", oder „der Lebendige". Wir kommen auf die Etymologie des Wortes weiter unten zurück.

welche auch in der Form dju (dyu)[1] erscheint, mit Verwandlung des v in u und dabei eintretender Verwandlung des i zu j vor dem Vokal u. Während in dem Worte deivo „Gott" die starke oder gesteigerte Form der Wurzel div steckt, an welche das Suffix o (im Sanskrit a) getreten ist, wird der Stamm des Wortes Djêus durch die reine Wurzel div, dju ohne Zutritt eines Suffixes gebildet. In den sog. starken Kasus, — hier im Nominativ, Vokativ und Akkusativ des Singulars — erschien in der arischen Ursprache der Stamm dju zu djêu verstärkt oder gesteigert, während in den übrigen Kasus der einfache Stamm div (dju) vorwaltete. Diese Altertümlichkeit hat sich im Veda und im Griechischen noch deutlich erhalten. Dem vedischen Nominativ dyâús, Vokativ dyâùs, steht im Altindischen der Genitiv divás gegenüber, genau so wie im Griechischen dem Nominativ *Ζεύς* (Zeus), Vokativ *Ζεῦ* (Zeu) — aus Djêus, Djêu — der Genitiv *Διός* (Diós) aus *ΔιϜός* (Divós). Der Akkusativ *Ζήν* (Zên) oder *Ζάν* (Zân) entspricht dem vedischen Akkusativ dyâm aus dyâvam [2]. In den anderen Sprachen ist dies Verhältnis verwischt, der Wechsel von starken und schwachen Formen aufgegeben, wie auch sonst in zahlreichen anderen Fällen. Im Lateinischen finden wir die volle Form Jov aus Djov auch in die anderen Kasus eingedrungen (Jovis, Jovi usw.); der Nominativ Jupiter ist aus Joupiter, Jov-pater, Jous-pater entstanden. Von den germanischen Formen reden wir später.

Über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes kann kein Zweifel sein. Es begegnet uns im Altindischen noch als Appellativum „Himmel" in weiter Ausdehnung. Im Lateinischen und Griechischen haben sich bekanntermaßen noch deutliche Reste dieser Bedeutung erhalten; sub Jove heißt noch „unter dem

---

[1] In den Sanskritwörtern und -wurzeln hat nach der üblichen, von den Engländern stammenden Transskription y den Lautwert unseres j. Das urarische dju ist also mit dem sanskritischen dyu in Laut und Bedeutung identisch.

[2] Im böotischen und lakonischen Dialekt erscheint der Nominativ des Wortes in der Form *Δεύς* (Deus); im kretischen Dialekt der Akkusativ in der Form *Δήν* (Dên), auch *Τάν* (Tân); vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., S. 92, Anm.

Himmel“, z. B. bei Horaz, Oden 1, 1, 25 sub Jove frigido „unter kaltem Himmel“; und nach Cicero (N. D. II, 25, 65) sagt der alte Dichter Ennius: Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem „schau dies erhabene Leuchtende (den Lichthimmel), welches alle als Jupiter anrufen“. Im Griechischen tritt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in adjektivischen Ableitungen wie *εὔδιος* „bei heiterem Himmel“, *ἔνδιος* „in der freien Luft“ hervor. In den germanischen Sprachen ist diese Urbedeutung vergessen. — Die Bedeutung der Wurzel div, dju lehrt uns ferner, daß das Wort djêus, djâus den Himmel als „den leuchtenden“ bezeichnete. An der Spitze der altarischen Lichtgötter, der Deivos, steht der alte Djêus, der Lichthimmel, der Lichtgott *κατ᾽ ἐξοχήν*.

Es sind die Lieder des Veda, denen wir die Erkenntnis dieser wichtigen Zusammenhänge verdanken. Im späteren Sanskrit begegnet uns allerdings auch das Wort dyâus, mit dem Genitiv divas — aber es bezeichnet hier keinen Gott, es ist bloß ein Appellativum mit der Bedeutung „Himmel“, und dazu noch durchweg weiblichen Geschlechts! Man würde sich wohl schwer dazu entschlossen haben, aus diesem femininen Appellativum auf einen alten, ursprünglichen männlichen Gott zu schließen, der mit Zeus und Jupiter ursprünglich identisch war. Jedenfalls wäre dies eine kühne und sehr unsichere Hypothese gewesen. Es war daher eine überaus wertvolle Entdeckung, als man im Veda einen männlichen Gott Dyâus auffand, der an einer ganzen Reihe von Stellen erwähnt und angerufen wird, dessen Gestalt, allerdings bereits erblassend, immerhin Spuren hohen Altertums und einer ursprünglich hoch geehrten, ja einer beherrschenden Stellung unter den anderen Göttern erkennen ließ. Und es wurde das Wertvolle dieser Entdeckung durch die Altertümlichkeit der Form, die wir fast der indogermanischen Grundform gleichsetzen können, sowie namentlich noch durch die genaue formelle Übereinstimmung der Flexion dieses Namens mit derjenigen des griechischen Zeus noch bedeutend erhöht [1].

[1] Bei dem späteren femininen Appellativum dyâus „der Himmel“ ist die formelle Übereinstimmung nicht mehr ganz dieselbe. Abgesehen von dem

Meines Wissens ist Gruppe der erste, welcher die Beweiskraft dieser Zusammenstellung für die Ansetzung eines urindogermanischen Himmelsgottes (Djêus) bestritten hat. Und zwar tut er diese wichtige Frage ziemlich kurz ab, indem er auf S. 79 seines Buches erklärt, daß „von solchen Götternamen, die, wenn auch nur in einer untergegangenen Sprachperiode, übliche Appellativa für Naturerscheinungen gewesen sind“, ganz abzusehen sei. Aus dem Begriff „Himmel“ konnte sich — das ist offenbar seine Meinung — der Begriff eines „Himmelsgottes“ bei den verschiedenen arischen Völkern, ganz selbständig und unabhängig voneinander, entwickeln. Also beweist die Zusammenstellung nichts für einen urindogermanischen Gott!

In der Tat, keine einzige andere, dem Bereich der Sinnenwelt angehörige Vorstellung scheint so geeignet, zum Träger des aufkeimenden, sich entwickelnden Gottesbegriffs zu werden, als die des hohen, leuchtenden, allumfassenden Himmels. Keine Erscheinung der Natur ist an Größe und Erhabenheit dieser zu vergleichen, keine erweist sich so unmittelbar als Quelle reichsten Segens wie der Himmel, an dessen leuchtendem Gewölbe Sonne, Mond und alle Sterne wandeln, von dessen Höhen sich Licht und Wärme in reichem, belebendem Strome zur Erde herab ergießen, aus dessen Wolkenmassen die Regengüsse herniederrauschen, die Feld und Flur erquicken, Gras und Bäume wachsen machen. Zum Himmel hinauf mochte darum wohl der Mensch den Blick richten, als er ein Höheres zu ahnen begann, ein Höheres, als Geister, die in Busch und Baum, in Wind und Wellen ihr Wesen treiben. Wenn Naturerscheinungen überhaupt vergöttlicht wurden, scheint der Himmel besonders dazu angetan. Ebendarum finden wir wohl, so scheint es, bei den verschiedensten Völkern der Erde den Himmel als Gott, als höchsten Gott, als Spender alles Segens verehrt und angebetet. So hören wir

---

Geschlecht, hat sich auch die Flexion geändert. Die Steigerungsform des Stammes ist nur noch im Nominativ erhalten. Der Akkusativ divam stimmt nicht mehr zu *Ζῆν* (Zên), welche Form erst durch den vedischen Akkusativ dyâm aufgeklärt wurde. Noch wichtiger ist der Vokativ, wie wir später sehen werden.

z. B. vom Pater Brebeuf, dessen Nachrichten aus der ältesten Zeit der französischen Kolonisation in Nordamerika datieren, daß die Huronen die Erde, Flüsse, Seen, gefährliche Felsen, vor allem aber den Himmel anbeteten, den sie Aronhiaté nennen. Sie opfern ihm Tabak ins Feuer und flehen: Aronhiaté! sieh mein Opfer an, habe Mitleid mit mir, hilf mir! — „Sie nehmen in allen Nöten ihre Zuflucht zum Himmel und verehren ihn vor allen Wesen, da sie in ihm besonders etwas Göttliches zu erblicken glauben. Sie stellen sich im Himmel einen „Oki" vor, d. h. einen Dämon oder eine Macht, welche die Jahreszeiten beherrscht und die Winde und Wellen lenkt. Sie fürchten seinen Zorn und rufen ihn zum Zeugen an, wenn sie ein wichtiges Versprechen geben oder einen Vertrag abschließen; dabei sagen sie, der Himmel hört, was wir heute tun, und fürchten Strafe, wenn sie ihr Wort brechen" (vgl. Tylor a. a. O., II, S. 256), worin übrigens die ethische Bedeutung dieses Gottes klar hervortritt. Die Verehrung des Himmels oder eines Himmelsherrn findet sich auch noch bei anderen nordamerikanischen Indianern, desgleichen bei verschiedenen Stämmen im Westen und im Süden Afrikas (vgl. Tylor a. a. O., S. 257). Der Samojede, sagt Tylor, „macht kaum, wenn überhaupt, einen Unterschied zwischen dem sichtbaren, persönlich gedachten Himmel und der Gottheit, die mit ihm unter einem und demselben Namen, Num, verbunden ist" (vgl. a. a. O., S. 258). Auch die finnische Gottesbezeichnung „Jumala" ist, wie es scheint, von dem Begriff „Himmel" ausgegangen. Nach Castréns Darlegung ist das Wort aus Juma „Donner" und la „Ort" zusammengesetzt, bedeutet also eigentlich „Ort des Donners", d. i. Himmel, dann Himmelsgott, schließlich Gott im allgemeinen [1]. Tien, der Himmel, ist in der altchinesischen Religion der höchste, oberste, allwaltende Gott, der Ahnherr aller Wesen, der Werkmeister, der die Dinge macht, wie ein Töpfer irdenes Geschirr [2]. Dem entspricht bei den Mongolen Tengri, was ebenfalls ursprünglich Himmel, dann Himmelsgott, schließlich Gott oder Geist im allgemeinen bedeutet. Ja, wir selbst haben uns, wenigstens in unserer

[1] Vgl. M. Müller, Vorlesungen über Religionswissenschaft, S. 179.
[2] Müller a. a. O., S. 174. 175.

Sprache, anscheinend noch nicht ganz frei gemacht von einer uralten Vorstellung, die den Himmel einfach für Gott nimmt, wenn wir Wendungen in unserer Rede gebrauchen, wie z. B. „der Himmel behüte dich", „der Himmel segne dich", „hilf, Himmel!", „Himmel, erbarme dich!" u. dgl. m.

Es scheint also, daß sich ganz leicht und natürlich bei den verschiedensten Völkern aus dem Begriff „Himmel" der Begriff eines höchsten, oder doch eines großen, mächtig waltenden Gottes entwickelt. Wenn das aber der Fall ist, könnte da nicht am Ende wirklich Gruppe Recht haben? Könnte nicht wirklich der urindogermanische Himmelsgott Djêus eine bloße Fiktion sein und jedes der hier in Betracht kommenden Völker die erwähnte Begriffsentwicklung selbständig in seinem Sonderdasein, nach der Trennung von den Stammverwandten, durchgemacht haben?

Es gilt da zunächst, wohl zu unterscheiden. Die Frage, ob wirklich aus dem persönlich gedachten Himmel ein großer, ein höchster Gott unmittelbar hervorgegangen, wie Tylor und die meisten Gelehrten bisher ohne weiteres angenommen haben; oder ob nicht vielmehr eine aus ganz anderer Quelle entsprungene Gottesidee an der erhabenen Erscheinung des Himmels nur ihre sinnliche Stütze gefunden und sich mit dieser dann aufs engste verbunden haben dürfte — was im wesentlichen meine Ansicht ist —, diese Frage wollen wir hier noch nicht erörtern. Es handelt sich Gruppe gegenüber um etwas viel Elementareres. Er leugnet ja jeden Gott für die arische Urzeit. So leugnet er auch, daß damals schon der Himmel, persönlich, irgendwie als Gott gedacht und verehrt wurde. Es gab nach ihm überhaupt keinen urarischen Himmelsgott. Das Wort djêus hatte damals keinen anderen Inhalt als den eines Appellativums mit der Bedeutung „der Himmel".

Gegenüber diesem radikal negativen Standpunkt von Gruppe haben wir folgendes zu erwidern:

Wenn ein altes Wort für „Himmel" bei verschiedenen weit auseinanderliegenden arischen Völkern ganz übereinstimmend zugleich einen höchsten Himmelsgott bezeichnet, nirgends aber bloß als Appellativum für „Himmel" erscheint, dann spricht die Wahrscheinlichkeit entschieden dafür, daß dieses Wort schon in der

Urzeit nicht nur „Himmel" bedeutete, sondern zugleich auch als Nomen proprium eines höchsten Himmelsgottes in Gebrauch war. So aber verhält es sich in dem vorliegenden Falle.

Und ferner: Wenn das Wort, um das es sich hier handelt, eine geläufige arische Bezeichnung für den Begriff „Himmel" wäre und mit dieser appellativen Bedeutung wenigstens in einer Reihe von arischen Sprachen erschiene, so könnte man der Gruppeschen Ansicht eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Dies ist nun aber durchaus nicht der Fall. Einzig und allein im Sanskrit hat dyâus zugleich deutlich diese appellative Bedeutung und es ist auch dies wieder eine der wertvollen Altertümlichkeiten, die diese Sprache auszeichnen. In den anderen dabei in Betracht kommenden Sprachen ist das etymologisch entsprechende Wort aber schon längst durchaus Nomen proprium eines bestimmten großen Gottes geworden, während die appellative Bedeutung desselben wohl nur noch in der Urzeit, und vielleicht nur in weiter zurückliegenden Perioden derselben, als wirklich lebendig und allgemein verbreitet gedacht werden kann. Zeus heißt im Griechischen nicht etwa „der Himmel" in appellativem Sinne. Er ist der oberste Himmelsgott, der Vater der Menschen und Götter; Himmel aber heißt *οὐρανός* (uranós). Beim lateinischen Jupiter haben wir auf einzelne Reste, Spuren der uralten appellativen Bedeutung hingewiesen. Aber es sind eben nur Reste und Spuren. Niemand wird sagen, daß Jupiter „Himmel" bedeute. Dafür hat der Lateiner bekanntlich das Wort coelum. Und vollends die Germanen! Der alte Gott Zio-Týr ist hier nicht einmal mehr deutlich als Himmelsgott zu erkennen, nur gewisse Anzeichen deuten darauf hin, daß er dies einstmals gewesen, im übrigen ist er zum Kriegsgott geworden. Nur die Etymologie hat uns darauf geführt, in ihm den alten Himmelsgott zu erkennen. Von der appellativen Bedeutung „Himmel" kann bei diesem Worte gar nicht die Rede sein. Nicht das geringste spricht dafür, daß es diese Bedeutung innerhalb der speziell germanischen Entwicklung jemals gehabt hat. Dafür gibt es andere Bezeichnungen: im Gotischen himins, im Altnordischen himinn, im Althochdeutschen himil usf. In den europäisch-arischen Sprachen überhaupt haben

wir kein Recht, auch in ihren ältesten Phasen nicht, die appellative Bedeutung des alten djêus als eine wirklich lebendige anzusetzen. Dem indischen Appellativum dyâus stehen andere, etymologisch nicht verwandte Appellativa der gleichen Bedeutung in den europäischen Sprachen gegenüber. Nur das Nomen proprium Dyâus findet hier etymologisch Entsprechendes, und die übereinstimmenden Nomina propria Dyâus — Zeus — Jupiter — vielleicht auch Zio-Týr — weisen auch nur, und zwar ganz deutlich, auf ein urarisches Nomen proprium Djêus hin, den Namen eines Himmelsgottes.

Wäre die Entwicklung so erfolgt, wie Gruppe sie sich denkt, so verstünde man auch nicht, warum gerade in allen diesen Sprachen ganz dasselbe alte Appellativum „Himmel" sich zu der Bedeutung „Himmelsgott" entwickelte. Denn die arischen Völker hatten für den Appellativbegriff „Himmel" eine ganze Anzahl völlig verschiedener Ausdrücke zur Verfügung. Das lehrt die merkwürdig bunte Reihe: altindisch dyâus, avestisch thwâsha, griechisch *οὐρανός*, lateinisch coelum, germanisch himins und himil, russisch nebo (небо), litauisch-altpreußisch dangùs, irisch nem, armenisch erkin-k. Wenn die Reflexe des alten Wortes djêus ursprünglich auch, wie Gruppe annimmt, bloß die Appellativbedeutung an sich trugen, warum verwandte dann keine der arischen Sprachen ein anderes synonymes Appellativ zur Bezeichnung des neugebildeten Begriffs des Himmelsgottes? Das bliebe vollkommen unverständlich. Das erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß die Prägung des Namens jenes Himmelsgottes eben schon in der Urzeit stattfand. Dadurch aber, daß Djêus schon in der Urzeit zum Eigennamen eines großen Gottes wurde, erklärt sich weiter sehr natürlich, daß dies Wort schon früh mehr und mehr aufhörte als Appellativum für „Himmel" verwendet zu werden und daß fast in dem ganzen arischen Sprachgebiet, mit alleiniger Ausnahme des Altindischen, andere Wörter an seine Stelle traten. Es war die gewaltige Gestalt des höchsten Himmelsgottes, des persönlichen Djêus, welche das Appellativum djêus „der Himmel" gewissermaßen erdrückte oder zum Absterben verurteilte. Zur Bezeichnung der natürlichen Erscheinung des Himmels bedurfte

man nun anderer Worte, und es war nicht schwer, sie zu finden. Fast jedes arische Volk ging da seinen eigenen Weg.

Diese Betrachtungen könnten uns eigentlich schon genügen, doch wir haben noch einen spezielleren Hinweis auf den uraltarischen Himmelsgott Djêus, in einem schon früher gestreiften Beinamen jenes Gottes, der uns zugleich etwas mehr von seinem Wesen erkennen läßt.

Im Veda wird der alte Himmelsgott Dyâus als „der Vater", pitar, bezeichnet, während die Erde (Pṛithivî) „die Mutter" heißt. Dyâus pitar „Himmel-Vater" ist eine feste Verbindung, die uns vielfach in den Liedern des Veda begegnet. So z. B. Rigveda 4, 1, 10, wo der Gott noch ausdrücklich „der Erzeuger" (janitar) genannt wird. Dasselbe Beiwort erhält er Rigveda 1, 164, 33. Der Sänger fleht (Rigveda 6, 51, 5): „O Himmel-Vater, gute Mutter Erde, du Bruder Agni und ihr Vasus, seid mir gnädig!"[1]. In einem anderen Liede heißt es (RV 1, 89, 4): „Dies erquickende Heilmittel wehe der Wind uns zu, dies die Mutter Erde, dies der Vater Himmel" (pitā́ dyā́uḥ). Dyâus wird RV 1, 90, 7 „unser Vater" genannt; in einem anderen Liede heißt er der große Vater Dyâus, der große Vater Himmel[2]. Im Atharvaveda 6, 4, 3 lesen wir die Bitte: „O Himmel-Vater, wehre du das Unheil ab!"[3]. Und auch in anderen vedischen Werken begegnen wir derselben Verbindung Dyâus pitar „Himmel-Vater"[4]. Dieser göttliche „Himmel-Vater" hebt sich deutlich ab von dem materiellen, natürlichen Himmel dyâus, welcher selbstverständlich auch überaus häufig im Rigveda genannt wird. Wie weit die natürliche, materielle, räumliche Vorstellung „Himmel" von derjenigen dieses persönlichen, schöpferischen Gottes abliegt, wie klar sie sich von

[1] RV 6, 51, 5: dyâùsh pitaḥ pṛ́thivi mā́tar ádhrug ágne bhrâtar vasavo mṛḷátâ naḥ. [Die Abkürzung RV bedeutet Rigveda.] — RV 5, 43, 2 werden Himmel und Erde als Vater und Mutter angerufen und um Hilfe gefleht.

[2] RV 1, 71, 5: mahé yát pitrá îṃ rásaṃ divé kár „als er dem großen Vater, dem Himmel, den Saft bereitete" usw.

[3] AV 6, 4, 3 dyâùsh pítar yâváya duchúnâ yā́.

[4] So Çatapatha Brâhmaṇa 14, 9, 4, 19 und Çâñkhâyana Çrâutasûtra 4, 18, 7.

dieser letzteren unterscheidet, erkennt man u. a. auch daran, daß nach der vedischen Auffassung drei Himmel übereinander liegen, wie drei Erden darunter. Es gibt also drei „Himmel“, aber nur **einen** Himmelsgott, nur einen Himmel-Vater, Dyâus pitar. Jenen Unterschied ersieht man ferner daraus, daß das Appellativum dyâus „Himmel“, „Tag“ schon im Rigveda auch weiblichen Geschlechtes sein kann, was dann späterhin ganz zur Regel wird.

Dieser vedische Dyâus pitar findet nun offenbar seine deutliche Entsprechung in dem *Ζεὺς πατήρ* (Zeus patêr) der Griechen, in dem Jûpiter oder Juppiter des römischen Volkes. Zeus wird bei Homer vorzugsweise der Vater der Menschen und Götter (*πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*) genannt und an einer großen Anzahl von Stellen der Ilias wie der Odyssee *Ζεῦ πάτερ*, o Zeus-Vater, angerufen, — ein Doppel-Vokativ, welcher durchaus mit der Anrufung Dyâùsh pitar, o Himmel Vater, im Rigveda übereinstimmt. Ich erinnere an den mehrfach wiederkehrenden Vers der Ilias (3, 276 und 320; 7, 202; 24, 308):

> *Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε, μέγιστε!*
> Zeus-Vater, herrschend vom Ida herab, du ruhmvollster, größter!

Desgleichen an den mehrmals sich wiederholenden Vers der Odyssee (5, 7; 8, 306; 12, 371):

> *Ζεῦ πάτερ ἠδ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες*
> Zeus-Vater und ihr andern, ihr ewigen, seligen Götter!

Ferner an den eindrucksvollen Vers Odyssee 20, 112:

> *Ζεῦ πάτερ, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσεις*
> Zeus-Vater, der du ein Herr bist der Götter wie auch der Menschen!

Die Anrufung „Zeus-Vater“ begegnet uns mehrfach in fester formelhafter Verbindung mit derjenigen der Athene und des Apollon zusammen[1]; weit häufiger aber noch, an einer großen Anzahl von Stellen, finden wir den Vokativ „Zeus-Vater“ für sich

---

[1] In dem bekannten mehrfach wiederkehrenden Verse (Il. 2, 371; Od. 4, 341; 7, 311; 18, 235): *αἲ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον.*

allein [1]. Auch im Nominativ und im Dativ finden wir den Zeus-Vater mehrmals in den Gesängen des Homer [2], bei weitem am häufigsten aber in jenem Vokativ *Ζεῦ πάτερ* (Zeu pater), und gerade dieser ist uns besonders interessant und wichtig, weil er in der merkwürdigsten Weise mit dem Vokativ des vedischen Dyâus pitar, des alten Himmel-Vaters, durch den besonderen Akzent auch formell übereinstimmt [3].

Es kann durchaus keinem Zweifel unterliegen, daß wir es auch im Griechischen mit einer festen formelhaften Verbindung — (Zeus-Vater) — zu tun haben, welche durchaus derjenigen des altindischen Dyâus pitar entspricht. Noch deutlicher aber ist dies im Lateinischen der Fall, wo die Verbindung eine so feste, so ständige war, daß das angehängte „pater" im Nominativ und im Vokativ ganz mit dem Namen des alten Himmelsgottes zu einem Worte, einem einheitlichen, nicht mehr trennbaren Ausdrucke verschmolz. Jupiter, Juppiter geht zurück auf älteres Joupiter, noch älteres Jouspiter, Djouspiter, Djouspater, das ist Dyâus pitar, oder „Himmel-Vater" [4]. Die Verbindung ist im

---

[1] So Ilias 1, 503; 5, 421. 757. 762. 872; 7, 179. 202. 446; 8, 236; 12, 164; 13, 631; 15, 372; 17, 19. 645; 19, 121. 270; 21, 273; Odyssee 7, 331; 13, 128; 20, 98. 112. 201; 21, 200; 24, 351.

[2] So der Nominativ Il. 11, 201. 544; der Dativ *Διὶ πατρί* Il. 20, 192; Od. 16, 260.

[3] Der Nominativ dyâus ist mit dem Akut (indisch Udâtta) akzentuiert, in dem Vokativ dyâùsh pitaḥ o Himmel Vater RV 6, 51, 5 zeigt das Wort aber den Zirkumflex (indisch Svarita), — genau so wie im Griechischen *Ζεύς* im Nominativ den Akut, im Vokativ *Ζεῦ* aber den Zirkumflex hat. Im Rigveda kommt der Vokativ von dyâus nur noch an einer einzigen anderen Stelle vor (8, 89, 12) und hier lautet die Form auffallenderweise anders, nämlich dyâús, mit dem Akut! Das hat aber, wie ich glaube, seinen guten Grund, denn an dieser Stelle wird nicht der alte Himmel-Vater (Dyâus pitar) angerufen, sondern der materielle Himmel in poetischer Personifikation. Es heißt da: sákhe vishṇo vitarám ví kramasva, dyâúr dehí lokám vájrâya vishkábhe Freund Vishṇu, schreite weiter aus! Himmel, gib Raum zum Schleudern des Donnerkeils! — Also auch hier eine feine formelle Scheidung zwischen dem Himmelsgotte Dyâus und dem Himmel als Naturerscheinung, — bei dem ersteren aber die genaueste formelle Übereinstimmung mit dem griechischen Vater Zeus.

[4] Das anlautende d hat sich in altertümlichen Formen noch bisweilen

Nominativ und Vokativ eine so enge, daß die beiden Teile derselben gar nicht mehr voneinander getrennt werden können, während in den Casus obliqui die Sprache beide Worte auseinanderhielt, resp. auch nur das erste gebrauchte.

Die frappante Übereinstimmung von altindischem Dyâus pitar, griechischem Ζεὺς πατήρ, lateinischem Jupiter, Juppiter (auch Diespiter) läßt uns mit Sicherheit darauf schließen, daß schon in der Urzeit die alten Arier ihren Himmelsgott als „Vater" bezeichneten und daß schon damals die Verbindung Djêus pater „Himmel-Vater" eine gewisse feste Formelhaftigkeit gewonnen hatte, die vermutlich insbesondere im Nominativ und Vokativ sich geltend machte, namentlich im letzteren, ganz natürlicherweise, weil ja dieser der Kasus der Anrufung ist.

Charakteristisch ist es, daß gerade im Lateinischen diese alte Verbindung zu einer unlösbar engen geworden ist, denn als hervorstechendste Eigentümlichkeit der italischen Religion und Religiosität müssen wir ja gerade die peinlich genaue Bewahrung und Beobachtung des altüberlieferten Zeremoniells, das strenge Festhalten an alten Formen und Formeln ansprechen [1], was bei den Griechen keineswegs in gleichem Maße der Fall ist.

Doch der alte „Himmel-Vater" tritt uns noch an einigen anderen Punkten innerhalb des arischen Volkstums entgegen, und wenn es sich dabei auch nicht um viel mehr als um einige Namen handelt, so bilden dieselben doch eine willkommene Ergänzung unserer bisherigen Mitteilungen.

So erfahren wir durch Hesychius, daß die Tymphäer in Epirus einen Gott verehrten, welchen sie Δειπάτυρος (Deipatyros) nannten [resp. dessen Namen der griechische Gelehrte so angibt] [2]. Es

---

erhalten. So lesen wir Diove statt Jove auf einem Erztäfelchen der republikanischen Zeit (Archäolog. Zeitung 1846, 257); so haben wir auf einer oskischen Inschrift die Form ΔιουϜει (Mommsen, Unteritalische Dialekte, S. 191; Preller, Röm. Mythologie, S. 166, Anm.).

[1] Vgl. Preller, Röm. Mythologie, S. 2.

[2] Δειπάτυρος· θεὸς παρὰ Τυμφαίοις, Hesych. s. v. Vgl. dazu Kretschmer, Einl. in die Gesch. der griech. Spr., S. 255. Ob die barbarischen Bewohner des Tymphe-Gebirges diesen Δειπάτυρος von einem früher dort

kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wir in diesem Deipatyros der Tymphäer den altarischen Himmel-Vater, Djêus-pater zu erkennen haben. Auch hier sind beide Worte zu einem zusammengewachsen.

So berichtet uns ferner Herodot (IV, 59), daß die Skythen einen *Ζεὺς Παπαῖος* (Zeus Papaios) verehrten, und wir wissen durch das Zeugnis der Alten, daß die zum thrakisch-phrygischen Zweige der Arier gehörigen, im Norden Kleinasiens lebenden Bithynier einen *Ζεὺς Πάπας* (Z. Papas) anriefen, der in einer Inschrift von Brussa auch *Ζεὺς Παππῷος* (Z. Pappoos) genannt wird [1]. Es läßt sich aus alledem mit Sicherheit schließen, daß Skythen sowohl wie Bithynier nicht nur einen höchsten Himmelsgott verehrten, sondern ihm auch den Beinamen Papa oder Pappa, d. h. „Vater, Väterchen", gaben. Das ist mit einer leichten Modifikation, die in der Koseform liegt, dasselbe, was der Djêus pater besagt; pater oder auch papa, pappa wurde der Vater schon in der arischen Urzeit genannt [2].

Es ergibt sich endlich aus allen diesen Tatsachen, aus dem Zeugnis der Inder, Griechen, Römer, Tymphäer, Skythen und Bithynier, daß die arischen Völker seit alters, wohl schon in der Urzeit, ihrem höchsten Himmelsgotte mit Vorliebe den Beinamen „Vater" gaben und daß dieser in einigen Fällen sogar ganz fest mit der Himmelsbezeichnung verwuchs. Damit aber hat jener alte Himmelsgott für uns wesentlich an Inhalt gewonnen und tritt uns so erst vollends als bestimmter ausgeprägte göttliche Person entgegen. Der Vatername schließt viel, fast unabsehbar viel in sich, doch wir wollen und dürfen hier nicht mehr in denselben hinein legen, als die primitive Kulturstufe jener Zeit wahrschein-

---

siedelnden griechischen Stamme übernommen oder schon seit alters besessen haben, läßt sich schwer ausmachen. Auf jeden Fall ist dies ein Zeugnis mehr für den altarischen Djêus pater.

[1] Vgl. Kretschmer a. a. O., S. 199. 241. 242. Schrader, Reallexikon, S. 670.

[2] Daß eine ganze Reihe von Koseformen für Vater und Mutter zum ältesten Bestande aller Sprachen der Erde gehörten, darf als eine ausgemachte Tatsache bezeichnet werden.

lich macht. Von einem Kindschaftsverhältnis der Menschen zu Gott, wie es im Christentum zur Entwicklung kommt, wird man auf jener Stufe nicht reden dürfen. Wenn die Arier der Urzeit den Himmelsgott „Vater“ oder „Väterchen“ nannten, dann wollten sie ihn damit wohl in erster Linie als den Erzeuger, den Schöpfer der Welt, der Götter und der Menschen, vielleicht auch als den Erhalter bezeichnen, denn der „Vater“ hatte doch seit alters die Familie zu erhalten und für sie zu sorgen. Etwas von dem, was andere primitive Völker sich denken, wenn sie den Himmelsgott „den Alten“ oder „den Alten im Himmelland“ nennen, lag wohl auch in diesem Ausdruck. Wenn wir weiter uns daran erinnern, daß der Vater gerade in der arischen Urzeit ein fast unumschränktes Regiment in der Familie führte und geradezu einen Herrscher im kleinen vorstellte, dann werden wir wohl auch annehmen dürfen und müssen, daß schon damals etwas vom Begriffe „Herr“ und „Regierer“ in der Bezeichnung „Vater“ mitempfunden und verstanden wurde. Doch auch damals schon gab es ohne allen Zweifel, bei aller Strammheit im Regiment des Hauses, bei aller Härte und Roheit der Zeit, warme und herzliche Regungen, die ein freundlicheres Band zwischen Vater und Kindern knüpfen mochten, wenn auch vielleicht nicht immer und überall. Und so brauchen wir auch die Annahme nicht auszuschließen, daß unsere Vorfahren, wenn sie den Lichthimmel als „Vater“ anriefen, vielleicht doch schon etwas von der Empfindung, von dem Glauben in sich trugen oder wenigstens in sich keimen fühlten, mit welchem spätere Generationen den „Vater im Himmel“ anrufen sollten.

DER HIMMELSGOTT BEI DEN INDERN UND PERSERN.

VOM lichten Himmel, dem Vater da droben, wußten die Arier der Urzeit zu sagen. Das hat uns ihr Djêus pater oder Djêus pappa gelehrt. Aber ist es nicht möglich, noch tiefer in die Erkenntnis seines Wesens einzudringen? Fließen nicht noch andere, vielleicht bisher verborgene Quellen, aus denen wir schöpfen können, um mehr zu erfassen von den Gedanken, die unsere Väter einst mit dem Bilde des Himmel-Vaters verbanden?

Es gibt nur einen Weg zu dieser Erkenntnis, — den Weg der Vergleichung. Da die Urzeit nicht mehr unmittelbar zu uns reden kann, müssen wir die einzelnen arischen Völker und ihre Sprachen befragen und ihre Aussagen dann miteinander vergleichen, ob und wieweit sie zusammen stimmen, ob und wieweit sie es uns möglich machen, ein einheitliches Bild zu gewinnen, das wir mit überzeugender Wahrscheinlichkeit in die Urzeit zurückversetzen können.

Wir beginnen unsere Betrachtung mit den Indern und Persern, den am weitesten nach Osten vorgeschobenen Vorposten arischen Volkstums, die zuerst, um ein gutes Stück früher als ihre westlichen Brüder, zu einer selbständigen höheren Kultur gelangt sind. Mit dem, was wir über den altindischen Dyâus pitar gesagt haben, sind die indischen Quellen zur Erkenntnis des alten Himmelsgottes noch lange nicht erschöpft. Von den Persern aber haben wir in dieser Frage noch gar nicht geredet. Und doch ist es wichtig, ja unerläßlich, zu hören, was auch sie zur Klärung derselben beitragen können, — was von der Vorstellung des alten Himmelsgottes sich bei ihnen erhalten hat. Inder und Perser aber ist es notwendig gemeinsam zu behandeln, schon darum, weil wir

ja sicher wissen, daß diese beiden Völker, vor ihrem Sonderdasein, als eine große Volks- und Kulturgemeinschaft im östlichen Iran zusammen gesessen haben, in jener Zeit, welche wir die indopersische Einheitsperiode zu nennen pflegen. Veda und Avesta bieten zur Rekonstruktion jener Zeit ein reiches Material dar. Es fragt sich nun, wieweit dieses Material dazu ausreicht, um auch das Bild des alten Himmelsgottes für jene wichtige Zeit der indopersischen Einheit zu rekonstruieren. Damit würden wir der arischen Urzeit um einen großen Schritt näherkommen, über die indische wie auch die persische Sonderexistenz hinaus.

Fassen wir zunächst noch einmal und etwas schärfer den altindischen Dyâus pitar ins Auge, um von ihm aus dann zu weiterer Erkenntnis vorzuschreiten.

Zunächst fällt ein Umstand in die Augen, welcher fast dazu angetan scheint, Bedenken und Zweifel zu erregen bezüglich der Richtigkeit unserer Auffassung, nach welcher wir in dem Himmel-Vater den höchsten Gott der arischen Urzeit erkennen möchten. Es ist das die verhältnismäßig auffallend geringe und unbedeutende Rolle, welche Dyâus pitar in den Liedern des Veda spielt. Wie stimmt das zu seiner vorausgesetzten einstigen Größe und Bedeutung und welche Gewähr haben wir überhaupt für die Annahme dieser letzteren?

Es unterliegt keinem Zweifel, — der vedische Dyâus ist, wie ich schon früher angedeutet habe, eine verblassende Göttergestalt, die denn auch in der Folge tatsächlich ganz verschwindet. Er wird zwar noch „Vater“ und „großer Vater“ genannt, man bittet ihn um Hilfe, um Abwehr des Unheils, um stärkende Heilmittel, um seine Gnade — aber er tritt doch gegenüber anderen Göttergestalten stark in den Hintergrund, vor allem gegenüber Varuṇa, dem himmlischen König, dem Herrscher eines hehren Lichtreichs da droben, dem obersten der Âdityas, dem reinen, erhabenen göttlichen Wächter über das Tun und Treiben der Menschen, der das Gute belohnt und das Böse bestraft. Aber auch gegenüber Indra, dem starken, streitbaren Gott, dem Somatrinker, der den Donnerkeil schwingt und die bösen Dämonen erschlägt, dem Liebling des streitbaren Volkes der vedischen Inder. Es heißt

im Anfang eines Rigveda-Liedes ganz ausdrücklich, daß Dyâus vor Indra sich beugte, sich verneigte vor ihm, dem alle Götter den Vorrang eingeräumt [1].

Indessen, wir haben außer jener uralten Bezeichnung des Gottes als Dyâus pitar, die ihn als ursprünglich identisch mit den obersten Göttern der Griechen und Römer erweist, noch andere Anzeichen, welche darauf deuten, daß Dyâus ehemals eine ganz andere, ungleich höhere, eine Herrscherstellung in der Götterwelt eingenommen habe. Hier ist insbesondere einer wertvollen Arbeit zu gedenken, die wir dem Livländer Peter von Bradke, weiland Professor an der Universität Gießen, verdanken: Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras. Studien auf dem Gebiete altindogermanischer Religionsgeschichte (Halle 1885).

Im Rigveda begegnet uns nicht selten, als Epitheton verschiedener Götter, das Wort asura, welches unzweifelhaft mit dem Ahura des Avesta, dem Namen des großen Gottes der Iranier, dem gewöhnlich das Epitheton mazdâ, d. i. „der Weise“, hinzugefügt wird, ursprünglich identisch ist. Das h der Avesta-Sprache ist hier wie in zahlreichen anderen Fällen aus altem s nach einem feststehenden Lautgesetz entstanden; ahura geht auf asura zurück. Das vedische Wort asura pflegte man früher von dem Worte asu „Geist, Leben“ abzuleiten und zu erklären als „der Geistige, der Lebendige“ oder auch einfach „der Geist“. Nun zeigt aber Bradke (S. 29 ff.) durch eine sorgfältige Vergleichung aller Stellen des Rigveda, in denen das Wort asura und seine Ableitungen vorkommen, daß wir in demselben vielmehr die Bedeutung „der Herr, der Herrscher, höchster Herrscher, höchster Gott, Götterherr“ anzunehmen haben [2]. Etymologisch bringt er das Wort mit dem lateinischen erus „der Herr“

---

[1] RV 1, 131, 1: índrâya hí dyâúr ásuro ánamnata etc. Vor Indra verneigte sich Dyâus Asura, vor Indra die große Erde in ihren Weiten, — den Indra haben alle Götter einmütig an die Spitze gestellt.

[2] Er stützt sich dabei namentlich auf das von asura abgeleitete Abstraktum asurya, welches nicht etwa „Geistigkeit, göttliche Lebensfülle, Göttlichkeit“ oder dgl., wie man früher erklärte, sondern nur etwa „höchste Gottesherrlichkeit, höchste Götterherrschaft, Stellung des höchsten Gottes“ bedeuten kann.

zusammen, dessen ältere Form esus noch das ursprüngliche s zeigt (S. 85. 86). Und es spricht für Bradkes Erklärung von asura insbesondere der Umstand, daß im Avesta das entsprechende Wort ahura noch an einer ganzen Reihe von Stellen wirklich die appellative Bedeutung „Herr" zeigt [1].

Nun wird dies Epitheton asura „Herr, höchster Herrscher" im Rigveda allerdings nicht bloß dem Dyâus, sondern noch einer ganzen Reihe von größeren Göttern gelegentlich beigegeben — so auch dem Varuṇa, Parjanya, Indra, Agni, Savitar u. a. —, aber dies stünde zunächst ganz im Einklang mit dem bekannten henotheistischen oder kathenotheistischen Charakterzuge der Vedahymnen, in denen immer der gerade eben gefeierte Gott als der höchste und oberste, der Herr und Herrscher gepriesen wird, und Bradke weist dann noch außerdem auf Anzeichen hin, welche

[1] Die Hauptschwierigkeit für die Etymologie dieses Wortes, die auch durch Bradkes Darlegungen nicht beseitigt ist, beruht auf dem Umstande, daß asura schon an einigen Stellen des Rigveda, und späterhin regelmäßig, auch die bösen, götterfeindlichen Dämonen bezeichnet. Später fällt asura als Bezeichnung großer Götter ganz weg und es bezeichnet nur noch die bösen Dämonen, die bösen Geister. Dieser Sprachgebrauch würde sich unter der Voraussetzung, daß asura ursprünglich „Geist" bedeutet, ganz gut erklären. Das Wort „Geist" kann von einem großen Gotte, es kann aber auch von bösen „Geistern" gebraucht werden. Dann aber bliebe die Bedeutung „Herr" für das avestische ahura ganz unerklärt und dieses Wort läßt sich von asura doch gewiß nicht trennen. Von der Bedeutung „Herr, höchster Herrscher" gelangt man aber wieder schwerlich zur Bedeutung „böser Geist, Dämon". — Zur Erklärung dieser Schwierigkeiten nehme ich an, daß es zwei von Hause aus ganz verschiedene Worte asura gab, welche nur zufällig in der Form zusammenfielen, wie sich solche Spiele des Zufalls ja auch sonst mehrfach finden: 1. ein Wort asura, welches „Herr, höchster Herr" bedeutete, mit avestischem ahura ursprünglich identisch ist und mit lat. erus, esus etymologisch zusammenhängt; 2. ein anderes Wort asura, welches von asu „Geist, Leben" abgeleitet ist und „der Geistige" oder „der Geist" bedeutete; das erste asura diente zur Bezeichnung großer, herrschender Götter; das zweite zur Bezeichnung „der Geister", d. i. der bösen Dämonen. Später ließen die Inder das erste Wort ganz fallen, vielleicht wegen der Gefahr des Mißverständnisses. Die Perser dagegen kennen das zweite Wort gar nicht mehr und brauchen nur das erste, als Bezeichnung ihres höchsten Gottes Ahuramazdâ, sowie auch noch als Appellativum „der Herr".

dafür sprechen, daß die Bezeichnung asura ursprünglich speziell oder doch vorzüglich dem alten Himmelsgotte Dyâus zukam, den wir bereits als Dyâus pitar kennen. Dahin gehören z. B. Stellen wie Rigveda 6, 20, 2, wo es heißt: „Dir, o Indra, ward von den Göttern insgesamt eine Asurastellung, die der des Dyâus gleich ist, vollständig eingeräumt“ (Bradke a. a. O., S. 44). Danach wäre doch offenbar der eigentliche Inhaber der Asurastellung, der Asura κατ᾽ ἐξοχήν, also der alte Götterherr, niemand anders als Dyâus. Und dazu stimmt aufs beste, daß in den Liedern des Veda die Götter und Halbgötter als Söhne und Helden dieses Dyâus Asura bezeichnet werden [1].

Es erscheint demnach durchaus wahrscheinlich, daß in einer Zeit, welche derjenigen des Rigveda vorausging, die Inder den alten Dyâus pitar auch als Dyâus asura, den Himmel-Vater auch als Himmel-Herrn, als höchsten Gott und Herrn über Götter und Menschen verehrten, und daß dann später dieser Dyâus pitar oder Dyâus asura zunächst dem obersten Gotte der vedischen Hymnen, dem König Varuṇa die Herrschaft abtrat und auch vor anderen, mächtig sich vordrängenden Göttergestalten zurückweichen, ja sich ihnen unterordnen mußte, wie wir z. B. schon sahen, daß der Dyâus asura vor Indra sich verneigte. Nicht minder wahrscheinlich aber ist es, daß diese Verehrung des Dyâus pitar asura als höchsten Gottes in die indopersische Einheitsperiode zurückreicht, und es war ein richtiger Gedanke von Bradke, diesen Gott mit dem Ahuramazdâ des Avesta zusammen zu bringen, den man, wie er bemerkt, „mutatis mutandis den indogermanischen Jehova nennen könnte“ (a. a. O., S. 19). Bei den Indern hätte dann Dyâus

---

[1] divás putrâso ásurasya virâḥ. RV 3, 53, 7; 10, 67, 2; ähnlich 1, 122, 1. — Das Doppelepitheton pitar asura „Vater und Herr“ wird RV 10, 124, 3 dem Varuṇa beigelegt; dasselbe in anderer Reihenfolge asura pitar „Herr und Vater“ erhält Parjanya, der Regengott, RV 5, 83, 6. Wie das zu erklären, werden wir später sehen. Auch Atharvaveda 5, 11, 1 wird Varuṇa asura und pitar genannt. — Wenn Agni RV 3, 3, 4 „Vater der Opfer, Herr der begeisterten Weisen“ (pitâ yajñânâm asuro vipaççitâm) genannt wird, so hat das einen wesentlich anderen Charakter. Schlechthin Vater und Herr oder unser Herr und Vater werden neben Dyâus nur je einmal Varuṇa und Parjanya genannt.

asura an Bedeutung immer mehr verloren, bis er endlich ganz verschwand; bei den Persern dagegen hätte die Reform des Zarathustra, mit geläuterter Erkenntnis, mit tieferer Einsicht in das Wesen des Göttlichen, den alten Gott in eine höhere, geistigere Sphäre hinauf gehoben. Sie nahm ihm den Teil seines Namens, mit welchem er allzu deutlich in das Reich der Natur hineinragte, die Bezeichnung Dyâus, die eine Verwechslung des Gottes mit der Naturerscheinung des Himmels möglich erscheinen ließ. Sie nannte ihn nur noch den Herrn, oder auch den Schöpfer, den heiligen Geist. Der Asura *κατ' ἐξοχήν* wurde hier zum Ahura schlechthin, zum Ahura mazdâ, dem großen weisen Herrn und Herrscher über alle Welt.

Diese Auffassung, welche in ihrem Kerne unzweifelhaft richtig ist, hat indessen doch einige nicht unbedeutende Schwächen, die von Bradke nicht bemerkt oder doch nicht hinreichend gewürdigt worden sind. Man versteht nicht recht, wie es möglich war, daß ein so überragend großer Gott wie dieser Dyâus Asura, dessen Stellung durch uralte, bis in die indopersische, ja bis in die urarische Zeit zurückreichende Tradition gefestigt war, so schnell zu solcher Unbedeutendheit herabsinken und verhältnismäßig früh ganz verschwinden konnte, wie dies bei dem indischen Dyâus tatsächlich der Fall ist. Es bleibt aber auch — und das scheint mir besonders wichtig — das überaus merkwürdige Verhältnis des vedischen Varuṇa zum avestischen Ahura ganz unaufgeklärt und rätselhaft; und daraus vor allem mache ich Bradke einen Vorwurf, daß er diese wichtige, im vorliegenden Falle, wie mir scheint, unabweisbare Frage in seiner Schrift auch nicht mit einem Worte berührt hat.

Der vedische Dyâus pitar oder Dyâus asura, wenn auch sein Name und seine Epitheta ihn als den höchsten Gott einer früheren Periode erweisen und seine Zusammenstellung mit Ahura gerechtfertigt erscheinen lassen, er ist so weit verblaßt, zeigt so wenig scharf und klar individuell ausgeprägten Charakter, daß außer der zu vermutenden alten Herrscherstellung und dem Vaternamen, der das Schöpferische andeutet, in seinem Wesen sich keinerlei Züge weiter hervorheben ließen, die ihn mit Ahuramazdâ näher

verbänden. Derjenige Gott dagegen, welcher in seiner ganzen Persönlichkeit, in der Totalität seines Wesens, — vor allem in dem großen ethischen Zuge, der dasselbe beherrscht, — die unleugbarste, in die Augen fallendste Verwandtschaft mit dem Ahura mazdâ der Iranier zeigt, ist Varuṇa, den ich mutatis mutandis den indischen Jehova nennen möchte. Varuṇa, dessen vorwiegendes Beiwort in den vedischen Liedern râjan „der König" ist und der auch vielfach als asura bezeichnet wird, er ist in der Götterwelt des Rigveda unstreitig der oberste und höchste Herr, der Herrscher Himmels und der Erde. Er nimmt somit gerade diejenige Stellung ein, in welcher wir den Dyâus asura zu finden erwarten würden. Von einer Konkurrenz dieses letzteren mit Varuṇa kann gar nicht die Rede sein. Er ist diesem gegenüber nicht viel mehr als ein Schatten. Nur Indra, der kampfesfrohe Gott, darf es schon in einigen Liedern des Rigveda wagen, dem Varuṇa die Herrscherwürde streitig zu machen und sich den Vorrang anzumaßen. Wir besitzen ein interessantes Lied im Rigveda, welches uns in dialogischer Form eine Art Rangstreit dieser beiden Götter vorführt (RV 4, 42, 1)[1]: „Mein ist das Reich — ruft Varuṇa — ich bin der Herrscher über die Menschen alle und die Unsterblichen! Varuṇas Willen folgen die Götter! Ich bin der König Varuṇa, mir steht seit Anbeginn die höchste Herrschaft fest. Ich bin der kundige Bildner aller Wesen, der Erde und des Himmels. Ich erhalte sie. Ich ließ die fließenden Gewässer strömen, den Himmel gründete ich an heiliger Stätte. Ich bin der heilige Âditya[2], der ausgebreitet hat die dreigeteilte Welt!" — Doch Indra beruft sich auf seine Heldentaten, auf die Hilfe, die er den Männern in der Schlacht gewährt, und — der Sänger wendet seine Sympathie zum Schluß des Liedes dem Kampfgotte zu. In einem jüngeren Liede des zehnten Buches (RV 10, 124) sehen wir dann den Streit ganz zu Indras Gunsten entschieden, der in späteren Perioden der indischen Religionsentwicklung als Götterkönig gilt, während Varuṇa zur Stellung

[1] Vgl. übrigens jetzt über dies Lied mein Buch „Mysterium und Mimus im Rigveda", S. 221 ff.

[2] Über diesen Beinamen sprechen wir später.

eines Gottes der Gewässer herabgedrückt wird. In den älteren Hymnen des Rigveda aber, insbesondere in den Liedern der berühmten Familie der Vasishṭhas erkennen wir Varuṇa deutlich als den höchsten Herrn der Welt, dem diese Würde schon seit alters eigen ist. Indras hervorragende Machtstellung ist jüngeren Datums. Er wird in der an Kämpfen reichen Zeit der Eroberung und Behauptung des indischen Landes, die die vedischen Lieder widerspiegeln, zum Lieblingsgotte der Inder, um endlich selbst den Varuṇa zu verdunkeln. Aber noch tritt Varuṇas alte und hohe Bedeutung aus den Liedern des Rigveda klar und deutlich hervor. Er darf als der oberste Gott des Veda bezeichnet werden.

Der Name des Varuṇa kommt von der Wurzel var, die „bedecken, umhüllen, umschließen" bedeutet, und es unterliegt keinem Zweifel, daß er als ein Gott des Firmaments, des bedeckenden, die ganze Welt umfassenden, umschließenden Himmelsgewölbes zu deuten ist[1], — also auch ein Himmelsgott, wie Dyâus. Man hat den Namen Varuṇa schon lange mit viel Wahrscheinlichkeit mit *οὐρανός* (uranós), dem griechischen Wort für Himmel, zusammengebracht, — zugleich bekanntlich auch Name eines Himmelsgottes und Ahnherrn des Zeus. Neuerdings sind gegen diese Zusammenstellung aus lautlichen Gründen einige Zweifel geäußert worden, doch sind dieselben wohl nicht von großem Gewicht. Wie dem aber auch sei, — darüber kann kein Zweifel bestehen, daß Varuṇa ein alter Himmelsgott ist. Dyâus bezeichnet den Himmel als den lichten, leuchtenden, taghellen, — es ist der Lichthimmel des Tages, und eben darum bedeutet das Wort dyâus auch nicht nur Himmel, sondern auch „Tag". In Varuṇa dagegen ist der Himmel von einer ganz anderen Seite, als der Umfassende, Umschließende aufgefaßt, als das Himmelsgewölbe, das sich unseren Blicken insbesondere gerade bei Nacht, bei besterntem Himmel, besonders deutlich zu offenbaren scheint. Daraus erklärt es sich ganz natürlich, daß Varuṇa bisweilen in näherer Beziehung zur Nacht erscheint,

[1] Vgl. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 4 ff. 14 ff. Vgl. auch meine Bemerkungen in der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", Band IX (1895), S. 116—127.

wie wir weiter unten sehen werden. Doch darf diese Seite seines Wesens auch nicht übertrieben werden, in der Weise, daß man ihn etwa ausschließlich als Nachthimmel, Dyâus als Taghimmel faßt. Eine so strenge Unterscheidung hat gewiß nie gewaltet, dennoch aber liegt ein Unterschied in der Auffassung vor, etwa so, wie auch wir Himmel und Firmament unterscheiden. Bei „Firmament“ oder „Himmelsgewölbe“ denken wir doch wohl vorwiegend an den gestirnten Nachthimmel, aber gewiß auch nicht ausschließlich. Und mit dem Namen Varuṇa, des Umfassenden, verbanden wohl auch schon die Vorfahren der Inder mehr als die bloße Vorstellung eines Gewölbes, — etwas Geistigeres, etwas von jenen Gedanken und Empfindungen, denen Goethe in der Frage des Faust so unvergleichlich schönen Ausdruck verliehen:

> Der Allumfasser,
> Der Allerhalter,
> Faßt und erhält er nicht
> Dich, mich, sich selbst?
> Wölbt sich der Himmel nicht dadroben?
> Liegt die Erde nicht hierunten fest?
> Und steigen freundlich blickend
> Ewige Sterne nicht herauf? usw.

Goethe hat auch in diesen Versen durchaus elementare Gedanken ausgesprochen und eben darum wirken sie so überzeugend.

Varuṇa also, der Allumfasser, ist Himmelsgott, — aber von ihm wissen wir mehr, bedeutend mehr zu sagen. Klar ausgeprägt steht seine Persönlichkeit vor uns. Varuṇa ist die erhabenste, die höchste und reinste Göttergestalt des Rigveda. Die einfache Größe und Würde seines Wesens wirkt imponierend, und keine Erscheinung, auch in der späteren Entwicklung des indischen Volkes, reicht in religiöser Bedeutung an ihn heran, geschweige denn, daß sie ihn überträfe. Den späteren Übergang von der Verehrung des Varuṇa zu der des Indra, des sinnlichsten und derbsten der vedischen Götter, können wir daher vom religionsphilosophischen Standpunkt aus nur als einen entschiedenen Rückschritt bezeichnen.

Varuṇa hat die Welt geschaffen und geordnet, er bahnte der Sonne

ihre Pfade, er ließ die flutenden Gewässer vorwärts strömen, er schuf den Tagen ihre weiten Bahnen. In ihm ruhen die drei Himmel und die drei Erden, die darunter liegen. Sein Odem ist der Wind, der die Luft durchrauscht. Er hat den Luftraum mit Wolken durchwoben, er legte Kraft in die Rosse und Milch in die Kühe. Ins Herz pflanzte Varuṇa den guten Willen, setzte die Sonne an den Himmel und den Soma auf den Fels. Von tiefer Weisheit zeugen seine Werke! Er hat Erde und Himmel festgemacht, er hat das erhabene Firmament erhöht und die Sterne und das Erdreich ausgebreitet. Himmel und Erde und was dazwischen liegt, es ist alles Varuṇas Reich, er ist der König aller Welt. Will er den Regen strömen lassen, dann stürzt er die Wolkentonne um und tränkt die Erde und den Himmel, — dann hüllen sich die Berge in Wetterwolken und es fühlen sich schwach die starken Helden. Er kennt die Spur der Vögel, die den Luftraum durchfliegen, er kennt die Schiffe im Meer und die Monate allesamt, er kennt die Bahn des weithin wehenden Windes. Varuṇa, der strahlende Gott, der Weithinschauende, er trägt einen goldenen Mantel und hüllt sich in ein prächtiges Gewand. Er thront hoch oben in der himmlischen Lichtregion, dort hat er sich in seiner starken Veste niedergesetzt, um Herrschaft zu üben, der Weise. Von dort aus schaut er alle Geheimnisse, was getan ist und noch getan werden wird. Er sieht ins Verborgene, er weiß alles. Ob einer geht, ob einer steht, ob einer im Verborgenen schleicht, wenn zwei sich zusammensetzen und miteinander reden, das alles weiß Varuṇa als ein dritter. Varuṇa wohnt in einem hehren, tausendtorigen Palast, — er schaukelt sich in seinem Sonnenschiff da droben. Sein Anblick ist ein strahlendes Feuer, sein Auge ist die Sonne. Um ihn, den droben thronenden, herum sitzen seine Späher, die auf der Menschen Wandel merken. Denn er, der Gott, ist wie Jehova, ein starker und eifriger Gott, seine Gesetze sind unverbrüchlich, Übertretung und Missetat sucht er mit göttlicher Strafe heim. Wie er selbst in göttlicher Reinheit strahlt, so will er auch, daß die Menschen rein seien und seine Gebote halten. Sonst hat er seine „Fesseln“ bereit, gar mannigfaltiges Ungemach, Krankheit und Leid, mit

denen er den Übeltäter schlägt, damit er in sich gehe und sein Unrecht erkenne. Wir haben unter den Liedern des Veda keine, die sich zu solcher Höhe der ethischen Anschauung erheben, wie die an Varuṇa gerichteten, und unter ihnen insbesondere einige Lieder des Vasishṭha, welche man den Bußpsalmen Davids vergleichen kann — so RV 7, 86. 88. 89 —, wie überhaupt gerade die Varuṇa-Lieder nicht selten in Gedanke und Ausdruck lebhaft an die Psalmen erinnern. Tiefschmerzlich empfindet es der Sänger, wenn des Gottes Gnade von ihm gewichen ist. Mit Wehmut gedenkt er der Zeit, da er gewürdigt war, den Himmelskönig von Angesicht zu Angesicht zu schauen, da er vertrauensvoll ihm sich nahen, mit ihm in innigem Verkehre leben durfte. Er klagt: „Wann werde ich wohl wieder in Varuṇas Nähe dringen? wann wird er mein Opfer freundlich annehmen? wann werd' ich fröhlich seine Gnade schauen?" — Er weiß es nicht, wodurch er den Zorn des Gottes auf sich geladen, aber er fühlt, daß er der Gnade verlustig gegangen, und die Seher, die Weisen sagen es ihm alle, daß Varuṇa es ist, der ihm zürnt. Er fragt: „Was war das für eine schwere Schuld, o Varuṇa, um derentwillen du den Sänger, deinen Freund, verderben willst?" — und er fleht: „Verkünde mir das, du Untrüglicher, damit ich entsündigt von dir gehe! Nimm fort von uns die Sünden unserer Väter und die wir selbst begangen haben! mach' los und ledig den Vasishṭha, o König, wie ein Kalb vom Strick!" — Und in schwerer Krankheitsnot richtet er ein erschütterndes Bußlied an Varuṇa, in dem er all seine Schuld und Torheit eingesteht und um Gnade aufschreit zu dem Gotte, der ihn so furchtbar züchtigt. Solche Reu' und Buße aber ist nicht vergebens. Der strenge, rächende und strafende Gott ist auch zugleich ein milder, gnadenreicher Gott, von dem der Sänger rühmend sagen darf, daß er „selbst über den Sünder sich erbarmet" (RV 7, 87, 7).

In diesem seinem ganzen Wesen nun, in der erhabenen Würde und Majestät seiner Erscheinung, in seiner Eigenschaft als Schöpfer, als Weltordner, Welterhalter und Regierer, in seiner fleckenlosen Reinheit und Lauterkeit, in dem heiligen Zorn, mit dem er das Böse richtet und straft, in der Gnade, mit der er sich

des Reuigen erbarmt, — in allem erweist sich die Gestalt des Varuṇa derjenigen des Ahuramazdâ nahe verwandt. Er ist der einzige Gott des Rigveda, den man dem großen Gotte Zarathustras würdig an die Seite stellen kann, bei ihm ist aber auch die Ähnlichkeit eine in die Augen springende.

Wir haben nun aber auch noch andere, speziellere Anzeichen dafür, daß diese Ähnlichkeit mehr ist als eine bloß zufällige.

Wir haben früher gesehen, daß Ahuramazdâ, der höchste Gott der avestischen Perser, von einer Schar ihm wesensverwandter Genien, den sog. Amesha çpeñta, den heiligen Unsterblichen, wie von einem hohen Rate umgeben ist, — Genien, die im ganzen wenig individuell ausgeprägt, fast wie personifizierte Ausflüsse oder Äußerungen des höchsten Wesens erscheinen. Es sind ihrer sechs. Und ganz ebenso stehen um Varuṇa, den höchsten Gott der vedischen Inder, herum und sind mit ihm aufs nächste verbunden die anderen Âdityas, die seine Brüder heißen, weil sie gleich ihm als Söhne der Aditi oder der Freiheit gelten: Mitra, Bhaga, Aryaman, Aṃça, Daksha und noch ein sechster, dessen Name nicht genannt wird, — alles himmlische Lichtgötter gleich Varuṇa, ihm wesensverwandt, aber im übrigen, mit Ausnahme vielleicht des etwas mehr hervortretenden Mitra, kaum überhaupt individuell ausgeprägte Gestalten. Es sind ebenfalls gerade sechs, die mit dem höchsten Gotte zusammen die heilige Zahl Sieben bilden.

Diese Übereinstimmung ist eine so auffallende, daß sie schwerlich auf Zufall beruhen kann. Roth, der schon früh die ursprüngliche Identität des Varuṇa und des Ahuramazdâ erkannte, legt mit Recht ein großes Gewicht auf dieselbe. Aber auch Spiegel, der Varuṇa und Ahuramazdâ trennen will, kann sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß Âdityas und Amesha çpeñtas miteinander verwandt sind und auf dieselbe, schon indopersische Gruppe von sieben Lichtgottheiten zurückgehen. Er weist darauf hin, daß die Âdityas bei den Indern, die Amesha çpeñtas bei den Persern zum Teil dieselben Beiwörter erhalten, und kommt zu dem Schluß: „Es erscheint allerdings ziemlich wahrscheinlich, daß

schon in der arischen (d. i. indopersischen) Zeit ein Götterkreis von sieben Wesen bestand, dem sowohl die Âdityas wie die Amesha çpeñtas ihren Ursprung verdanken"[1]. An der Spitze dieses urverwandten Kreises von sieben Lichtgöttern steht bei den Indern Varuṇa, bei den Persern Ahura — ein Umstand, der doch wohl sehr deutlich für eine Urverwandtschaft dieser beiden großen Götter sprechen dürfte.

Es kommt aber noch ein weiteres sehr wesentliches Moment zur Sicherung dieser Zusammenstellung hinzu.

Varuṇa erscheint im Veda speziell aufs engste verbunden mit Mitra, dem bedeutendsten unter seinen Brüdern. Die Verbindung ist eine so enge, daß die beiden Götter zu einem Paar dualisch verbunden auftreten, in dem sog. Dvandva oder Kopulativ-Kompositum Mitrâvaruṇâu „Mitra und Varuṇa", — und so, als Paar, begegnen sie uns an über 75 Stellen des Rigveda. Oder man spricht auch von „den beiden Mitras" (mitrâ) und meint damit Mitra und Varuṇa. Ja, diese beiden sind so sehr in eins verschmolzen, daß z. B. die Sonne in einem Liede das Auge des Mitra und Varuṇa genannt werden kann, als wäre dies geradezu eine Person! Und nun finden wir, daß im Avesta Ahuramazdâ ebenfalls vielfach eng verbunden mit dem persischen Lichtgotte Mithra auftritt, der in Name und Wesen mit dem indischen Mitra unzweifelhaft ursprünglich identisch ist. Ja, sogar darin finden wir Übereinstimmung, daß auch die persischen Ahura und Mithra als ein Paar in dualischer, kopulativer Komposition vorkommen, daß „die beiden Ahuras", „die beiden Mithras" so viel heißt wie

---

[1] Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 31. Wenn Spiegel dem oben angeführten Satze noch die Einschränkung folgen läßt: „man wird aber zugeben müssen, daß jedes der beiden arischen Völker demselben später eine ihm eigentümliche Ausbildung gab", so können wir dem gerne beistimmen, ja es ist das fast selbstverständlich. — Als übereinstimmende Beiwörter beider Götterkreise führt Spiegel an: hukhshathra „mit gutem Reiche versehen", ein Beiname der Amesha çp., der mit vedischem sukshatra, einem Beinamen der Âdityas ursprünglich identisch ist; die Âdityas heißen ferner oft sajoshas oder sajosha „einmütig"; das entsprechende persische Wort hazaosha wird von dem guten Einvernehmen zwischen Ahura und den Amesha çp. gebraucht.

Ahura und Mithra, Mithra und Ahura [1]. So wird gleich im ersten und zweiten Kapitel des Avesta von den beiden großen, ewigen, reinen Ahura und Mithra gesprochen und ihnen in dualischer Verbindung Verehrung dargebracht [2]. Kurz, wir finden, mutatis mutandis, Ahura im Avesta an derjenigen Stelle, wo im Veda sich Varuṇa befindet.

Diese überaus merkwürdige Übereinstimmung läßt sich meiner Ansicht nach nur auf einem Wege befriedigend erklären. Wir müssen annehmen, daß die noch ungetrennten Inder und Perser, in der sog. indopersischen oder arischen Periode, einen höchsten himmlischen Lichtgott verehrten, der als Schöpfer und Regierer der Welt gepriesen, in kosmischer wie in ethischer Beziehung gleich groß und erhaben dastand. Dieser Gott war von einer Schar ihm wesensverwandter Lichtgötter, sechs an der Zahl, wie von einem hohen Rate umgeben gedacht, vor allem eng verbunden mit dem alten Lichtgotte Mitra.

Unter dieser Voraussetzung wird alles begreiflich und deutlich. Auf jenen höchsten himmlischen Lichtgott der indopersischen Zeit gehen Varuṇa und Ahuramazdâ beide zurück, aus ihm sind sie beide, ein jeder auf seine Art, erwachsen. Der indische Varuṇa ist ihm noch recht ähnlich, wie sich überhaupt die Götterwelt des Rigveda von derjenigen der indopersischen Periode weniger weit entfernt hat, als diejenige des Avesta. Die Reform des Zarathustra aber hat den Gott noch um ein beträchtliches Stück höher gehoben, sein Bild noch mehr idealisiert, vergrößert, vergeistigt und von dem der anderen Götter als etwas Einzigartiges abgerückt. Die alten Gestalten und Namen seiner sechs obersten Helfer und Genossen — wie Bhaga, Aryaman usw. — hat diese Reform durch abstrakte religiöse Neubildungen ersetzt und damit ebenfalls quasi vergeistigt. Nur Mithra ließ sich nicht ganz von Ahura lösen, dazu war diese dualische Verbindung bereits zu fest im Bewußtsein des Volkes eingewurzelt. Zwar dem abstrakt-religiös reformierten hohen Rate des Schöpfers blieb er fern, wie alle

---

[1] Nom. mithra ahura yt. 10, 113; acc. ahura mithra y. 2, 44; dat. ahuraêibya mithraêibya y. 1, 34 (Spiegel).

[2] y. 1, 34; y. 2, 44 (Spiegel); 1, 11 und 2, 11 (Westerg.).

alten Götter, aber fast noch mehr fällt es nun in die Augen, daß er trotzdem mit Ahuramazdâ zu einem Paar eng verbunden auftritt — offenbar ein Rest, ein Überlebsel, ein uraltes Erbe vergangener Zeit, das sich trotz Zarathustra erhalten hat.

Diese ganze Annahme ist um so ansprechender, als sie vortrefflich zu den sonstigen nahen Berührungen der vedischen Inder und des Avestavolkes, den zahlreichen Übereinstimmungen beider in Religion und Kultus, Mythologie und hieratischer Terminologie, stimmt und keine allzu lange Zwischenzeit zwischen der indopersischen Einheitsperiode und der vedischen, resp. der avestischen Zeit voraussetzt. Namentlich aber auch darum, weil wir dabei die Reform des Zarathustra noch besser verstehen können, als sonst. Eine dem Varuṇa ähnliche Göttergestalt ragte schon in der Götterschar der indopersischen Zeit bedeutsam hervor. An diese Gestalt konnte Zarathustra mit seinen höher gespannten religiösen Bedürfnissen und Forderungen anknüpfen. Er hob dieselbe in eine noch höhere Sphäre empor, indem er sie zu einem Urbild göttlicher Größe, Herrlichkeit und Reinheit gestaltete. Er ließ ihren rein geistigen und ethischen Charakter aufs kräftigste hervortreten, verbannte und verfehmte Namen, die — wie Varuṇa — an eine Naturerscheinung erinnerten und eine Verwechslung mit Naturgöttern möglich erscheinen ließen. Er stellte dem großen Gott des Lichtes als Folie den großen Gott der Finsternis, den Herrscher im Reiche des Bösen, Aṅramainyu, gegenüber und gab dem Herrn und Schöpfer alles Guten damit noch unvergleichlich viel größere Bedeutung, eine neue, durch den gewaltigen Kontrast gewonnene Größe. Er setzte an die Stelle der alten Genossen und Helfer des Gottes entsprechend viel neue, die die erhabensten sittlichen und religiösen Ideen schon in ihren Namen repräsentierten. Und er warf zugleich die Mehrzahl der alten Naturgötter, der Devas, — die Konkurrenten des Ahura in bezug auf göttliche Macht — aus seinem Olymp hinaus und stempelte sie zu bösen Dämonen, darunter auch den Indra, welchen die stammverwandten Inder nicht nur beibehielten, sondern sogar zu ihrem Lieblingsgotte werden ließen, der in dem bald beginnenden Wettstreit mit dem alten hehren Gotte Varuṇa diesem wirklich zuletzt

den Vorrang abgewinnen sollte. Vor einem ähnlichen Schicksal hat die tiefe religiöse Einsicht, die gewaltige Energie, die ganze große Persönlichkeit des Zarathustra den verwandten persischen Gott nachdrücklich und für alle Zeit entscheidend bewahrt.

So überzeugend dies alles auch ist, jetzt erhebt sich die Frage: Widerspricht diese Identifizierung des Varuṇa mit Ahura nicht geradezu der von uns doch früher gebilligten Bradkeschen Ansicht von der ursprünglichen Identität des Dyâus asura und des Ahuramazdâ? Kann denn Ahura mit beiden identisch sein?

Nun, ich bin der Meinung, daß diese beiden Hypothesen sich keineswegs feindlich gegenüberstehen, so daß eine die andere ausschlösse; daß sich dieselben vielmehr ganz gut miteinander vermitteln und vereinigen lassen und daß gerade diese Vereinigung erst beiden die volle Bedeutung verleiht und jene Schwierigkeit wegräumt, welche wir bei der Identifizierung von Ahuramazdâ und Dyâus asura störend empfunden haben.

Dyâus pitar asura war der Himmel, Lichthimmel, Taghimmel, Himmel-Vater, Himmel-Herr. Aber auch Varuṇa war der Himmel als der allumfassende und bedeckende, war Himmelsgewölbe, Firmament, Himmelskreis, — vielleicht in erster Linie der sternengeschmückte Nachthimmel, der das Gemüt in höherem Grade zur Andacht stimmt als der Himmel bei Tage und bei der Vorstellung des Allumfassers wohl zuerst für die Phantasie in Betracht kommt. Er war aber auch Himmel im allgemeinen, war auch Lichthimmel wie Dyâus, — das scheint mir aus dem stark ausgeprägten Lichtcharakter des Varuṇa, aus seinem flammenden Antlitz, aus seinen Beziehungen zur Sonne, die sein Auge genannt wird, die er geschaffen und an den Himmel gesetzt, der er die Pfade gebahnt hat, seinem Sichschaukeln im Sonnenschiff usw. klar und deutlich hervorzugehen. Daneben aber ist er auch der Himmel in noch anderem, weiterem Sinne, namentlich insofern er auch als Wolkenversammler und Regner hervortritt. Immerhin sind Dyâus und Varuṇa in ihrem Ursprung eigentlich nur zwei Namen für dasselbe Naturphänomen, dasselbe in diesem Naturphänomen in seiner Macht und Herrlichkeit sich offenbarende höchste Wesen, — Namen, die nur verschiedene, gleichgroße

Eigenschaften desselben zunächst andeuten und bezeichnen, — hier das Tageslicht, dort das Umfassen, — ohne daß damit von vornherein eine scharfe Scheidung beabsichtigt wäre. Ahura ist Dyâus asura und ist auch Varuṇa zugleich, — darin liegt kein Widerspruch, denn ich glaube, daß all unsere Darlegungen uns zu dem unabweisbaren Schluß hinführen, daß eben Dyâus und Varuṇa ursprünglich identisch sind, daß Varuṇa eigentlich nichts weiter ist als ein Beiname des alten Dyâus pitar, der in der indopersischen Einheitsperiode mit Vorliebe auch Dyâus asura genannt wurde; daß er den Himmel bezeichnet, sofern derselbe sich über uns wölbt und die Welt umfaßt, den Himmel als den Allumschließer, Allumfasser. Und indem er in dieser Eigenschaft und mit diesem Namen besonders gefeiert wurde, löste er sich allmählich von dem alten Dyâus als eine besondere Göttergestalt los und gewann immer mehr Sonderleben und Selbständigkeit, — ein Prozeß, der sich auf dem Gebiete der Religionsgeschichte oft genug wiederholt. Aus dem alten Dyâus pitar asura, der auch Varuṇa genannt werden konnte, ging der große Gott Varuṇa hervor, neben welchem Dyâus pitar asura selbst immer mehr an Bedeutung verlieren mußte. Während Dyâus mehr zum göttlichen Vertreter des materiellen Himmels herabsank und nur die alten Epitheta „Vater“ und „Herr“ noch beibehielt, bis er endlich ganz verschwand, gingen auf Varuṇa die tatsächliche alte Herrscherstellung, die ganze Würde des Himmelsherrn, seine Beziehungen zur Sonne, und vor allem seine ethischen Eigenschaften, der wichtigste Teil, der Kern seines Wesens, über. Bei dem Avesta-Volke verschwand der materielle Dyâus schon früh so gut wie ganz oder wurde sogar — wenn Bradke in der Interpretation einer schwierigen Stelle recht hat [1] — zum bösen Daêva gleich

[1] Es ist die Stelle yasht 3, 13, wo die Lesung dyaos freilich nicht ganz gesichert ist, ebensowenig die Erklärung der Form als Nom. Sing. = Dyâus. Bradke a. a. O., S. 83 übersetzt: „so stürzt allen voran (?) Dyâus, der böseste der Daêvas, der mörderische Aṅra mainyu“. Dabei stünde Dyâus ganz passend an der Spitze der alten gestürzten Götter und wäre geradezu der böse Geist. Aber nach Geldner wäre dyaos vielmehr Gen. Abl. Sing. = sanskrit. divás. Er übersetzt die Stelle (Studien zum Avesta, Heft I, S. 106): „so eilt zur Hölle hinaus der verlogenste der Teufel, der unheil-

Indra und anderen alten Göttern. Die Reform des Zarathustra ließ nur den großen Himmelsherrn bestehen, den Schöpfer, der jetzt ausschließlich mit einem alten Epitheton als der Herr, der Herrscher, der weise Herrscher — Ahura mazdâ — bezeichnet wurde.

Auf diese Weise ist, wie ich hoffe, Klarheit in das Verhältnis von Dyâus und Varuṇa zueinander und zum avestischen Ahura gebracht [1].

Varuṇa ist im Rigveda und im Atharvaveda der Gott des allumfassenden Himmels im weitesten Sinne des Wortes, er ist

---

volle Ahriman". Die Übersetzung von dyaos durch Hölle ist indes auch recht fraglich; paurva naêmâṭ macht gleichfalls Schwierigkeiten. Kurzum, wir müssen die Sache auf sich beruhen lassen.

[1] Der Name des Varuṇa kommt vielleicht auch im Avesta vor, und zwar in der Form varena, allerdings in einer Bedeutung, die dies nicht gleich erkennen läßt; varena ist nämlich der Name eines mythischen Landes, welches als viereckig (cathrugaosha) bezeichnet wird und wo die mythischen Gestalten des Thraêtaona, Sohnes des Âptya, und des Schlangendämons Azhi Dahâka hausen sollen. Der erstere entspricht dem Trita Âptya im Rigveda, einem Wolkenwasserdämon, der letztere der Wolkenschlange Ahi, und ich halte es daher für ganz möglich, daß Hillebrandt Recht hat, wenn er varena mit dem indischen varuṇa identifiziert und darin ursprünglich nichts anderes als eine Bezeichnung des Himmels erkennen will (s. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 151 ff. — Spiegel spricht sich allerdings ganz gegen die Identifikation von varena und varuṇa aus, Die arische Periode, S. 181). Die vier Ecken dieses Landes wären die vier Himmelsrichtungen, wie auch der vedische Varuṇa als caturanîka „viergesichtig" bezeichnet wird, weil der Himmel nach allen vier Weltgegenden gleichmäßig sich ausdehnt, also auch der Himmelsgott gewissermaßen nach vier Richtungen hin blickt. Es hätte demnach varena im Avesta ursprünglich „Himmel" bedeutet und sich nur in dieser appellativen Bedeutung erhalten, die dann als ein Landesname gefaßt wurde, während das Wort als Eigenname eines Gottes nicht nachweisbar ist. Sehr bemerkenswert erscheint aber noch das von varena abgeleitete Wort varenya, welches bestimmte böse Geister bezeichnet. Es wären dies eigentlich die avestischen *οὐράνιοι*, die Himmlischen, entweder vom Appellativ „der Himmel" abgeleitet, oder aber — falls schon in der indopersischen Zeit sich ein Gott Varuṇa vom alten Dyâus abgelöst hatte — die Varunischen oder Varenischen, die Gesellen dieses Gottes, die bei der Reform Zarathustras ebenso einen Prozeß der Verteufelung durchgemacht hätten, wie die alten himmlischen Daêvas.

Herr über Tag und Nacht, über die Sonne und über die Wolkenwasser. Er ist aber noch weit mehr als das. Er ist der große Gott, nach dessen Geboten die ganze Welt sich richtet, dessen Wille in der physischen wie in der moralischen Weltordnung (dem Ṛita des Rigveda) zum Ausdruck kommt. Er ist vor allem der große ethische Gott, der über Gut und Böse, Recht und Unrecht wacht. Als solcher spielt er auch noch in der Folge beim Gottesurteil eine Rolle. Aber schon in der auf jene älteste Vedenzeit folgenden Periode des Yajurveda und der Brâhmaṇas zeigt sich Varuṇas Bedeutung beträchtlich gemindert. Er erscheint hier mehrfach in spezieller Beziehung zur Nacht, indem man Mitra den Tag, Varuṇa die Nacht als ihm speziell gehörig zuweist, — und ich glaube, daß sich darin ein alter Zug offenbart, wenn auch Roth vielleicht zu weit gegangen ist, indem er Varuṇa geradezu zu einem Gotte speziell des Nachthimmels machen wollte.

Etwas Richtiges aber ist daran, denn der allumfassende Himmel, Varuṇa, erscheint größer, herrlicher, majestätischer bei Nacht offenbart als bei Tage, zeigt sich gewissermaßen erst bei Nacht als sterngeschmücktes Firmament in seiner vollen Herrlichkeit, und darum die besonders ausgeprägte Beziehung zur Nacht. In noch späterer Zeit wird Varuṇas Beziehung zu den Wassern immer stärker betont. Auch sie ruht auf altem Grunde. Im Veda waltet er als Himmelsherr zugleich auch über die Wolkenwasser, das ist aber keineswegs seine vorwiegende Eigenschaft. Später aber sinkt er ganz und gar zu einem bloßen Wassergotte herab, der als solcher dann auch im Weltmeer hausend gedacht wird. In dieser Eigenschaft tritt er uns in der Literatur des indischen Mittelalters entgegen. Seine alte Größe ist dahin. Dasjenige aber, was den eigentümlichen Wert dieser Größe ausmacht, der ethische Kern in der Vorstellung von diesem Gotte, der Glaube an eine moralische Weltordnung, ging den Indern nicht verloren, sondern lebte in mannigfacher Umgestaltung weiter fort [1].

---

[1] Über Varuṇa haben geschrieben: Rudolf Roth im 6. Bande der Zeitschr. d. Dtsch. Morgenl. Ges. in seinem Aufsatz „Die höchsten Götter der arischen Völker"; ferner in Zellers Theolog. Jahrb. 1846, V, S. 346.

Die Zusammenstellung, resp. Identifizierung Varuṇas und Ahuramazdâs, die insbesondere von dem großen Vedisten Roth vertreten worden ist, hat in Friedrich Spiegel, dem bekannten Zendisten, einen entschiedenen Gegner gefunden[1]. Spiegel will die Ähnlichkeit beider Göttergestalten überhaupt nicht anerkennen und bekundet darin einen ganz entschiedenen Mangel an Blick und tieferliegender Einsicht. Er betont, wie vor ihm schon Windischmann getan, daß Ahuramazdâ ein Erzeugnis eranischen Geistes sei und nicht aus der arischen Periode stamme (Eran. Altert. II, S. 25). Das können wir insoweit gerne zugeben, als die Gestalt des Ahuramazdâ einen durchaus eigenartigen, ja einzigartigen Charakter trägt, der erst unter den Persern, erst von Zarathustra ausgeprägt worden ist. Darum aber kann doch immerhin Zarathustra bei der Prägung dieser Göttergestalt an den größten Gott der vorausgehenden Periode angeknüpft haben, und ein solches Anknüpfen muß uns sogar a priori als das Natürliche und Normale erscheinen. Auch stimmt Spiegel insofern mit unseren Anschauungen überein, als er schon in seiner Eranischen Altertumskunde, Bd. I, S. 435 (1871) sich dahin ausspricht, „daß die arische Periode[2] fast bis an die Grenze dieser Gottheit [d. i. des Ahura] gerückt ist", und dann später in seinem Buche über „die arische Periode" (1887) S. 134 eine ursprüngliche Identität des Ahura und des indogermanischen Himmelsgottes für möglich hält. Ja, er

---

Münchener Gel. Anz. 1848, S. 472. N. Jenaer Lit.-Ztg. 1847, Nr. 311; Muir im 5. Bande seiner Original Sanskrit Texts; A. Ludwig in seiner Arbeit „Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung", Prag 1875, S. 75 ff. — Eine ausführliche Monographie des vedischen Varuṇa lieferte Alfred Hillebrandt, Varuṇa und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda, Breslau 1877. Einsichtig und wertvoll, dabei klar und gut geschrieben ist das Büchlein von Karl Bohnenberger, Der altindische Gott Varuṇa, nach den Liedern des Ṛgveda. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Tübingen 1893. — Roth aber gebührt das Verdienst, zuerst auf die Wesensverwandtschaft Varuṇas und Ahuramazdâs nachdrücklich aufmerksam gemacht zu haben.

[1] Vgl. F. Spiegel, Eranische Altertumskunde, II, S. 25 ff.; Die arische Periode, S. 185 ff.

[2] Was Spiegel „arische Periode" nennt, ist dasselbe, was wir als indopersische Periode bezeichnen.

erklärt es für das Wahrscheinlichste, daß der Dyâus asura der indogermanischen Zeit mit dem abstrakten Ahuramazdâ verschmolzen worden sei und „daß man erst auf eranischem Gebiete asman und thwâsha [die avestischen Namen des Himmels und des Firmaments] als zwei besondere Wesen ausschied, weil die Rolle eines Himmelsgottes für den so abstrakt gefaßten Ahuramazdâ nicht mehr passend erschien“. Das liegt von unserer Ansicht, nach welcher Ahuramazdâ im Kerne seines Wesens auf einen alten Himmelsgott Dyâus asura, der auch Varuṇa hieß, zurückgeht, am Ende doch nicht allzu ferne. Es fehlt nur, ebenso wie bei Bradke, die ergänzende Erkenntnis, daß Dyâus und Varuṇa ursprünglich identisch, nur verschiedene Namen, verschiedene Auffassungen desselben höchsten Gottes sind.

Ahuramazdâ unterscheidet sich dadurch allerdings von allen uns bekannten großen indogermanischen Göttern, daß er sich über seine ganze göttliche Umgebung, über alle in diesem System anerkannten Genien und Geister so hoch erhebt, wie wir das bei keinem anderen indogermanischen Gotte sonst finden. Die ostiranischen Perser haben den uralten Gegensatz der Lichtgötter und ihrer Gegner, der bösen Dämonen der Finsternis, zu einem konsequenten und strengen Dualismus des lichten und des dunklen, des guten und des bösen Prinzips fortgebildet, und Ahuramazdâ ist der überragend große Vertreter des ersteren. Seinen Namen erklärt die persische Tradition wohl im wesentlichen richtig als „der weise Herr“ [1]. Er heißt weiter der Majestätische, der Größte, der Beste, der Schönste, der Stärkste, der Verständigste, der Weise, der heilige Geist. Er wird auch der Weiseste, der Allsehende, der Allwissende, der Reine genannt. Er ist es, welcher alles Gute in der Welt geschaffen hat, wie Aṅra mainyu alles Böse. Er ist der Schöpfer (dâtar, dadhwâo) und Regierer der Welt und namentlich als „Schöpfer“ finden wir ihn am häufigsten bezeichnet [2]. Er ist ein durchaus geistiges Wesen, das unendlich hoch über allen anderen Wesen, „auch denen der Lichtwelt steht, welche samt und sonders als seine Geschöpfe

[1] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 21.
[2] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 23.

aufgefaßt werden“ [1]. An Ahuramazdâ finden wir keinerlei unreine Schlacken, wie sie den meisten Göttern des Heidentums sonst anhaften. Er ist gut und rein schlechthin, ohne Fehler, ohne Schwächen und Mängel. Die Ausbildung dieser großartigen, reinen und erhabenen Göttergestalt durch die Perser, oder genauer durch ihren großen religiösen Reformator Zarathustra, war ohne Zweifel ein gewaltiger Fortschritt, dessen Ruhm wir dem persischen Zweige der großen arischen Familie nicht schmälern wollen, — auch dann nicht, wenn wir auf eine ältere Gestalt hinweisen, an welche der große persische Religionsstifter anknüpfen konnte, die er vorfand und die wohl dazu angetan war, ihn zu großen und immer größer wachsenden religiösen Gedanken anzuregen.

In dem Berglande von Ostiran, dem späteren Baktrien oder Balkh, inmitten einer rauhen, harten, zum Ernste stimmenden Natur, mit schroffen Gegensätzen, mit kalten Wintern und heißen Sommern, — einer Natur, die ganz dazu angetan war, den Menschen zu tüchtiger Arbeit, zu energischem Kampfe für seine Existenz zu erziehen, — ist die Lehre des Zarathustra erwachsen und hier hat sie zuerst feste Wurzeln geschlagen. Diese Lehre, die den Menschen zu einem unaufhörlichen Kampf für das Reich des Guten, gegen das Reich des Bösen erziehen will, sie hat selbst in hartem Kampfe gegen die Anhänger ihr feindlicher, konservativer Richtungen ihre Existenz zu behaupten gehabt und nur langsam vorschreitend sich zu immer größerer Bedeutung durchgerungen. An einem Könige jenes Landes, Vishtaspa, fand Zarathustra nach der Tradition einen mächtigen Förderer seiner Bestrebungen. Wann der große Prophet des Ahuramazdâ gelebt und gewirkt, wissen wir nicht gewiß zu sagen. Das Altertum gibt uns phantastische Zahlen ohne Wert. Für wahrscheinlich aber wird es wohl gelten dürfen, daß er lange Zeit, ja wohl einige Jahrhunderte vor den Achaemeniden gelebt, den ersten persischen Herrschern, die ins Licht der Geschichte treten [2].

---

[1] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 25.

[2] Die Unsicherheit der Datierung ist höchst charakteristisch. Bei den höchsten geistigen Leistungen dieser Mangel chronologischen Sinnes, diese Gleichgültigkeit in bezug auf die geschichtliche Festlegung derselben, resp.

Diese, obschon im Westen Irans herrschend, erscheinen doch schon als Verehrer des Ahuramazdâ, also als Anhänger der Lehre des Zarathustra, die sich demnach zu jener Zeit bereits in jene westlichen Gegenden ausgebreitet haben muß. In den Keilinschriften des Darius Hystaspis, des Xerxes, Artaxerxes II und III erscheint der Name des Gottes in der Form Auramazda, woraus später Ormuzd geworden ist. Hier begegnen wir auch bildlichen Darstellungen des großen Gottes. Zu bedauern ist freilich, daß diese Inschriften ihrer Natur gemäß bloß dürftige Mitteilungen über die Religion der Achaemeniden bieten, doch genügen dieselben, um jene Herrscher als Mazdâ-Gläubige zu erweisen [1].

Sehr möglich aber ist es, daß zu jener Zeit noch große Massen des persischen Volkes, insbesondere im Westen, Anhänger einer älteren Religionsform waren. Wir haben, von allgemeinen Erwägungen ganz abgesehen, einen sehr bestimmten Grund zu dieser Annahme, und es ist selbstverständlich, daß jede Nachricht über die vorzarathustrische Religion der Perser für uns von besonderem Werte sein muß. Eine solche aber scheint in der Tat in einer Stelle des Herodot vorzuliegen, der den Zarathustra oder Zoroaster nicht nennt und die Religion der Perser in einer Weise beschreibt, daß man annehmen muß, er rede von nicht Mazdâ-gläubigen Persern.

Die Schilderung des Herodot ist von um so größerem Interesse, als wir die Glaubwürdigkeit dieses Gewährsmannes kennen und oft genug erprobt gefunden haben. Eine Mitteilung jener nicht umfangreichen Stelle in extenso dürfte daher hier wohl am Platze sein. Von den Sitten und Bräuchen der Perser redend, sagt

---

der gleichzeitigen Taten und Ereignisse — das vollkommenste Gegenbild zu dem, was wir in Babylon, Elam und Ägypten beobachten.

[1] Vgl. darüber Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 2 ff. Der von Oldenberg (Aus Indien und Iran, S. 186 Anm.) in dieser Richtung geäußerte Zweifel dürfte kaum begründet sein. — Darius feiert Auramazda als den großen Gott, der die Erde, den Himmel, den Menschen und das Glück des Menschen schuf, — den Gott, der ihn (Darius) zum alleinigen König über viele gemacht habe. — Weiteres siehe bei Spiegel a. a. O. In manchen Redensarten stimmt die Ausdrucksweise des Avesta und der Keilinschriften wörtlich überein.

Herodot (I, 131): „Bildsäulen und Tempel und Altäre zu errichten, ist bei ihnen nicht Brauch, vielmehr rechnen sie solches denen, die das tun, als eine Torheit an, wie ich meine, weil sie die Götter nicht für menschenartig halten, wie die Hellenen. Sie pflegen dem Zeus auf den höchsten Gipfeln der Berge Opfer darzubringen, indem sie den ganzen Umkreis des Himmels Zeus nennen. Sie opfern aber auch der Sonne und dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden. Diesen allein opfern sie seit alters, sie haben aber auch dazu noch gelernt, der Urania zu opfern, indem sie es von Assyrern und Arabern lernten. Bei den Assyrern heißt Aphrodite Mylitta, bei den Arabern Alitta, bei den Persern Mitra"[1].

Aus dieser Stelle geht mit unzweifelhafter Deutlichkeit hervor, daß diejenigen Perser, von welchen Herodot redet, vor allem der Naturverehrung ergeben waren und daß sie als obersten Gott den ganzen Himmelskreis verehrten. Außerdem erwähnt er nur noch einen fremdländischen Kult, der bei ihnen eingedrungen sei, nämlich den der Aphrodite Urania, in welcher wir die babylonische Belit oder Ishtar (Astarte) erkennen; wenn aber Herodot als Namen dieser Gottheit bei den Persern „Mitra" nennt, so erschüttert er damit in diesem Punkte das Vertrauen zu seiner eigenen Mitteilung, denn Mitra ist unzweifelhaft der Name eines echten alten persischen, resp. schon indopersischen Gottes. Von Ahuramazdâ ist hier gar nicht die Rede, ebensowenig wie von Zarathustra-Zoroaster, und die geschilderte Naturverehrung, der die Perser, wie alle arischen Völker seit alters, d. h. seit der arischen Urzeit anhingen, sie ist es ja gerade, die Zarathustra bekämpft und durch eine höherstehende, geistigere Religion ersetzt hat.

---

[1] Hdt. I, 131 *ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἱδρύεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατά περ οἱ Ἕλληνες εἶναι· οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ούρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες· θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοις· τούτοισι μὲν δὴ μούνοισι θύουσι ἀρχῆθεν, ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων.*

Schon Spiegel hat sich gewiß mit Recht in dem Sinne geäußert, daß man in jenem persischen Zeus des Herodot, welcher eigentlich der Himmelskreis ist, den großen Gott Ahuramazdâ schwerlich wird suchen dürfen. Er wäre in der Tat nicht nur unvollständig, sondern geradezu unrichtig beschrieben. Ahura ist durchaus geistiger Natur, er ist der Schöpfer der Welt, der Erde und des Himmels, und kann mit keiner, auch nicht der erhabensten Naturerscheinung identifiziert werden. Niemals heißt er der Himmel oder der Umkreis des Himmels. Offenbar hat Herodot ein Religionssystem im Auge, welches von dem zarathustrischen, wie Spiegel sagt, einigermaßen verschieden war [1], — ich möchte „durchaus verschieden" sagen — und wirklich passend und wohlbegründet erschiene seine Angabe nur dann, wenn er von einem früheren, archaischen, vorzarathustrischen Gottesdienste der Perser redet, denn vor der Reform Zarathustras haben ja die Perser in der Tat wohl ohne Zweifel den allumfassenden Himmel, die Gestirne und die Elemente verehrt. Daß er gerade eine altüberlieferte Religionsform der Perser schildert, hebt Herodot ausdrücklich hervor, mit den Worten: „Diesen allein opfern sie seit alters"; und Spiegel nimmt wohl mit Recht an, daß Herodot hier auf alter wohlverbürgter Überlieferung fußt (Die arische Periode, S. 129). Seine Darstellung erklärt sich am natürlichsten, wenn wir annehmen, daß er einen Teil des persischen Volkes im Auge hat, welcher nicht der zarathustrischen Religion, sondern noch der alten Väter Glauben anhing, und es ist durchaus möglich, daß zu jener Zeit, insbesondere im Westen, jene konservativere Gottesverehrung noch die vorherrschende war. An der Glaubwürdigkeit der Nachricht haben wir keinen Grund zu zweifeln, und auch Schrader verwertet dieselbe daher mit Recht als wichtigstes Zeugnis über die alte Religion der Perser [2].

Wenn dies aber der Fall ist, wenn Herodot wirklich den ursprünglich persischen, vorzarathustrischen Glauben richtig schildert, dann stimmt diese Schilderung bezüglich des Himmelsgottes ganz mit demjenigen überein, was wir auf Grund unserer vergleichenden

[1] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 15.

[2] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 669 ff.

Betrachtung theoretisch glaubten voraussetzen zu müssen. Jener persische Zeus, von welchem es heißt, daß unter seinem Namen der ganze Umkreis des Himmels begriffen wurde, — ist er nicht ganz und durchaus der von uns vorausgesetzte Dyâus asura, der auch Varuṇa hieß und als solcher eben den allumfassenden Himmel, das Firmament, den ganzen Himmelskreis bedeutete und repräsentierte? Eine genauere Übereinstimmung ist kaum möglich zu erwarten, wenn man in Anschlag bringt, daß es sich doch um eine fremdländische Quelle handelt, die noch dazu sehr kurz und summarisch schildert, — und so dürfen wir wohl die Nachricht des Herodot als eine willkommene Bestätigung unserer Voraussetzungen betrachten.

Ob Herodot, wenn er sagt, die Perser verehrten den Zeus (oder genauer im Akkus. den Dia, *Δία*), damit einen persischen Götternamen wiedergeben will, wie schon Hesychius die Sache auffaßte, will ich dahingestellt sein lassen. Spiegel hält es für möglich, ja für wahrscheinlich, und schließt daraus, daß die Perser den Himmelskreis damals etwa Dyâus nannten, „was dann dem griechischen Namen des höchsten Gottes dem Laute nach identisch zu sein schien“ (Eran. Alt., II, S. 15). Der Schluß ist zum mindesten ein fraglicher [1], — doch wir haben ihn zum Glück ja auch nicht eigentlich nötig. Wir wissen schon durch andere Erwägungen, daß die Perser vor alters jenen höchsten Himmelsgott, von welchem Herodot redet, Dyâus und Asura nannten, und dazu noch mit einem anderen Namen, der dem des indischen Varuṇa entsprach und der ihn wie diesen als den Umfassenden, den Himmelskreis charakterisierte [2]. Das war ihr oberster Gott in der

[1] Mir scheint Spiegels Auffassung, nach der in dem griechischen *Δία* (Dia) der Name des persischen Himmelsgottes stecken soll, um so weniger wahrscheinlich, als dieser Form der Dativ *Διί* (Dii) unmittelbar vorausgeht, den wir doch gewiß als Dativ des griechischen *Ζεύς* fassen müssen. Ich glaube daher, daß Herodot hier einfach den großen Himmelsgott der Perser mit dem griechischen Namen Zeus benennt, wie ja bei den Griechen ähnliches gebräuchlich war.

[2] Unter den Göttern des Avesta hätte nach Spiegel das meiste Anrecht darauf, in der Stelle des Herodot gemeint zu sein, Thwâsha, der Himmelskreis, d. h. der Kreis, an welchem der Zodiacus und die Planeten befestigt

indopersischen Einheitsperiode gewesen und der Glaube an ihn, verbunden mit einer urwüchsigen kultlichen Verehrung auf den Gipfeln der Berge, scheint bei jenen Persern noch unreformiert fortgelebt zu haben, von deren Religion Herodot berichtet.

Die Gestalt jenes indopersischen Himmelsgottes, den die noch nicht getrennten Vorfahren der Inder und Perser verehrten, können wir nur durch Vergleichung und Kombination der Gestalten der indischen Götter Dyâus pitar asura und Varuṇa, des avestischen Ahuramazdâ und jenes altpersischen Zeus, von dem Herodot erzählt, rekonstruieren, denn ihnen allen liegt er zugrunde, sie alle sind aus ihm unter mehr oder minder großen Umgestaltungen hervorgegangen. Aus den Gestalten des Dyâus pitar asura, des Varuṇa und des Ahura können wir mit Bestimmtheit schließen, daß dieser Gott als Schöpfer gedacht und verehrt wurde, — ein großer schöpferischer Gott, Vater der Götter und Menschen. Die genannten Göttergestalten, natürlich von dem jüngeren, gerade in diesem Punkte reformierten Ahura abgesehen, zeigen uns ferner, daß dieser Gott ein Himmelsgott war, daß man in der erhabenen Erscheinung des Himmels ihn zu sehen glaubte, in dieser Erscheinung ihn den irdischen Augen offenbart fand, als Lichthimmel, insbesondere aber als der allumfassende Himmels-

---

sind und welchen die Perser von dem eigentlichen Himmel (açman) unterscheiden (s. Eranische Altertumskunde, II, S. 13ff., Arische Periode, S. 131). Er heißt qadhâta „selbstgeschaffen" oder „seinem eigenen Gesetze folgend" und schon dadurch ist ihm ein hoher Rang gesichert. Indessen Thwâsha bedeutet doch im Avesta nicht allzuviel und ich zweifle sehr, ob dieser Gott jemals eine wirklich große Verehrung genossen und nicht vielmehr zu den verhältnismäßig jüngeren Bildungen gehört, zumal er auch als der unendliche Raum erklärt wird und so ein Gegenstück zu Zrvan akarana „der unendlichen Zeit" bildet. In gewissem Sinne könnte aber doch Spiegel recht haben, diesen Thwâsha als die Fortsetzung derjenigen Gottheit anzusehen, welche in der indogermanischen — resp. auch indopersischen — Zeit als Dyâus erscheint (Eranische Altertumskunde, II, S. 16). Nachdem nämlich Zarathustra von dem überkommenen Himmelsgotte Dyâus asura-Varuṇa die natürliche Seite ganz abgestreift und ihn zum großen, rein geistigen Gotte gemacht, lebte gewissermaßen sein natürlicher Teil als Thwâsha „der Himmelskreis" und açman „der Himmel" fort, — allerdings mit relativ geringer Bedeutung.

kreis, wie er sich in sternklarer Nacht am herrlichsten, am eindrucksvollsten unseren Blicken darbietet, — daß man ihn Himmel, Lichthimmel, Himmel-Vater, Himmel-Herr, den Umfasser, den Himmelskreis nannte. Wir können weiter mit Bestimmtheit schließen, daß dieser Gott in seinem innersten Kern ethischer Natur war, selbst gut und heilig und ein Wächter über Gut und Böse, Recht und Unrecht, in der Welt und im Tun und Treiben der Menschen, — das lehren uns die großartigen Gestalten des Varuṇa und des Ahuramazdâ, — der erstere in ursprünglicherer Form, der zweite in vollendeter Verklärung, in der durch die Reformation des Zarathustra geschaffenen Idealisierung, die aber den ursprünglichen, Varuṇa ähnlichen Gott noch sehr wohl erkennen läßt. Die indischen Götter Dyâus und Varuṇa führen uns den indopersischen Gott wohl am deutlichsten vor Augen, nur daß er in ihnen sich in zwei Gestalten gespalten hat, von welchen Varuṇa bei weitem das meiste vom Wesen jenes alten Gottes geerbt hat. Der altpersische Zeus des Herodot war vielleicht noch ursprünglicher, nur erfahren wir leider allzuwenig über sein Wesen, das aber wohl dem des Varuṇa-Dyâus sehr nahe gestanden haben dürfte. Am besten lernen wir den indopersischen Himmelsgott in seinem Wesen wohl durch den indischen Varuṇa kennen, doch ergibt erst die Vergleichung das vollständige Bild [1].

---

[1] Fast 1000 Jahre vor Herodot (im 14. Jahrhundert vor Chr.) finden wir jetzt, nach den glänzenden Entdeckungen von H. Winckler, einen arischen Stamm, wahrscheinlich die Charri genannt, unter den Mitanni im oberen Stromgebiet des Euphrat und Tigris ansässig, — einen Stamm, der nach einer in Boghazköi entdeckten Inschrift, wie es scheint, den Varuṇa, den Mitra, Indra und die Nâsatya (d. h. die Açvinen) verehrte, sämtlich Götter, welche unter diesen Namen — nach unseren früheren Ausführungen — in der indopersischen Einheitsperiode schon Verehrung genossen. Die Charri, aller Wahrscheinlichkeit nach ein indopersischer oder indoskythischer Stamm, jedenfalls an der Kultur der indopersischen Einheitsperiode beteiligt, hätten in wesentlichen Zügen die Religion jener Zeit auch im 14. Jahrhundert vor Chr. noch behalten, wie ja auch dieselben obengenannten Götter zu derselben Zeit bei den vedischen Indern noch fortlebten. Das kann noch zu Herodots Zeit bei manchen westlichen Persern wesentlich ebenso gewesen sein, speziell auch was den Himmelsgott (Varuṇa-Dyâus) anbetrifft, während bei den östlichen, in Baktrien lebenden Stämmen die

Zwei Dinge sind es vor allem, auf denen die Gestalt des Varuṇa wie auf zwei mächtigen Säulen ruht, zwei Dinge, die als Konstituenten seines Wesens erscheinen, zwei große Wahrnehmungen, aus denen die Vorstellung von diesem großen Gotte erwachsen scheint: die Beobachtung des Himmels in seiner Erhabenheit, seinem strahlenden Licht, insbesondere aber des gestirnten Nachthimmels in seiner Herrlichkeit, — und die Beobachtung des sittlichen Gesetzes in der Menschenbrust, des altruistischen Triebes, den der Mensch als einen ihm auferlegten Zwang, als das mächtig wirkende, in sein Herz geschriebene Gebot einer höheren Macht erkennt, welcher entgegen zu handeln gefährlich ist, so wenig auch oft das, was sie verlangt, unserem persönlichen Vorteil zu entsprechen, unser unmittelbares Wohlergehen zu fördern scheint. Alle großen Züge im Wesen des Varuṇa gehen auf diese zwei Dinge zurück: die staunende und ehrfürchtige Betrachtung des Himmels, — die staunende und ehrfürchtige Betrachtung des moralischen Gesetzes im Menschen.

Dieser Einblick in das Wesen des Varuṇa und die psychologischen Grundlagen, aus denen die Vorstellung von ihm erwachsen ist, darf zugleich — wenn wir dabei des altpersischen Zeus bei Herodot und des Ahuramazdâ gedenken — als ein Einblick in das Wesen des indopersischen Himmelsgottes gelten. Wir erinnern uns aber in demselben Augenblick eines berühmten Aus-

---

Religion des Zarathustra Eingang fand, die auch von den Achaemeniden angenommen wurde. Wincklers Entdeckungen lassen sich mit der Nachricht des Herodot und unseren oben entwickelten Anschauungen auf das schönste vereinigen. Vgl. H. Winckler in den Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft zu Berlin, Dezember 1907, Nr. 35, S. 51; auch Eduard Meyer, Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte, Sitzungsberichte der Kön. Preuß. Akademie der Wiss., Ges.-Sitzung vom 9. Januar 1908; L. v. Schroeder, Das Tocharische und die Charri-Inschrift, WZKM, Bd. XXII, S. 348. 349. — Die betreffende Stelle der Inschrift von Boghazköi läßt sich in deutscher Übersetzung folgendermaßen wiedergeben: Die Götter mit Mitra zusammen, die Götter mit Varuṇa (verstümmelt aruna) zusammen, der Gott Indara, die Nâsatya-Götter. Man ersieht daraus unter anderem, daß Mitra und Varuṇa einen zu ihnen gehörigen Götterkreis hatten, wie dies auch im Rigveda der Fall ist und wie wir es auch für die indopersische Einheitsperiode mit Sicherheit erschließen können.

spruches, den der größte Philosoph der Germanen, Immanuel Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft, getan, — eines Ausspruches, der schon seinen Zeitgenossen so eindrucksvoll und bedeutsam erschien, daß sie denselben an der Wand der Grabkapelle, wo die irdischen Reste des großen Denkers ruhen, anzubringen für recht befanden:

„Zwei Dinge — sagt Kant — erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“[1].

Der Mensch bleibt derselbe in allem Wandel der Zeiten und trotz dieses Wandels. Dieselbe staunende und ehrfürchtige Doppelbetrachtung des sternetragenden Himmelsgewölbes und des moralischen Gesetzes im Menschenherzen, die der Vorstellung des Varuṇa in seiner ältesten Form, der Vorstellung des indopersischen Himmelsgottes zugrunde lag, sie erfüllte noch das Gemüt des großen Königsberger Philosophen mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter er sich mit ihr beschäftigte. Staunen aber und Ehrfurcht und jene immer neue und wachsende Bewunderung vor dem Großen außer uns und in uns, das sind die lebendigen Kräfte, die die Größe und den Adel des arischen Stammes begründen, so wenig auch wissenschaftliche Kleinmeisterei und überkluge Kritik sie richtig zu sehen und zu schätzen vermögen. Ein Kant, der größte wahre Kritiker, war von diesen Kräften erfüllt, — er hätte, das zeigen uns seine Worte, vor Tausenden von Jahren ganz wohl ein Prophet des Varuṇa werden können. Als Philosoph des 18. Jahrhunderts ließ er indes bei der Begründung seiner Gottesidee den bestirnten Himmel beiseite und hob allein und nachdrücklichst das sittliche Gesetz hervor, in welchem er den heiligen Willen Gottes erkannte[2].

---

[1] Vgl. A. Hoffmann, Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski (Halle a. d. S. 1902), S. 434.

[2] „Kant war von dem Glauben an ein höchstes Wesen und eine moralische Weltregierung durchdrungen. Und wenn er auch betonte, daß er

Das war aber auch unzweifelhaft der eigentliche Kern im Wesen des Varuṇa wie auch schon des indopersischen Himmelsgottes. Die erhabene Vorstellung des Himmels kam nur als die entsprechendste sinnliche Stütze hinzu und wurde zum Träger des ethischen Gottesgedankens. Der Lichte da droben (Dyâus), der Allumfasser (Varuṇa), der Himmel — so mochte man den höchsten guten Gott, der über Recht und Unrecht waltete, Gut- und Rechttun vom Menschen verlangte, füglich wohl am besten nennen.

Wenn sie ihn aber auch „Himmel" nannten, so liegt doch nicht der geringste Grund zu der Annahme vor, daß Inder und Perser jemals den Himmelsgott mit der sinnlichen Erscheinung, dem natürlichen Himmel wirklich identifizierten oder verwechselten. Wir haben schon gesehen, wie die altindische Sprache in feiner Weise den Gott „Himmel" von dem Himmel als natürliche Erscheinung zu unterscheiden wußte. Und man nannte den Gott nicht nur Himmel-Herr (Dyâus asura), sondern auch „des Himmels Herr" (divo asura). Man erzählte davon, daß Varuṇa den Himmel und die Erde gefestigt, das erhabene Firmament erhöht, die Meere und das Erdreich ausgebreitet habe. Himmel und Erde sind des Varuṇa Reich, — er tränkt sie beide, wenn er Regen spendet.

---

ebensowenig als jeder andere Mensch den Unbegreiflichen zu begreifen und zu erkennen imstande sei, und daß sein Glaube an Gott sich nicht auf eine Vernunfteinsicht, sondern auf das durch die Vernunft ihm gebotene Streben nach Heiligkeit gründe, mithin bloß subjektiv sei, so hing er diesem Vernunftglauben doch fest an und war von Herzen überzeugt, daß die Welt unter einer weisen Vorsehung stehe. Ebenso fest war seine Überzeugung, daß das sittliche Vernunftgesetz mit dem heiligen Willen Gottes übereinstimme, daß man, um den letzteren zu kennen, nichts anderes als das erstere befragen dürfe, daß man durch treue Befolgung des Vernunftgebots den Willen des Höchsten erfülle, daß man dies durch eigenen Willen und durch eigene Kraft könne, und daß dieses auch die einzig mögliche und vernünftige Gottesverehrung sei. Dieser Überzeugung gemäß handelte auch Kant. Er war im wahren Sinne des Wortes ein Gottesverehrer. Die Besserung und Heiligung seines Willens, das redliche Bestreben nach einer gewissenhaften Pflichterfüllung und die Beziehung seiner Rechtschaffenheit auf das göttliche Wohlgefallen, das war sein Gottesdienst." — Jachmann in dem oben angeführten Buche von A. Hoffmann, S. 79. 80.

In ihm ruhen die drei Himmel und die drei Erden. Alle diese Gedanken und Wendungen sind nur möglich, wenn man den Gott — Dyâus sowohl wie Varuṇa — deutlich als Gott von dem natürlichen Himmel unterschied, nicht aber mit diesem identifizierte oder verwechselte. Und ganz dasselbe galt ohne Zweifel auch von dem altpersischen Zeus des Herodot, wenn es auch richtig sein wird, daß sein Name den ganzen Umkreis des Himmels bezeichnete [1].

Man nannte den Gott ja auch nicht nur Himmel, man nannte ihn auch Vater und Herr und König. Der Name „Vater" (pitar) gehört, wie wir gesehen haben, schon der arischen Urzeit an; der Name „Herr" (asura) der indopersischen Zeit; der Name „König" (râjan) ist des indischen Varuṇa eigenste Bezeichnung [2]. Der Vatername deutete in den primitiven, streng vaterrechtlichen Zuständen der arischen Urzeit wohl schon genug Herrschaft an. War doch der Vater damals der unumschränkte Herr der Großfamilie, während es eigentliche Herrscher und Könige zu jener Zeit wohl noch gar nicht gab. Der Herrenname der indopersischen Zeit bedeutet eine Steigerung in dieser Richtung. Der Königsname des Varuṇa aber stellt noch eine weitere Steigerung dar. Wenn Varuṇa pitar und asura, zumeist aber râjan genannt wird, dann trägt er die ganze aufsteigende Reihe der Herrschernamen an sich und spiegelt in ihrer Reihenfolge die soziale Entwicklung einer jahrtausendelangen Zeit wider.

Der Vater, der Herr, der König sind Lenker und Regierer der ihnen unterstellten Gemeinwesen. Die Ordnung, die sie festsetzen, muß beobachtet, ihre Gebote müssen befolgt werden. In der ganzen Welt, der physischen wie der moralischen, waltet Ordnung und Gesetz, — das erkennt der Mensch schon sehr früh, wenn diese Erkenntnis auch zuerst noch eine unvollkommene ist. Die Sonne geht auf und geht unter, sie läuft ihre Bahn,

---

[1] Ich erinnere daran, daß der Name Varuṇa „der Umfasser" auf der Inschrift der Charri im 14. Jahrhundert an zweiter Stelle erscheint; vgl. oben S. 343 Anm.

[2] Dyâus pitar heißt der arische Himmelsgott, Dyâus asura (und wohl auch Varuṇa) der indopersische, Varuṇa râjan erst der indische.

Tag um Tag in bestimmter Ordnung. Auch der launischere Gang des Mondes läßt bald bestimmte Regeln erkennen, — sein Erscheinen, Wachsen, Abnehmen, Verschwinden kehrt gleichmäßig wieder. So läßt auch die Sternwelt früh gewisse Ordnungen erkennen. Sommer und Winter wechseln regelmäßig ab. Gras und Blumen, Sträucher und Bäume wachsen regelmäßig auf, blühen, tragen Frucht und vergehen oder verlieren wenigstens ihre Blätter regelmäßig für die Winterzeit. Die lebenden Wesen werden geboren, wachsen, altern und sterben, in gleicher Weise wieder und wieder. Gleichmäßig, regelmäßig, in ruhiger Folge fließt das Wasser der Quellen und Flüsse dahin. Dies und vieles andere noch läßt Ordnung und Gesetz erkennen, und schon früh führt der Mensch solche Ordnung auf den ein für allemal feststehenden Willen eines höchsten Wesens, eines Schöpfers oder Ordners, eines Lenkers und Regierers der Welt zurück. Viele andere Erscheinungen der Natur lassen solche Regelmäßigkeit freilich vermissen, — der plötzlich, scheinbar willkürlich sich erhebende Wind und Sturm, Donner und Blitz, vulkanische Erscheinungen, ein plötzliches, scheinbar ganz unmotiviertes Auftreten von Krankheiten bei Mensch und Vieh, wie Versiegen der Milch in den Kühen und unzählig viel anderes — das alles führt der Mensch alsbald auf die Willkür irgendwelcher anderer Mächte, Götter, Dämonen und Zauberer zurück. Doch aber ist die Ordnung im großen da, das mußte schon der primitive, schon der paläolithische Mensch erkennen. Und wenn die Menschen überall geneigt sind, ihr höchstes Wesen „Himmel" zu nennen, so liegt das wohl nicht zum kleinsten Teile auch darin begründet, daß gerade am Himmel sich jene Ordnung der Welt, die Stetigkeit in den Erscheinungen der Natur am eindrucksvollsten offenbart.

Eine entsprechende Ordnung moralischer Art aber waltet in der Menschheit von Anfang an, ist als Gebot, als Forderung des Gewissens in die Herzen geschrieben, wird als Gesetz eines höchsten Wesens empfunden, macht sich, wenn verletzt, in schmerzlicher, peinvoller Weise fühlbar. Die Mutter weiß, daß sie ihr Kind lieben, es pflegen, besorgen, beschützen muß. Der Mann weiß, daß er die Seinigen, die Familie, die Herde zu verteidigen,

Nahrung und Obdach mit den Seinen zu teilen hat. Die Kinder wissen oder lernen es, daß sie dem Vater gehorchen müssen, die Jungen den Alten. Ein jeder weiß oder lernt es, daß er sich nicht das Eigentum eines anderen beliebig aneignen kann, — daß er insbesondere der Verachtung anheimfällt, wenn er das heimlich tut, durch Diebstahl. Auch die Unwahrheit, wenigstens den Freunden gegenüber, wird früh verpönt, wenn auch nicht bei allen Völkern mit gleicher Energie. Eine moralische Ordnung, nach der der Mensch sich richten muß, kennt er von Anfang, hat er instinktmäßig schon vielleicht jahrtausendelang gekannt und befolgt, bevor er Mensch ward, und er führt sie seit dem Beginn seines Menschtums auf einen höheren, mächtigen Willen, den Willen eines höchsten Wesens zurück. Nichts natürlicher, als daß er die gesamte Ordnung in der Welt, die physische wie die moralische, aus derselben Quelle ableitet, auf dasselbe ordnende und gebietende Wesen zurückführt. Dazu bedurfte er noch keiner Kultur, dazu braucht er nur Mensch zu sein.

Daß Inder und Perser schon in ihrer Einheitsperiode eine große und klare Vorstellung von der Ordnung der Welt, der physischen wie der moralischen, gehabt haben, das läßt sich nicht bloß vermuten, sondern bestimmt behaupten und nachweisen. Ebenso sicher ist es, daß sie diese wichtige Vorstellung in nächste Beziehung zu ihrem uns schon bekannten Himmelsgotte brachten, ja, daß sie die Ordnung der Welt als den feststehenden Willen dieses höchsten Gottes betrachteten.

Im Rigeda spielt eine hervorragende Rolle der Begriff des Ṛita, der h e i l i g e n O r d n u n g, die sich in der Natur, im Opferwesen und im sittlichen Leben offenbart. Dieses Ṛ i t a steht in engster Beziehung zu Varuṇa, auch zu Varuṇa und Mitra als ein Paar gefaßt, zu Varuṇa und den anderen Âdityas, seinen Brüdern, die mit ihm eins sind in Wesen und Gesinnung. Es gilt geradezu für gleichbedeutend mit den oft erwähnten Satzungen oder Geboten (vrata, dhâman) des Varuṇa oder Mitra-Varuṇa, die unverbrüchlich, unveränderlich sind, als oberste Richtschnur für Götter und Menschenwelt gelten. Und ebenso hoch, ja höher noch steht im Avesta der Begriff des Asha, der heiligen Ordnung, die auch

geradezu Tugend, Reinheit, das Gute, das rechte, reine, heilige Wesen bedeutet. Dies Asha aber steht wiederum in engster Beziehung zu Ahuramazdâ, ist von ihm geschaffen und steht als lebendiger Ausfluß seines heiligen, göttlichen Willens da. Ṛita und Asha aber sind ursprünglich dasselbe Wort, so wenig das auch dem Laien auf den ersten Blick einleuchtet. Beide gehen auf eine Grundform Arta zurück, ein Wort, das offenbar schon in der indopersischen Einheitsperiode den Begriff der heiligen, unverbrüchlichen Ordnung in Natur und Menschenleben bezeichnete und ohne Zweifel mit jenem Gotte in nächster Beziehung stand, auf den Varuṇa und Ahura beide zurückgehen, dem indopersischen Himmelsgott [1].

Die Etymologie des Wortes steht nicht ganz fest [2], seine Bedeutung aber ist in der Hauptsache klar und über allem Zweifel erhaben. Deckt sich auch die Bedeutung von Ṛita und Asha nicht ganz und vollständig, nicht in allen Details, so stimmen doch beide im wesentlichen zusammen und lassen sich leicht auf denselben Grundbegriff der heiligen Ordnung zurückführen. Ja es haben sich sogar sehr charakteristische übereinstimmende Redewendungen im Gebrauch beider Worte im Veda und Avesta erhalten, so daß man z. B. von einem „Born des Ṛita“ im Veda, einem „Born des Asha“ im Avesta redet [3]. Und wie Varuṇa „der Be-

---

[1] Das sh von asha ist nach den zendischen Lautgesetzen ganz regelrecht aus ursprünglichem rt entstanden, ebenso wie z. B. in dem uns schon bekannten Worte Amesha „unsterblich“, das dem indischen amṛita gleich ist und auf amerta zurückgeht. Im Parsiwort ardabehest, neupersisch ardibahisht = avestischem ashavahista, tritt die Lautgruppe rd aus altem rt wieder deutlich hervor. — Interessant ist die Tatsache, daß dies wichtige Wort arta (= indisch ṛita, avestisch asha) in einem wiederholt vorkommenden Herrschernamen der Charri in seiner ältesten Form für das 14. Jahrhundert vor Chr. inschriftlich bezeugt erscheint. Es ist dies der Name Artatama I und II (vgl. H. Winckler a. a. O., S. 36 ff. 49 ff.).

[2] Ṛita aus Arta kommt von einer etwas vieldeutigen Wurzel ar, die „gehen“, oder auch „fügen, einfügen, hineinsetzen“ bedeuten kann. Man erklärt es daher teils als „der Gang“, d. i. das regelmäßig vorschreitende Geschehen, oder als „das Gefügte“, das Festgesetzte, daher das Gesetz.

[3] Auf diese Übereinstimmung hat Darmesteter aufmerksam gemacht, der in seinem Buche Ormazd et Ahriman, S. 7 ff., die unzweifelhafte ursprüng-

gründer und Herr des Ṛita", so ist Ahuramazdâ „der Schöpfer und Wächter des Asha". Es ist kein Zweifel daran möglich, „daß schon vor der Trennung der Inder und Iranier sich das Denken dieses Volkes mit der Idee des Ṛita als einer höchsten Weltordnung beschäftigt hat" (s. Oldenberg, Aus Indien und Iran, S. 184). Das Ṛita im Rigveda ist etwas durchaus Unpersönliches, die heilige, von den Göttern stammende Ordnung der Welt, das göttliche Gesetz, als dessen Hüter, Lenker und Führer vor allem Varuṇa angesehen wird, oder auch Varuṇa und seine Brüder, die Âdityas [2]. Es kann indessen nicht wundernehmen, wenn auch andere Götter noch in Beziehung zum Ṛita gesetzt werden, denn auch andere Götter haben mit der Ordnung in der Natur und im Opfergange zu tun, und ihr Wirken greift zum Teil auch in die Sphäre des sittlichen Lebens hinein, wenn diese auch im großen ganz und durchaus der königlichen Aufsicht des Varuṇa untersteht. Auch Agni, der heilige, priesterliche Gott, der im Mittelpunkte des Opfers steht, wird ein Hüter des Ṛita genannt, auch Soma, der beim Opfer gleichfalls eine so große Rolle spielt, und gelegentlich noch andere. Auch Agni schlägt und schädigt die Bösen, die Übeltäter, dasselbe tun gelegentlich auch andere gute Götter. Das kann uns bei einem polytheistischen, noch dazu kathenotheistisch gerichteten Religionssystem wie demjenigen des Veda nicht wundernehmen. Vielmehr wäre das Gegenteil wunderbar. Dabei tritt aber doch immer in vollkommener Klarheit der Glaube hervor, daß diese ganze, heilige und unverbrüchliche Ordnung der Welt auf Varuṇa und die anderen Âdityas zurückgeht, von Varuṇa gesetzt und geschaffen worden ist [1].

---

liche Identität vom vedischen ṛita und zendischen asha behandelt. — Oldenberg, Religion des Veda, S. 196, Anm. 1.

[2] Vgl. Graßmanns Wörterbuch zum Rigveda s. v. ṛita; Oldenberg, Religion des Veda, S. 195—202. Ich bin nur insofern anderer Meinung wie Oldenberg, als er die Beziehung des Varuṇa zum Ṛita als eine erst gewordene ansieht, während ich dieselbe für das ursprünglich Gegebene, für den eigentlichsten Kern im Wesen dieses Gottes halte, oder, genauer, im Wesen schon desjenigen indopersischen, ja urarischen Gottes, auf welchen Varuṇa schließlich zurückgeht.

[1] Das Wort Ṛita, oder in der gewöhnlichen Umschreibung ṛta, mit vo-

Im Avesta ist der entsprechende Begriff des Asha, der heiligen Ordnung, der Tugend und Heiligkeit, der sittlichen Reinheit, des Rechten und Guten, zu einem persönlichen Gotte geworden, einem der Amesha çpeñta, der heiligen Unsterblichen, die den Ahura umgeben, — als Asha vahista, das beste Asha, das trefflichste Asha. Es ist ein Gott, der seinen Ursprung aus einem abstrakten Begriff, einer ganz unpersönlichen Idee, noch deutlich verrät, denn Asha vahista ist auch als Gott ein Neutrum, etwas doch im Grunde noch immer Unpersönliches, wenn es auch als persönliches Wesen handelnd auftritt, angerufen und angebetet wird. Diese Entwicklung ist ungemein charakteristisch für die religiöse Reform des Zarathustra. Auch die Inder hatten die abstrakte, sittlich-religiöse Idee der heiligen Ordnung, des göttlichen Gesetzes, des Rechten und Heiligen, — sie hatten dieselbe schon aus der indopersischen Zeit mitgebracht, — aber sie ließen sie auch als abstrakte Idee bestehen, brachten sie, außer mit Varuṇa und den anderen Âdityas, auch noch mit anderen Göttern, alten Naturgöttern, in Beziehung — ja in einem recht obszönen Liede (RV 10, 86) sogar mit der Gattin des Indra, des derbwillkürlichen Gewittergottes, der in demselben Liede sich mit 20 gebratenen Ochsen den Bauch füllt, — die Indrapatnî heißt da die Ordnerin des Ṛita! So etwas war bei dem heiligen Ernst der Religion des Zarathustra unmöglich.

Im Avesta aber sind die Naturgötter, soweit es möglich war, ganz verbannt, — die heilige Ordnung selbst wurde zur mächtig

---

kalischem r, kommt auch sonst noch im Rigveda als Adjektiv, Adverb und Substantiv vor, und es ist ganz lehrreich, seine Bedeutungen zu vergleichen. Der moralische Zug, der in dem Worte liegt, tritt dabei vielleicht noch stärker hervor; ṛita bedeutet als Adjektiv und Adverb: passend, gebührend, recht, richtig, heilig, tüchtig, rechtschaffen, fromm; als Substantiv: Recht, Rechtschaffenheit, Heiligkeit, Wahrheit, das heilige Opferwerk. — Man vergleiche auch die Ableitungen des Wortes: die Verba ṛitay „der heiligen Ordnung gemäß handeln", ṛitây „heilig sein, fromm sein"; die Adjektiva ṛitayu und ṛitâyu „heilig, fromm"; das vielgebrauchte Adjektiv ṛitâvan „heilig" (von Göttern), „fromm" (von Menschen), eig. „mit Ṛita versehen, von Ṛita erfüllt"; das Adj. ṛitâvṛdh „an Recht, Gerechtigkeit, Frömmigkeit sich freuend" (namentlich von Göttern gebraucht) u. dgl. m.

waltenden Gottheit erhoben, die nur von dem Herrn, von Ahura, abhing, als ihrem Urquell und Hüter, von ihm geschaffen war, vereint mit ihm und den anderen „heiligen Unsterblichen“, mit guter Gesinnung, gutem Regiment, heiliger Andacht, Vollkommenheit und Unsterblichkeit, über der Welt thronte. Dabei trägt aber die heilige Ordnung des Asha einen durchaus praktisch-tüchtigen Charakter, ganz angemessen dem einfachen Bauernvolk der Mazdâ-Verehrer. Kanäle für die Feldbewässerung zu bauen und zu erhalten, ist ein heiliges Werk. Wer Getreide baut, bringt das Asha hervor. Wer für das Vieh sorgt, der sorgt für das Gedeihen des Asha; ebenso, wer tüchtige Nachkommenschaft erzeugt [1], Brücken baut, schädliche Tiere tötet u. dgl. m. Von der philosophischen Höhe des tat tvam asi ist hier nichts zu spüren, um so mehr von lebenskräftiger, tüchtiger, freudiger Arbeit für das Gemeinwohl und einem ernsten, das Göttlich-Heilige ehrenden Sinn.

Der Âdityas und der Amesha çpeñtas haben wir nun schon öfters gedacht, ebenso der notwendigen Voraussetzung eines entsprechenden Kreises höchster Lichtgötter schon in der indopersischen Einheitsperiode, — doch in das eigentliche Geheimnis dieser heiligen Siebenzahl sind wir noch nicht eingedrungen, wir haben dasselbe kaum gestreift. Wir dürfen aber einen Versuch in dieser Richtung nun nicht länger hinausschieben. Die untrennbar enge Verbindung des Varuṇa mit seinen Brüdern, des Ahura mit seinen heiligen Unsterblichen läßt ein volles Verständnis jener großen Götter nur dann erhoffen, wenn auch das Wesen jener anderen, ihrer lichten Gefährten und Helfer, tiefer erfaßt und recht verstanden ist.

Zunächst ist das eine klar: Wenn wir eine solche Untersuchung

[1] Hierin liegt übrigens doch eine gewisse Berührung mit dem oben erwähnten obszönen Liede des Rigveda (10, 86), welches ich in meinem Buche „Mysterium und Mimus im Rigveda“ S. 304 ff. als ein altes Mysterium, einen dramatischen Fruchtbarkeitszauber mit phallischem Ritus nachgewiesen habe. Dieses Lied, gewöhnlich das Vṛishâkapilied genannt, sollte in dramatischer Aufführung offenbar Fruchtbarkeit im allgemeinen, vor allem aber die Erzeugung tüchtiger Nachkommenschaft befördern.

in Angriff nehmen, wenn wir das ursprüngliche Wesen jener schon indopersischen Siebengötter erfassen, die Wurzel, aus der sie erwachsen sind, erkennen wollen, dann müssen wir vor allem die Âdityas schärfer ins Auge fassen und ihre Natur zu begreifen suchen. Die Amesha çpeñtas sind ja, wie wir wissen, unzweifelhaft jüngere abstrakte Umbildungen jenes hehren Götterkreises der indopersischen Zeit, während es doch sehr wohl möglich ist, daß sich in den Âdityas alte und uralte Züge erhalten haben. Auf jeden Fall darf man voraussetzen, daß sie dem indopersischen Urbild näher stehen als jene, und damit ist uns der Weg der Untersuchung gewiesen.

DIE ÂDITYAS.

WAS bei der Betrachtung der Âdityas zunächst gleich in die Augen fällt und darum auch schon seit jeher bei der Schilderung dieser Götter hervorgehoben worden ist, das ist ein negatives Moment in ihrem Wesen, — der Umstand nämlich, daß sie alle, vielleicht mit alleiniger, doch auch nur sehr bedingter Ausnahme des Mitra, neben ihrem erhabenen Bruder, dem großen Gotte Varuṇa, gar keine wirklichen Persönlichkeiten, keine Individualitäten, keine irgendwie scharf und klar gezeichneten Gestalten sind. Es sollen große, ja die größten Götter sein, und doch verschwimmt ihr Bild in Gestaltlosigkeit und Farblosigkeit vor unseren Augen, wie dünne, durchsichtige Wolkenbilder im Ätherblau. Wollen wir den Bhaga, den Aryaman, den Aṃça und Daksha schildern, dann spüren wir es bald, wie wenig diese Götter dazu angetan sind, geschildert zu werden. Der Stift fällt uns aus der Hand und wir behalten fast nichts als die Namen dieser erhabenen Wesen: der Gütige, reichlich Spendende, — der Freundliche, der Freund und Genosse, — der Anteilgeber, — der Kluge, Einsichtsvolle, Geschickte. Und sogar Mitra, der von ihnen allen neben Varuṇa ohne Zweifel am meisten, am deutlichsten hervortritt, ist doch ebenfalls fast ganz ohne wirkliche Individualität, fast ganz ohne charakteristische Züge, die sein Bild von demjenigen des Varuṇa unterscheiden ließen. Es ist vielmehr charakteristisch, daß er fast immer mit Varuṇa zusammen angerufen wird, daß man ihr Wirken als ein gemeinsames, völlig wesensgleiches, ja identisches ansieht, so daß das Wesen des einen mit dem des anderen verschwimmt und verschmilzt und sich gar nicht deutlich sondern läßt. Fast nur ein einziger Zug tritt bei Mitra

stärker hervor und ist ihm vornehmlich eigen, ohne ihn darum doch von Varuṇa zu unterscheiden. Er heißt der Freund und er ist der Gott, der die Menschen miteinander verbindet, sie zu freundlicher Verbindung bringt, — der Gott, der darum wohl auch insbesondere über der Treue, der Freundes- und Vertragstreue wacht, — eine Tätigkeit, die im übrigen auch in dem großen ethischen Wächteramt des Varuṇa mit inbegriffen und mit eingeschlossen ist. Kurzum, es erscheint dieser Götterkreis der Âdityas ganz und gar als eins, ein untrennbares, nicht einmal in seinen Teilen deutlich unterschiedenes Ganzes, eine im Wesen und Wirken fast ununterschiedene Einheit. Es erscheinen die anderen Âdityas neben dem Einziggroßen, dem Varuṇa, fast nur als Ausstrahlungen seines göttlichen Wesens, personifiziert gedachte Seiten desselben, — ja fast nur als Namen des einen großen Gottes.

So sagte schon Roth vor mehr als 50 Jahren in seinem geistvollen Aufsatz über „Die höchsten Götter der arischen Völker“[1] S. 74: „An der Tätigkeit und Würde Varuṇas nehmen die übrigen Âdityas teil. Man kann ihnen nicht verschiedene Gebiete neben demjenigen anweisen, welcher ihr erster ist und in sich zugleich die Kräfte der ganzen Gattung darstellt.“ Und ähnlich lautet, mit geringen Abweichungen, das Urteil aller späteren Forscher. Man hat den Eindruck, daß es sich hier um eine einzige große religiöse Konzeption handelt, die in ihrem Kerne fest und klar, durch gleichartige Parallelbildungen nur leichte Abschattierungen erfährt, — eine göttliche Macht, die durch neue Namen Ergänzungen empfängt, die es kaum zu selbständigem Leben bringen und fast beständig in nächster und festester Beziehung zu der Hauptgestalt bleiben, nur gleichsam zögernd von ihr sich lösen, — ein höchstes Wesen, das sich mannigfach, in mehrere Personen spaltend, im Grunde doch nur eines bleibt.

Diese Beobachtung wird durch eine andere ergänzt, die nicht minder wichtig, nicht minder bedeutsam ist, und merkwürdigerweise wieder zu einer negativen Bestimmung führt: die Âdityas,

[1] Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges., Bd. VI (1852), S. 67—77.

nicht nur die geringeren, nicht nur Bhaga, Aryaman, Amça, Daksha, — nein, auch Mitra und sogar Varuṇa, der überragend große Gott, sind mythenlose Götter! Ganz richtig sagt Macdonell in seiner vortrefflichen „Vedic Mythology" von Varuṇa, S. 24: „In marked contrast with Indra, Varuṇa has no myths related of him, while much is said about him (and Mitra) as upholder of physical and moral order." — Wie lebendig, wie dramatisch gestalten sich die mannigfaltigen Erzählungen von Indras Kämpfen mit den Wolkendämonen und anderen bösen Geistern, von der Befreiung der Wasser, der Gewinnung des Lichtes u. a. m. Aber nicht von Indra allein, — auch von Agni werden mancherlei Mythen erzählt, von seiner Geburt, von seiner Flucht in die Wasser in Tiergestalt, seiner Auffindung durch die Götter, seiner Gewinnung durch Heroen der Vorzeit u. a. m. Wir hören von Soma und seinem Raube erzählen, hören von den Rettungstaten der Açvin, den Wundertaten der Ṛibhus und des Tvashṭar, von Sûryâs Hochzeit, von Vishṇus drei Schritten und vieles andere. Es sind Götter zweiten und dritten Ranges, von denen im Veda alle möglichen Geschichten, alle möglichen Mythen lebendig erzählt werden. Doch der größte, der höchste Gott und seine wesensgleichen Genossen und Brüder sind ohne eigentliche Mythen! Daß es den Indern nicht an Phantasie fehlte, wissen wir gut genug aus einer Fülle von Quellen, und der Veda lehrt es uns in unzähligen Liedern. Wenn sie von Varuṇa, Mitra und den anderen Âdityas keine eigentlichen Mythen zu erzählen wissen, dann muß dies wohl in dem Wesen dieser Götter tief begründet sein, muß auf einem spezifischen Unterschiede derselben von anderen Göttergestalten beruhen. Später, ja, da werden auch von Varuṇa mancherlei Geschichten erzählt, sogar anstößige, — doch das geschieht in einer Zeit, wo er nicht mehr der alte große Gott Varuṇa, wo er in niedere Sphären gesunken und in seinen großen vedischen Funktionen durch neue Götter, neue Ideen verdrängt und ersetzt ist. Im Rigveda wird er samt seinen Brüdern von der phantasievollen Fabulierlust der Liederdichter ehrfurchtsvoll beiseite gelassen.

Zu sagen wissen diese Dichter freilich genug von Varuṇa und seinen Brüdern, — zu sagen, zu rühmen und zu preisen. Das

bezieht sich aber immer alles auf die große, heilige und unverbrüchliche Ordnung der Welt, die physische wie die moralische, und auf ihre Eigenschaft als Schöpfer, Hüter und Wahrer dieser Ordnung. Wie Varuṇa die ganze Welt geordnet, wie er der Sonne ihre Bahnen wies, das erhabene Firmament hinauf stieß und befestigte, die Sterne und das Erdreich ausbreitete, wie er den Strömen ihr Bette schuf und sie lenkt wie ein Wagenrenner seine Stuten, wie er die Milch in die Kühe, die Kraft in die Rosse legte, den Soma auf den Fels setzte und ins Herz der Menschen den guten Willen, — das hören wir, das wissen wir von ihm, in solchem und ähnlichem Tun vereinen sich ihm die Brüder, die anderen Âdityas. Vor allen Dingen groß, bedeutsam und eindrucksvoll aber ist ihr Wirken in der ethischen Sphäre, als Wächter über Gut und Böse, Recht und Unrecht, als Sünde strafende und Sünde vergebende Götter. Wir wissen es schon, wie Varuṇa droben im Himmel thronend gedacht wird, auf der Menschen Wandel merkend, alles wissend, in alle Geheimnisse hineinschauend. Wir wissen es aus so manchen Liedern, wie der sündebeladene Mensch die tiefe, schmerzliche Empfindung auf seiner Seele lasten fühlt, daß Varuṇa ihm zürnt, daß der heilige Gott die Gemeinschaft mit ihm aufgehoben. Wir finden da manches Bekenntnis der eigenen Schuld und Torheit, die tiefe Einsicht, daß der Mensch nach seiner Art Tag für Tag das Gebot des heiligen Gottes verletzt, manch rührendes Flehen um Sühnung, Entsündigung, Vergebung, und den herrlich erhebenden Glauben an die Gnade des Gottes. Und auch hierin stehen dem Varuṇa sein Bruder Mitra und die anderen Âdityas zur Seite. Schon Roth sagte in seiner mehrfach erwähnten Abhandlung über die höchsten Götter der arischen Völker, S. 72: „Es findet sich kein Lied an Varuṇa und die Âdityas, in welchem nicht, wie an andere Götter die Bitte um Reichtum, Ehre, Ruhm, so hier das Flehen um Lossprechung von Schuld uns aufstößt“ [1].

[1] Vgl. ebenso Macdonell, Vedic Mythology, S. 27: „There is in fact no hymn to Varuṇa (and the Âdityas) in which the prayer for forgiveness of guilt does not occur, as in the hymns to other deities the prayer for worldly goods.“

Darin aber und in dem vorher Gesagten liegt eine positive Bestimmung von höchster Bedeutung, die in den eigentlichsten Kern dieser Göttergestalten hineinleuchtet.

Dieser ihr Charakter als Hüter und Wächter der ewigen Ordnung in der Welt und insbesondere im sittlichen Leben tritt in den Schilderungen der Âdityas im Rigveda sehr klar hervor [1]. Sie heißen die Hüter der ganzen Welt, sie schlafen und schlummern nicht, sie blinken nicht einmal mit den Augenlidern. Auch das Fernste ist nah für sie, sie schauen in Böses und Gutes hinein. Es gibt für sie nicht rechts noch links, nicht vorn noch hinten. Sie halten die ganze Welt aufrecht, die Himmelsräume, was sich bewegt und was feststeht. Sie sind Könige und Herrscher, groß ist ihre Macht durch die heilige Ordnung (RV 2, 27, 8). Sie sind erwachsen im Hause der heiligen Ordnung (RV 7, 60, 5), — sind in ihr geboren, mit ihr versehen, freuen sich an ihr (7, 66, 13). Weithin schauen sie, mit vielen Augen, sind weit und tief in ihrem Wesen, unverletzlich, von unverbrüchlich feststehenden Satzungen. Sie sind rein, heilig, sündenlos und ohne Tadel. Sie hassen das Unrecht, die Unwahrheit, sie rächen die Schuld, sie strafen die Sünde, aber sie sind auch zur Vergebung bereit, befreien und reinigen von der Sünde. Man fleht zu ihnen: „Behütet uns vor großer und vor kleiner Sünde!" (8, 47, 8). Sie schützen und schirmen die Frommen vor allen Gefahren. Für den Frevler sind ihre Fesseln und Fallstricke bereit (2, 27, 16), der Fromme aber darf vertrauend bitten: „Breitet aus über uns euren Schutz, wie Vögel ihre Flügel breiten" (8, 47, 2, 3) [2]. Die in ihrem

---

[1] Vgl. namentlich RV 2, 27; 8, 47; Macdonell a. a. O., S. 44. 45.

[2] Man vgl. die Bilder in einigen protestantischen Kirchenliedern:

> Breit' aus die Flügel beide,
> O Jesu, meine Freude,
> Und nimm dein Küchlein ein usw.
> („Nun ruhen alle Wälder", von Paul Gerhardt.)

Und ferner:

> Wie ein Adler sein Gefieder
> Über seine Jungen streckt,
> Also hat auch immer wieder
> Mich des Höchsten Arm gedeckt usw.
> („Sollt' ich meinem Gott nicht singen", von Paul Gerhardt.)

Schutze stehen, sind wie Kämpfer, die in Panzer gehüllt sind (8, 47, 8). Sie verstehen sich auf die Abwehr alles Übels, unvergleichlich und herrlich schützend ist ihr Schutz und Schirm (Refrain 8, 47).

Wie ganz der Mensch sich von diesen großen heiligen Göttern der ewigen Ordnung, insbesondere von Varuṇa, abhängig fühlt, spricht sehr schön der Sänger Gṛitsamada aus, wenn er in einem herrlichen Liede an Varuṇa sagt (RV 2, 28, 6): „Ohne dich bin ich nicht Herr auch nur über eines Auges Blinken!" Mit diesen Göttern und ihrem heiligen Willen sich in Einklang zu setzen, muß darum des Frommen eifrigstes Bestreben sein.

Dies große und klar ausgeprägte positive Moment im Wesen der Âdityas führt uns aber wiederum zu einer negativen Bestimmung, die nicht ohne Bedeutung ist.

Schon Roth hob seinerzeit dieses Negative neben dem Positiven hervor. Er sagte in dem mehrfach erwähnten Aufsatz S. 76: „die Namen der sechs Âdityas, die wir vorläufig als feststehend ansehen dürfen, enthalten mit einziger Ausnahme des Varuṇa keine Anschauungen aus dem Naturleben, sondern drücken Beziehungen des sittlichen und geselligen Lebens aus." Nach seiner Darstellung wohnen und walten die Âdityas im Reiche des Himmels, jenseits des Luftraumes. Das Ewige, in dem sie ruhen, ist das himmlische Licht. Sie sind himmlische Lichtgötter, sie fallen aber keineswegs zusammen mit den Lichterscheinungen in der Welt [1], mit Sonne und Mond, Morgenröte und Sternen. Ganz damit übereinstimmend sagt auch Macdonell a. a. O., S. 44 von den Âdityas: „In the aggregate sense they are the gods of celestial light, without representing any particular manifestation of that light, such as sun, moon, and stars, or dawn" [2].

Bei den kleineren Âdityas ist es absolut deutlich, daß sie nicht die geringste Spur einer näheren Beziehung zu irgendwelchen Naturerscheinungen an sich tragen. Auch abgesehen von ihren Namen, die in dieser Beziehung allerdings sehr charakteristisch

---

[1] Vgl. Roth a. a. O., S. 68. 69. In der gleichen Weise stellte Roth dies auch fortdauernd in seinen Vorlesungen dar.

[2] Auf Oldenbergs Theorie vom Planeten-Charakter der Âdityas komme ich später zu sprechen.

sind, verrät nicht ein Zug ihres Wesens ursprüngliche Naturgötter. Bhaga, der Gütige, reichlich Spendende, Aryaman, der gute Freund, Aṃça, der Anteilgeber, Daksha, der Einsichtsvolle, der Kluge oder Geschickte — sie stehen den Naturerscheinungen ganz fern, haben nur insofern Beziehungen zu denselben, als auch ihnen ein Anteil zufällt an der Aufrechterhaltung der ewigen Ordnung, des göttlichen Gesetzes, das in der ganzen Welt, in Natur und Menschenleben, waltet. Vornehmlich aber springt an ihnen die Beziehung zur Menschenwelt, zur ethischen Sphäre, zu Recht und Unrecht, Schuld und Unschuld, Sünde und Vergebung in die Augen. Will man diesen Göttern eine ursprüngliche Beziehung zu bestimmten Naturphänomenen zuschreiben, will man sie geradezu auch als Personifikationen solcher Phänomene auffassen, dann muß man zugleich zugestehen, daß sie in Name und Wesen nicht den geringsten Anhaltspunkt für eine solche Auffassung erkennen lassen. Eine solche Theorie schwebt also ganz in der Luft und entbehrt jeder sicheren Grundlage.

Etwas anders liegt der Fall bei Varuṇa und Mitra, den beiden größten Âdityas, — und doch springt es auch bei ihnen, ja bei ihnen vornehmlich in die Augen, daß der Kern ihres Wesens in der großen und klaren Beziehung dieser Götter zur ewigen Ordnung der Welt, vornehmlich der sittlichen, aber auch der physischen, besteht. Dies allein ist ganz und vollkommen klar an ihnen, ganz und durchaus über allen Zweifel erhaben. Hierin allein liegt auch die Wesensgemeinschaft dieser Götter begründet.

Varuṇa wird ziemlich allgemein als ein Himmelsgott gefaßt, wir haben ihn selbst als solchen bezeichnet und hatten guten Grund dazu. In der Lichterscheinung des Himmels, insbesondere in der erhabenen Erscheinung des gestirnten Nachthimmels haben die Inder und schon ihre Vorfahren eine sichtliche Offenbarung dieses Gottes, des Allumfassers, gesehen. Doch wir sahen auch schon aus einer Fülle von Zügen, daß der große Gott weit entfernt davon ist, auf den Himmel beschränkt zu sein. Ist er doch mit seinen Brüdern Ordner und Hüter der ganzen Welt, ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen, ein großer König in allen Gebieten. Er herrscht nicht nur droben am Himmelszelt, er

herrscht auch drunten in der Tiefe des Meeres (gambhîraçaṃsa) und leicht bemeistert er sein ganzes Herrschaftsgebiet (supârakshatra). Der Wind, der die Luft durchrauscht, ist sein Odem. Ihm gehorchen nicht nur die Wolken und die Regenströme, auch die Flüsse auf Erden laufen auf sein Gebot in ihren Bahnen. Die Kraft in den Rossen, die Milch in den Kühen, der Soma auf dem Fels und der gute Wille im Herzen des Menschen, alles stammt von ihm, ist von ihm gesetzt und geordnet. Das Gesetz der Moral ist s e i n Gesetz, sein heiliger Wille. Seinem Willen folgen Götter und Menschen. Der Mensch ist ohne Varuṇa nicht Herr über seines Auges Blinken. Andererseits haben wir auch schon gesehen, daß Varuṇa der sichtbaren Erscheinung des Himmels mit souveräner Freiheit gegenübersteht und weit davon entfernt ist, mit ihr identifiziert zu werden. Er sagt von sich selbst, daß er den Himmel an heiliger Stätte gründete. Das Firmament hat er hinaufgetrieben und festgemacht, die Sterne, aber auch das Erdreich, ausgebreitet. Himmel und Erde und was dazwischen ist, das alles ist das liebe Reich des Varuṇa usw. usw. Ich brauche die Züge im Wesen des großen Gottes nicht alle noch einmal aufzuführen. Es scheint mir so klar, wie nur irgend möglich: Wer diesen Gott als eine bloße Personifikation des Himmels fassen will, der faßt nur wenig von ihm und faßt es in flacher Weise. Nein, dieser Gott in seiner überragenden Größe, der Schöpfer, Ordner, Lenker und Hüter der Welt, der allwissende heilige Wächter über Gut und Böse, Recht und Unrecht in der Menschenwelt, — das ist ganz und durchaus das höchste, gute, schöpferische Wesen, wie es uns bei so vielen primitiven Völkern in einer früheren Betrachtung entgegen getreten ist, entspricht durchaus dem weitverbreiteten Typus dieser religiösen Konzeption, die in Wesen und Wurzel, wie wir gesehen haben, von Naturgöttern und Seelengöttern qualitativ unterschieden ist.

Und fast noch mehr gilt dasselbe von Mitra, — wenigstens von dem indischen, dem vedischen Gotte. Sein Wesen geht so gut wie vollständig auf in dem hehren Beruf des Ordners und Lenkers der Welt, in welchem er fast immer untrennbar mit Varuṇa verbunden auftritt. Ein einziges Lied des Rigveda ist an ihn

speziell gerichtet und es bringt nicht viel Originelles zu seinem Bilde hinzu. Sein Name heißt „Freund“, und der einzige Zug, der an ihm als ein besonderer hervortritt, besteht darin, daß er die Menschen vereinigt, über der Freundschaft, der Vertrags- und Bundestreue wacht. Es ist also auch das ein ethischer Zug Irgendwelche nähere Beziehung zu einem Naturphänomen — der Art, daß man dort die Wurzel seines Wesens suchen könnte — trägt der vedische Mitra schlechterdings nicht an sich. Man hat ihn zwar oft für einen alten Sonnengott erklärt, doch der Veda bietet dazu nicht den geringsten Anhalt. Es konnte dies nur geschehen unter Hinweis auf den persischen Mithra, doch auch bei diesem ist die Beziehung zur Sonne offenbar späteren Ursprungs. Der Avesta kennt dieselbe noch nicht. Ich werde auf diese Frage sogleich näher eingehen, wenn wir den Mitra bei Indern und Persern in seinem Wesen näher betrachten. Hier hebe ich nur soviel hervor, daß Mitra nach den ältesten Quellen keinen Zug eines Naturgottes an sich trägt, sondern gleich seinen Brüdern nur ein großer Gott der ewigen, heiligen Ordnung der Welt, und in erster Linie durchaus ein ethisch gerichteter Gott ist.

Wir werden demnach die Behauptung aufrecht halten dürfen und müssen, daß die Âdityas allem Anschein nach keine Naturgötter, keine personifizierten Naturerscheinungen, sondern völlig anderen Wesens sind, — himmlische Lichtgötter, ja, doch durchaus erhaben über allen dem Menschenauge sichtbaren Einzelerscheinungen des Lichtes.

Fassen wir nun zusammen, was wir bis jetzt an großen charakteristischen Zügen, negativ und positiv, von dem Wesen der Âdityas erkannt haben:

1. Es ist ein Götterkreis, in welchem einer und nur einer überragend groß und beherrschend dasteht, so daß die anderen fast nur als Ausstrahlungen seines Wesens, fast nur als Sondernamen desselben erscheinen.

2. Es sind die höchsten Götter der vedischen Welt, — und dennoch mythenlose Götter!

3. Die Âdityas sind keine Naturgötter.

4. Positiv besteht das Wesen dieser Götter darin, daß sie Schöpfer, Lenker und Hüter einer ewigen, unverbrüchlichen Weltordnung, der physischen und insbesondere der moralischen, sind. Es sind gute, freundliche, sündenlose, heilige Götter. Willkür, Laune und Bosheit, wie sie an anderen Göttern, Naturgöttern und Seelengöttern, großen und kleinen, oft genug zutage tritt, kennen die Âdityas nicht. Sie zürnen und strafen nur dann, wenn ihre heiligen Gebote mißachtet und verletzt werden. Sie müssen das, als Hüter der ewigen Ordnung. Doch sie sind auch bereit zu Vergebung und Gnade.

Es handelt sich hier also im Grunde doch nur um eine große Gottheit, eine erhabene Gottesidee. Es ist die höchste Gottheit, doch ohne Mythen; kein Naturgott, erst recht selbstverständlich kein Seelengott — davon hat nie die Rede sein können; eine große, gute, heilige, schöpferische Gottheit, deren erhabenes Wesen aufgeht im heiligen Gesetz und seiner Hütung.

Wie mir scheint, kann kein Zweifel darüber walten, daß hier in der Varuṇa-Âditya-Verehrung der Glaube an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen vorliegt. Die positiven wie die negativen Züge dieser Gottesvorstellung stimmen durchaus mit dem Bilde überein, das wir früher von diesem Glauben gewonnen haben. Auch bei anderen Völkern pflegt das höchste gute Wesen nicht Gegenstand vieler Mythen zu sein. Es ist kein Naturgott, kein Seelengott, — es ist Schöpfer und Hüter der ewigen Ordnung, selbst gut, von den Menschen das Gute und Rechte fordernd, — erwachsen auf psychologisch-ethischem Grunde, aus der Beobachtung des moralischen Gesetzes im Menschen, vereint mit der Beobachtung ewiger Ordnungen in der Natur. Und wenn dem Varuṇa und seinen wesensgleichen Brüdern verhältnismäßig nur wenige Hymnen des Rigveda geweiht sind, wenn in der religiösen Dichtung wie im Kultus andere Götter, Naturgötter und Seelengötter, sich mächtig vordrängen, die meisten Lieder, die reichlichsten und häufigsten Opfergaben erhalten, dann stimmt dies nur ganz zu der allgemeinen Beobachtung, daß das höchste gute schöpferische Wesen überhaupt nicht so intensiv verehrt zu werden pflegt, als

andere Götter, welche die Phantasie lebhafter beschäftigen, wegen ihrer Willkür und Laune mehr gefürchtet werden und auch mehr als bedürftig der menschlichen Gaben und nach ihnen verlangend gedacht sind. Ein Indra, der derbe Donnerkeilschleuderer, der Dämonentöter, dürstet nach dem Somatrunk, um sich Kraft und einen fröhlichen Rausch anzutrinken, ein Agni verlangt nach Holz und Butter, um kräftig emporflammen zu können, ein Rudra muß durch bestimmte Gaben versöhnt werden, damit er nicht schade. Alles dessen bedarf der erhabene Gott Varuṇa nicht, so wenig wie die anderen Âdityas. Ihn ehrt man am besten, indem man nach seinen Geboten ein gutes, rechtschaffenes Leben führt. Er ist mutatis mutandis der Gott Kants, welcher auch ein rechtschaffenes, pflichttreues Leben für den einzig möglichen Gottesdienst ansah [1].

In Varuṇa und den Âdityas glaubten und verehrten die Inder etwas Anderes und Höheres, als in den übrigen Göttern ihres Pantheon, etwas in seiner Wurzel spezifisch Verschiedenes. Es war etwas, das demjenigen näher stand, was auch wir in unserer Religion und Philosophie Gott und Gottheit nennen, ja was sich damit zum großen Teil geradezu deckt. Diese Erkenntnis hat älteren Forschern näher gelegen als gerade den neueren, die das ethische Moment in der Gottheit gern als ein später entwickeltes, später angewachsenes zu betrachten pflegen, dieses Moment fast mit einer Art Abneigung und wenig Verständnis behandeln, es nach Möglichkeit ignorieren, ihm nach Möglichkeit aus dem Wege gehen, dafür aber überall Naturverehrung, Seelenkult, Totemismus oder Zauberwesen herauszuspüren suchen, — ohne zu ahnen, daß in der Religion das ethische Moment von Anfang bis zu Ende das bedeutsamste, oberste und wichtigste ist. Roth hatte ganz recht — mögen die Modernen nur lächeln —, wenn er von den Âdityas und Amesha çpeñtas sagt, sie wären „das älteste geschichtlich zu erreichende Erzeugnis des gläubigen Schauens und Denkens über das Geheimnis der Gottheit aus dem Kreise der großen Völkerfamilie, zu der wir uns zählen“ [2]. Und Eggers

---

[1] Vgl. oben S. 343 Anm. [2] Roth a. a. O., S. 67.

hat unrecht, Bradke zu tadeln, wenn dieser in der arischen (indopersischen) Periode einen „allgemein anerkannten höchsten Gott" sucht, „den Gott, der für unser Gottesbewußtsein allein Gott ist", und diesen Gott im arischen Dyâus finden will[1]. Mag auch Bradke nicht recht haben, wenn er von monotheistischen Tendenzen in jener Zeit spricht und einen Polytheismus mit prononziert monarchischer Spitze voraussetzt, — ihn leitete doch ein richtiger Trieb, ein richtiger religionsgeschichtlicher Instinkt, und ich glaube, daß wir jenen höchsten, eigentlichen Gott, nach dem er in jenen grauen Zeiten sucht, in dem Dyâus-Varuṇa der indopersischen Zeit, dem höchsten guten schöpferischen Wesen der Indoperser, tatsächlich gefunden haben.

Sehr gut möglich aber ist es, daß einer Gottesvorstellung, die auf psychologisch-ethischem Grunde erwachsen ist, daß der Vorstellung von einem höchsten guten schöpferischen Wesen Naturvorstellungen sich anfügen und ganz anwachsen. Die Himmelsvorstellung liegt da am nächsten, es kann aber auch die Sonne oder der Mond und eventuell noch etwas anderes sein. Ganz ähnlich können mit Naturgöttern auch ethische Elemente verwachsen und es geschieht das bisweilen in bedeutendem Grade, wie z. B. beim Feuergott Agni. Ähnlich assimilieren sich ja auch, wie wir schon früher gesehen haben, Naturgötter und Seelengötter untereinander, und es wird die Seelenvorstellung auch auf das höchste gute Wesen übertragen. Bis zu einem gewissen Grade können sich so die Götter aus allen drei Wurzeln der Religion miteinander assimilieren. Es gilt da immer, das Ältere und Spätere, das Wurzelhafte und das Angewachsene, durch Assimilation Erworbene nach Möglichkeit zu unterscheiden. Es kann der erste Charakter eines Gottes in dem fremden, späteren Element sogar ganz untergehen und ersticken, und gerade bei der Konzeption des höchsten guten Wesens kommt dies vor, wenn ihm sein ethischer Kern durch Übertragung auf eine verwandte Konzeption, eine Parallelgestalt abhanden kommt. So wird Varuṇa in späteren Zeiten ganz zum Wassergott, zum reinen Naturgott, nachdem sein

[1] S. Bradke, Dyaus Asura, S. 17; A. Eggers, Der arische (indoiranische) Gott Mitra. Jurjew 1894, S. 28.

großer ethischer Kern auf andere Potenzen übergegangen ist. Ja auch Dyâus pitar kann im Rigveda fast schon als einfacher Naturgott gelten, da Varuṇa mit den Âdityas ganz die spezifischen Funktionen des höchsten guten Wesens übernommen hat. Täuschungen über den ursprünglichen Charakter eines Gottes sind darum und aus anderen Gründen sehr leicht möglich und niemand soll darum getadelt werden, wenn er einer solchen verfällt. Am leichtesten aber kann sie natürlich dann eintreten, wenn man mit einer fertigen starren Doktrin an die Beobachtung der Göttergestalten herantritt und etwa überall Naturgötter oder Seelengötter u. dgl. m. finden will.

Wie das Naturelement sich der Konzeption des höchsten guten Wesens bemächtigen und dieselbe fast ganz überwuchern kann, das läßt sich auch an dem Beispiel des persischen Mithra beobachten. Wir haben diese bedeutendste Parallelbildung des Ahura-Varuṇa, den Mithra-Mitra, bisher nur flüchtig berührt, seine Gestalt ist aber eine so wichtige und auch historisch-interessante, daß ein näheres Eingehen auf ihn unerläßlich sein dürfte.

MITRA — MITHRA [1].

DER mit Ahuramazdâ eng verbundene persische Gott Mithra und der aufs engste zu Varuṇa gehörige indische Mitra sind zwei so augenfällig übereinstimmende Göttergestalten, daß wir aus der Vergleichung derselben unbedingt auf einen entsprechenden Gott der indopersischen Einheitsperiode zurückschließen dürfen, aus welchem sich dann der indische wie der persische Gott entwickelt haben müssen. Der Name jenes indopersischen Gottes lautete Mitra, ganz wie der des indischen. Die Aspiration des t im persischen Gottesnamen ist sicher jüngeren Ursprungs.

An der ursprünglichen Identität der beiden Götter zweifelt wohl niemand, nur in bezug auf das ursprüngliche Wesen des indopersischen Mitra sind Verschiedenheiten der Meinungen möglich. Die meisten halten ihn jetzt wohl für einen alten, in seinem

---

[1] Eine eingehende und wertvolle Abhandlung über diesen Gott verdanken wir Alexander Eggers: Der arische (indo-iranische) Gott Mitra. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie. Jurjew (d. i. Dorpat) 1894 (Dissertation). Mit Eggers' Auffassung des Mitra als eines Sonnengottes kann ich jetzt allerdings nicht mehr, so wie früher, übereinstimmen. — Den persischen Mithra behandelte lange vorher Friedrich Windischmann in seiner gediegenen Arbeit „Mithra, Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients", Leipzig 1857 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band I, 1859). Der indische Gott wurde untersucht von A. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, Ein Beitrag zur Exegese des Veda, Breslau 1877. — Von grundlegender Bedeutung, insbesondere für die späteren Formen des Mithra-Dienstes, sind die Arbeiten von F. Cumont, vor allem sein großes Werk: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique, 2 Bände, Bruxelles 1896 und 1899; ferner F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit, deutsch von Georg Gehrich, 2. Aufl., Leipzig 1911.

Wesen einigermaßen verdunkelten Sonnengott. Ich selbst habe mich früher ebenfalls dieser Ansicht angeschlossen, bin aber inzwischen zu einer durchaus anderen Auffassung vom Wesen dieses Gottes gelangt, wie schon aus dem oben Gesagten hervorgeht.

Wollen wir das ursprüngliche Wesen des indopersischen Gottes Mitra mit wissenschaftlicher Sicherheit feststellen, dann müssen zuerst die ältesten Quellen, Veda und Avesta, als die wichtigsten, befragt werden. Späteres kommt erst in zweiter Reihe in Betracht. Das Zeugnis des Veda aber fällt darum wohl noch schwerer ins Gewicht als dasjenige des Avesta, weil das ganze Religionssystem des letzteren sich ohne Zweifel von dem der indopersischen Zeit weiter entfernt hat, als das des Veda.

Der vedische Mitra ist von Varuṇa schwer zu scheiden. Schon Roth sagt darüber (a. a. O., S. 70): „Das Wesen beider in ihrem gegenseitigen Unterschiede ist in den Liedern nirgends scharf ausgesprochen und war wohl auch in den Ursprüngen nicht ein begrifflich ganz sicher zu sonderndes." Und weiter (S. 74): „Mitras Name bezeichnet den Freund. Er genießt derselben Attribute wie Varuṇa, erscheint aber stets nur in Gemeinschaft mit diesem, während dagegen Varuṇa ohne Mitra auftritt; und daraus erhellt, daß er allein der selbständige ist und das Wesen Mitras mitbefaßt." Macdonell (a. a. O., S. 27) drückt sich etwas anders aus, konstatiert aber doch dieselbe Tatsache: „Mitra — sagt er — has in fact been so closely assimilated to the greater god that he has hardly an independent trait left." Macdonell glaubt, daß Mitra seine Individualität an den größeren Varuṇa verloren habe[1]. Ich bin der Meinung, daß er nie mehr Individualität besessen hat.

Wie wenig deutlich Mitra als besondere Person von Varuṇa

---

[1] a. a. O.: „Mitra must have lost his individuality through the predominant characteristics of the god with whom he is almost invariably associated." — Es erklärt sich diese Darstellung einfach daraus, daß auch Macdonell Mitra für einen alten Sonnengott hält, ungeachtet dessen, daß er sich im Veda durchaus nicht als solcher dokumentiert. Ich hätte mich vor Jahren wahrscheinlich ähnlich ausgedrückt.

unterschieden wird, wie sehr sie als eins gedacht werden, lehrt uns der Veda, wenn er die Sonne das Auge des Mitra und des Varuṇa nennt, — also das Auge beider Götter zugleich, als wären dieselben nur ein Gott, nur eine große himmlische Persönlichkeit[1]! Fast immer wird Mitra mit Varuṇa zusammen angerufen. Es gibt, wie schon erwähnt, nur ein einziges Lied des Veda, das an Mitra allein gerichtet ist (RV 3, 59), und in diesem Liede begegnet uns nur ein einziger Zug, der ihm speziell eigentümlich ist, gleich im Eingang des Liedes (V. 1): „Mitra vereinigt durch sein Wort die Menschen"[2]! Das ist in der Tat charakteristisch für ihn, darum heißt er denn auch weiter „der die Menschen vereinigende" (yâtayájjana). Allerdings wird dies Epitheton auch einmal dem Mitra-Varuṇa im Verein beigegeben und einmal erhalten dasselbe, neben Mitra genannt, auch Varuṇa und Aryaman, ein Umstand, der aber wiederum nur dafür spricht, daß diese Götter alle drei ganz wesensgleich und kaum unterschieden gedacht sind. Einmal wird Agni „der wie Mitra die Menschen vereinigende" genannt (RV 8, 91, 12) und man sieht gerade aus dieser Wendung, daß Mitra der eigentliche Träger dieser Eigenschaft ist[3].

Das Wort mitra erscheint oftmals auch als Appellativum im Rigveda, mit der klar ausgesprochenen Bedeutung „der Freund", und nichts anderes bedeutet offenbar der Name des Gottes. In der späteren Sprache ist mitra ein Neutrum und bedeutet „Freundschaft" und „Freund", — es ist das geläufigste Wort für diese Begriffe. Das Adjektivum mitradruh heißt: „treubrüchig, bundesbrüchig", eigentlich „die Freundschaft oder den Freund verletzend, schädigend". Aber auch bei den Persern ist das Wort

---

[1] Vgl. RV 6, 51, 1; 7, 61, 1.

[2] mitró jánân yâtayati bruvâṇáḥ.

[3] Es äußert sich diese menschenvereinigende Tätigkeit des Mitra wohl auch darin, daß er Mann und Weib zusammenbringt, als Ehestifter fungiert. Seine dahin zielende Eigenschaft belegt Eggers a. a. O., S. 67 durch einige Stellen des Veda. Wir werden jedoch weiter unten sehen, daß ein anderer Âditya, Gott Aryaman, als der eigentliche Ehegott gelten darf. Eine Kollision entsteht dadurch nicht, da beide eines Wesens sind.

mithra ein oftmals gebrauchtes Appellativum, und zwar bedeutet es, schon im Avesta wie auch später: Vertrag, Bündnis, Versprechen, das gegebene Wort. Das avestische Wort mithrôdruj heißt nichts anderes als das genau entsprechende Sanskritwort mitradruh, nämlich vertragsbrüchig, treubrüchig. Den mithra schlagen, verletzen, betrügen (mithrem jan oder druj) heißt nichts anderes als den Vertrag, das Bündnis, die garantierte Freundschaft, das gegebene Wort, die Treue verletzen oder brechen, durch Lug und Trug und Verrat gegen solch heilige Verpflichtung freveln. Dieser Begriff ist dem Avesta sehr geläufig und mit großer Energie wird diese Sünde bekämpft, mit den schwärzesten Farben gemalt und mit den furchtbarsten Folgen bedroht. Es ist nur eine Ungeschicklichkeit in der Übersetzung, wenn in diesen Wendungen das Wort mithra als Eigenname des großen Gottes gefaßt wird, es zeigt das aber auch zugleich, wie ganz dieser Gott mit der Vertragstreue, der Bundestreue, der Freundestreue, der Treue und Wahrhaftigkeit in Erfüllung des gegebenen Wortes im Bewußtsein der alten Perser und ihrer Interpreten zusammenfiel, — sonst wäre das eine Unmöglichkeit. Mithra ist nach Windischmanns Ausdruck die personifizierte Wahrheit und Treue. „Wer Mithra, die Wahrheit und Treue, verletzt, Menschen oder Länder, die gehen elendiglich zugrunde und erfahren die ganze Furchtbarkeit des ergrimmten Gottes“[1]. Mithra ist „der Schutzherr der Verträge, über deren Heilighaltung er mit unerbittlicher Strenge wacht“ (Eggers a. a. O., S. 53). Eben darum ist Mithra aber auch der Schwurgott der Perser. Das bezeugen uns deutlich die griechischen Schriftsteller. Xenophon erzählt, daß die Perserkönige beim Mithra schwuren: *Μὰ τὸν Μίϑρην*! lautete ein solcher Schwur (Cyrop. VIII, 5, 53) oder: *Ὄμνυμί σοι τὸν Μίϑρην*! (Oec. IV, 24)[2]. Plutarch legt dem Artaxerxes denselben Schwur in den Mund und er berichtet an anderer Stelle, daß Darius einen Eunuchen auffordert, die Wahr-

---

[1] Windischmann a. a. O., S. 53.

[2] Beim Mithra! oder: Ich schwöre dir bei Mithra! — Vgl. Windischmann a. a. O., S. 55; Eggers a. a. O., S. 58.

heit zu sprechen, mit den Worten: „Sage mir, das Licht des Mithra scheuend“ usw. [1].

Schon das bloße gegebene Wort muß heilig sein — das ist der mithrô vacahinô, der mündliche Vertrag —; noch bindender ist der durch Handschlag bekräftigte Vertrag — mithrô zastâmarstô [2]. Das Heiligste ist natürlich der Schwur.

Zu seinem heiligen Wächteramt über Wort, Vertrag und Schwur, über Treue und Wahrhaftigkeit, ist der persische Mithra mit den erforderlichen Qualitäten wohl ausgestattet. Er heißt im Avesta „schlaflos“ und „wachsam“ — ähnlich wie die Âdityas im Veda; er heißt allwissend, tausendohrig, zehntausendäugig, auf einer breiten Warte befindlich [3]. Er gebietet über zehntausend Späher, wie Varuṇa im Veda seine Späher um sich hat, — eine genau entsprechende Vorstellung, die mit dem genau entsprechenden Worte bezeichnet wird, — çpaç im Avesta = spaç im Veda [4]. Ganz derselbe Zug, hier bei Mithra, dort bei Varuṇa — das spricht ebenfalls für die ursprüngliche Identität dieser beiden. Die Größe und Heiligkeit des Gottes Mithra aber wird im Avesta recht drastisch hervorgehoben, indem Ahuramazdâ selbst zu Zarathustra die Worte spricht (Mihir Yasht 1): „Als ich Mithra, den weitflurigen, geschaffen, o Heiliger, da habe ich ihn geschaffen so groß anzubeten, so groß zu verehren, wie mich selbst, den Ahuramazdâ.“

Und wie der avestische Mithra über der Bundestreue wachte, so wird auch der vedische Mitra insbesondere darum gebeten, er möge vor Not und Bedrängnis schützen, die von Freunden kommt, — das heißt offenbar von ungetreuen Freunden, denen gegenüber man sich sicher fühlt und die darum doppelt gefährlich sind, wenn sie Schlimmes im Schilde führen [5]. Der vedische

[1] Plut. Artax. c. 4 *Νὴ τὸν Μίθραν.* Alexand. c. 30 *εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου τε φῶς καὶ δεξιὰν βασίλειον.* Vgl. Windischmann a. a. O., S. 56.

[2] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. III, S. 685.

[3] Windischmann a. a. O., S. 53; Eggers a. a. O., S. 54.

[4] Vgl. schon Roth a. a. O., S. 72; dann Eggers a. a. O., S. 54.

[5] RV 4, 55, 5 pất pátir jányâd áṃhaso no, mitró mitríyâd utá na urushyet „Es schütze uns der Herr (Varuṇa) vor Not, die von Fremden, Mitra vor

Mitra ist also ein Schirmer und Schützer vor der Gefahr, die von falschen Freunden droht, — ein großer göttlicher Freund, der dafür sorgt, daß falsche irdische Freunde nicht unter dem Deckmantel seines heiligen Namens arglosen Freunden Schaden zufügen.

Charakteristisch ist, daß an einer Stelle des Rigveda (10, 89, 9) von den Bösen geredet wird, welche den Mitra, den Aryaman, die Verträge und den Varuṇa verletzen. Da erscheinen also die Verträge als zugehörig zu der heiligen Sphäre des Mitra, des ihm schon im Namen nächstverwandten Aryaman und des großen Bruders Varuṇa, als untrennbar eng verbundener Götter, — wie im Verse vorher von den Leuten gesprochen wird, welche das Gesetz des Mitra und Varuṇa verletzen, wie Menschen einen Verbündeten und Freund (mitram). Der starke, die Feinde zerschmetternde Indra wird hier als Helfer bei der Aufrechterhaltung jener heiligen Ordnung geschildert.

Fassen wir alles Gesagte vergleichend zusammen, so ergibt sich uns mit großer Klarheit das, was wir suchen: der eigentliche Kern im Wesen des indopersischen Gottes Mitra. Es war ein großer Gott der Treue, der Freundes- und Bundestreue. Sein Name schon bedeutete „Freund“ oder „Bund“ und er war nichts anderes als die verkörperte Heiligkeit dieser Begriffe. Eng, oft ununterscheidbar eng, mit dem großen Himmelsherrn verbunden, erscheint er uns als eine persönlich gestaltete, noch nicht völlig losgelöste Seite im Wesen des letzteren, — der göttliche Freund, das Ideal der treuen, redlichen, festen, freundschaftlichen Vereinigung, wie sie durch gegebenes Manneswort, Vertrag oder Schwur geschlossen wird.

Das Fassen und Gestalten eines solchen Ideals, der Glaube an einen heiligen himmlischen Gott der Treue, der Freundschaft im höchsten Verstande des Wortes, gereicht den Vorfahren der Inder und Perser zu hoher Ehre. Sie bekunden sich damit als

---

Not, die von Freunden bereitet wird“; Atharvaveda 2, 28, 1 mâtéva putrám prámaṇâ upásthe mitrá enam mitríyât pâtv áṃhasaḥ „Wie die Mutter den Sohn sorglich im Schoße, so schütze ihn Mitra vor Not, die von Freunden stammt.“ — Eggers (a. a. O., S. 64) scheint mir diese Verse nicht richtig zu würdigen.

echte arische Stammesgenossen, Blutsverwandte und Brüder der großen Germanenfamilie, die stets die Treue heilig hielt und um ihrer Treue willen allezeit hoch gelobt worden ist [1]. Ich halte diese Eigenschaft für ein edles altarisches Erbe. Sie mangelte auch den Römern nicht, und wenn sie bei den Griechen nicht in gleichem Maße vorhanden ist, so bin ich geneigt, diesen Mangel auf die Mischung mit fremdem, unarischem Blute zurückzuführen.

Daß ein solches göttliches Ideal einem edlen, großen Zuge im Wesen seiner Schöpfer, im Wesen des Volkes, dem sie angehörten, entsprechen muß, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Auch stimmen die historischen Nachrichten der älteren Zeit noch ganz gut zu einer solchen Voraussetzung. „Die Heilighaltung des gegebenen Wortes bei den Eraniern — sagt Spiegel — scheinen die Alten als eine ganz feststehende Tatsache angenommen zu haben, wenigstens erwähnt Herodot dieselbe ohne jede Bemerkung, auch sind uns Beispiele bekannt, welche beweisen, daß man es mit seinem Worte ernst nahm, man denke an das Betragen des Megabyzos bei Ktesias, des Artaban gegen Anilaeus bei Josephus, des jüngeren Kyros bei Xenophon" [1]. Wenn andere Beispiele, namentlich aus späterer Zeit, dem zu widersprechen scheinen, so darf das den fleckenlosen Ruhm der Schöpfer jenes

[1] Das Hohelied von der Treue der Germanen hat Houston Stewart Chamberlain in seinen „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" gesungen.

[1] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. III, S. 686. Ebenda finden sich auch die Beispiele treuloser Handlungen, auf die weiterhin angespielt wird. Wir wollen vor allem das des Tissaphernes gegen die 10000 Griechen nicht verschweigen. Indessen behandelt Spiegel a. a. O. Perser und Armenier als ein Ganzes, was zu Irrtümern führen kann, denn die Armenier gehören nicht zum indopersischen Zweige der Arier. Sie sind zwar, wie wir gesehen haben, auch Arier, doch phrygisch-thrakischen Ursprungs, nicht Glieder des Stammes, der den Gott Mitra geschaffen. Sie sind auch ohne Zweifel schon früh aufs stärkste mit unarischen Völkern gemischt, daher sich auch in ihrem körperlichen Typus so gut wie nichts Altarisches erhalten hat. Zum moralischen Verfall der Perser in späteren Jahrhunderten wird übrigens wohl auch Mischung mit fremdem Blute erheblich beigetragen haben.

hohen Ideals nicht trüben. Im Laufe der Zeiten ward in Persien und an seinen Sitten manches schlechter, und zu allen Zeiten, bei allen Völkern, gab es neben treuen auch treulose Menschen. Das Edle ist nirgends Gemeingut aller. Es ist schon viel, wenn es in den Besten eines Volkes kraftvoll lebt, begeistert verkündigt, von vielen verständnisvoll aufgenommen wird und im Kampfe gegen das Gemeine den Sieg behält. Psalmen und Propheten werden auch stets Ehrentitel des jüdischen Volkes bleiben, wenn wir auch gerade in den Propheten lesen, wie jammervoll, klein und erbärmlich sich die große Masse des Volks gegenüber den hohen, idealen Gedanken seiner geistigen Führer und Helden fort und fort verhielt. Es ist schon viel, wenn ein großes Ideal lebt und weiter lebt, weiter zeugt. Mag es auch oft in grellem Widerspruch mit der elenden Wirklichkeit stehen, — es hilft doch immer wieder auf und stärkt in den Nöten der Schwachheit und Erbärmlichkeit, und führt allendlich zu hohen Zielen.

Wenn man das Bild des indischen Mitra neben das des persischen Mithra hält, dann fällt ein Unterschied in die Augen, den wir nicht unerwähnt lassen können. Der Charakter des indischen Gottes ist durchaus vorwiegend ein friedlicher, freundlicher, während der persische stark aktiv, als furchtbarer Rächer der Treulosigkeit besonders hervortritt.

In den Liedern des Rigveda ist zwar wiederholt vom Zorne des Mitra, wie von dem des Varuṇa, die Rede — wie sollte der heilige Gott auch nicht zürnen, wenn seine Gebote verletzt werden? Er wird wohl auch einmal Vorkämpfer oder der siegreich Vordringende (pratûrvant) genannt, mit Varuṇa zusammen wird er nicht nur um Schutz und Schirm in den Schlachten angerufen, sondern es knüpfte sich daran auch die Bitte um Sieg, — doch im allgemeinen wird gerade der eminent friedliebende, allen Gewalttätigkeiten abholde Charakter der beiden Götter hervorgehoben [1], — vor allem aber des Mitra. Er schützt und schirmt die Guten und Frommen, breitet seine Flügel über sie aus. Seine Milde und Freundlichkeit wird oft gerühmt. Er heißt

[1] Eggers a. a. O., S. 42.

der beste Freund der Männer oder der freundlichste der Männer. Schon der Rigveda nennt ihn den Nichtverletzenden (ahiṃsâna)[1]. „Mitra ist der gütige unter den Göttern", sagt ein Yajurveda (TS 5, 1, 6, 1). Derselbe Text führt ihn uns als einen Gott des Friedens vor, welchem nach beendigter Schlacht ein weißes Tier geopfert wird (TS 2, 1, 8, 4). In den Brâhmaṇas, die gern etymologisieren, in dem Namen der Dinge ihr Wesen suchen, wird öfters gesagt, Mitra verletze niemanden, er könne nur freundlich sein, eben weil er Mitra „der Freund" sei[2].

Wesentlich anders erscheint der persische Mithra im Avesta. Zwar ist auch er ein gütiger Gott, der unendlich viel Gutes denkt, spricht und tut, wie es in dem von ihm handelnden Yasht 10, 106 heißt: „Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes denken, wieviel Gutes der himmlische Mithra denkt. Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes sprechen, wieviel Gutes der himmlische Mithra spricht. Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes tun, wieviel Gutes der himmlische Mithra tut"[3]. Aber er ist zugleich auch ein böser Gott: „Du bist böse und sehr gütig zugleich, o Mithra, gegen die Völker; du bist böse und sehr gütig zugleich, o Mithra, gegen die Menschen; du, o Mithra, gebietest über Krieg und Frieden unter den Völkern"[4]. Mithra heißt zwar auch im Avesta „der von selbst Verzeihende" (hvâmarezhdika, Yasht 10, 140); aber weit lebhafter sind die Schilderungen von ihm als dem Rächer des Bösen, der Lüge, der Treulosigkeit, dem Bekämpfer der bösen, schädlichen

---

[1] RV 5, 64, 3. Das spätere moralische Ideal der ahiṃsâ, des Nichtverletzens, knüpft also seinem Inhalt nach an das in Mitra verkörperte Ideal der Freundlichkeit und Güte an, oder stellt eine Fortsetzung desselben Triebes in der Seele der Inder dar.

[2] Vgl. die Stelle des Çatapatha Brâhmaṇa 5, 3, 2, 7 „Mitra verletzt niemanden und niemand verletzt den Mitra; kein Grashalm oder Dorn ritzt ihn, keine Verwundung trifft ihn, — denn Mitra ist eben eines jeden Freund"; vgl. Eggers a. a. O., S. 43. Öfters weigert sich Mitra, den Vṛitra oder den Soma zu schlagen, eben weil er Mitra sei.

[3] So Geldners Übersetzung, Kuhns Ztschr. 25, 505; Eggers a. a. O., S. 50.

[4] Yasht 10, 29, bei Eggers a. a. O., S. 51.

Dämonen. Er erscheint als ein gewaltiger, starker Krieger, in herrlicher Rüstung, mit scharfem Speer, mit langer Lanze, mit schnellen Pfeilen auf seinem Wagen daherfahrend, vor allem aber mit seiner furchtbaren Keule (vazra = sanskr. vajra) bewehrt. Mit ihr zerschmettert er die Schädel der Dämonen. Aber auch die schlechten Menschen, vor allem die Treubrüchigen werden furchtbar von ihm bestraft. Schon der bloße Anblick des kriegerischen Gottes erregt Furcht und Schrecken in den Reihen seiner Feinde. Ein großer Teil des ihm gewidmeten Kapitels im Avesta (Mihir Yasht) besteht in Schilderungen von Mitras Kämpfen gegen die Bösen.

Es fragt sich unter diesen Umständen, welcher von den beiden Göttern, der indische Mitra oder sein persisches Gegenbild, dem Urbilde beider, dem indopersischen Gotte Mitra, noch mehr entspricht und ähnlicher sieht, — auf welcher Seite die größere Veränderung vorliegt, — ob wir uns den indopersischen Mitra mehr milde, freundlich und gütig, oder mehr kriegerisch und energisch, rächend und strafend zu denken haben. Möglich ist beides, — es fragt sich, was wahrscheinlicher ist.

Ich glaube, das erstere, — glaube, der indische Mitra hat mehr Anspruch darauf, seinem indopersischen Urbilde noch zu gleichen, als der persische Gott. Es ist dies schon im allgemeinen, a priori, wahrscheinlicher, da die Götterwelt des Rigveda keine ähnliche Umwälzung durchzumachen gehabt hat, wie die Reform des Zarathustra sie mit sich bringen mußte, und also der indopersischen noch ähnlicher sein dürfte. Aber auch im speziellen dürfte das Urteil kaum anders ausfallen. Der durchaus gute, milde, friedliche, freundliche indische Mitra erinnert so deutlich an das höchste gute Wesen zahlreicher primitiver Völker, daß er alle unsere Voraussetzungen in dieser Beziehung erfüllt und ganz und gar zu der bereits unausweichlich gewordenen Annahme paßt, daß wir in ihm, dem Doppelgänger oder Zwillingsbruder des Varuṇa, eben nur eine besondere Form des höchsten guten Wesens zu erkennen haben. Wäre der indopersische Mitra schon energisch aktiv und kriegerisch gewesen, so wäre es schwer zu verstehen, wie und warum er diese Eigenschaft auf dem Wege nach Indien

verlor. Denn daß er dieselbe gewissermaßen an Indra abgetreten, daß Indra die kriegerischen Funktionen des Mitra übernommen habe, wie Eggers dies annimmt, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich [1]. Dagegen begreift man durchaus und sehr gut, wie und warum aus dem friedlichen, freundlichen Gotte der Treue und Redlichkeit in Wort und Vertrag der energische, Lug und Trug und alles Böse bekämpfende persische Mithra werden konnte. Es stimmt dies ja ganz und durchaus zum innersten Wesen der Reform des Zarathustra. Was die neue Lehre des großen Religionsstifters so energisch charakterisiert, was sie von früheren und späteren, verwandten und fremden Systemen unterscheidet, das ist doch gewiß der bis aufs äußerste kraftvoll herausgearbeitete, die ganze Weltanschauung bestimmende eine große Gedanke: Das ganze Leben, das Leben der Menschheit, die Entwicklung der Welt von der Schöpfung bis auf die letzten Dinge, ist nichts als ein einziger, unaufhörlicher, gewaltiger Kampf des Guten mit dem Bösen, — ein Kampf, an dem alles teilnimmt, von dem niemand und nichts sich ausschließen kann, in dem jeder Partei ergreifen und mitkämpfen muß, bis zum letzten: Götter und Menschen, Geister und Seelen, Tiere und Pflanzen, abstrakte Potenzen, Elemente und Kräfte aller Art, — alles ist gut oder ist böse, gehört zum Reiche des Ahuramazdâ oder zu dem des Aṅramainyu, steht zum Kampfe gerüstet feindlichen Kämpfern gegenüber. Das ist das A und O der zarathustrischen Lehre. In der konsequenten und energischen Ausgestaltung dieses kraftvollen ethischen Gedankens ist sie weder früher noch später übertroffen worden und das ist es auch, was ihr die so oft mißverstandene, oft mißbrauchte Bezeichnung des „Dualismus" eingetragen hat. **Prinzipiell** unterscheidet sie sich damit kaum von anderen Religionssystemen, — den Kampf des Guten und Bösen kennt die ganze Welt. Das Entscheidende und Unterscheidende, das Auszeichnende und Eindrucksvolle liegt in der unvergleichlichen Energie, Kraft und Konsequenz, mit welcher dieser ethische Kampfgedanke hier durchgeführt und ausgeprägt ist. Die ganze

---

[1] S. Eggers a. a. O., S. 46ff.

Welt, alles, bis zum letzten Insekt hinunter, wird von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, beurteilt, gepriesen oder verurteilt. So ist das weder früher noch später geschehen. Das kampfestüchtige, begeisterungsfähige, ideal angelegte Ariervolk wurde hier von einem begeisterten Propheten mit mächtigen Worten aufgerufen zum großen Kampf für ein großes Ideal, ein klar erfaßtes, hohes, ethisches Ziel, — Kampf für das Gute, Edle, Reine, Heilige, für Wahrheit, Treue, Recht und Gerechtigkeit, Herrschaft des Guten, echte und rechte Andacht und Frömmigkeit, — beständiger Kampf, mit dem festen Glauben an den endlichen herrlichen Sieg! Und der Ruf des Propheten fand Widerhall und verständnisvolle Aufnahme bei seinen Stammesgenossen und Brüdern, dem kraftvollen arischen Bauernvolk der ostiranischen Berge, das im Kampf mit einer rauhen Natur Energie und Tatkraft schon gestählt, zum Verständnis des großen Weltkampfes sich vorbereitet und tüchtig gemacht hatte. Von dort zog die Lehre weiter nach Westen. Die stammverwandten Achämeniden bekannten sich schon zu ihr. Es lag für edle Naturen eine begeisternde Kraft in Zarathustras Gedanken. In philosophischer Richtung mag man sie bemängeln, in ethischer Beziehung sind sie groß. Das Persertum des Avesta ist dem Indertum an ethischer Kraft so weit überlegen, wie die Inder den Persern an philosophischer Begabung. Ideale Größe wird man beiden zugestehen müssen, doch ist sie durchaus verschieden, — vielleicht nicht der letzte Grund, warum diese Völker auseinander gingen, nach so langer gemeinsamer Existenz.

Die rauhe, fast beschränkte ethische Energie des östlichen Perserstammes und die freiere, geistreichere Erfassung von Natur und Welt bei dem Inderstamme stießen sich ab und gingen ihre eigenen Wege. Bei den Persern überwog zu sehr „des Lebens ernstes Führen“, bei den Indern „die Lust zu fabulieren“.

Wenn nun aber, was unzweifelhaft feststeht, der energische ethische Kampf in der ganzen Welt das oberste Charakteristikum der Lehre des Zarathustra bildet, dann darf man sich doch wahrlich nicht wundern, daß der Gott der Treue und Redlichkeit hier auch einen glänzenden Panzer angelegt und gewaltige

Waffen in die Hand genommen hat, um die Bösen, die Lügner und Treubrüchigen in der Menschen- wie in der Geisterwelt unerbittlich rächend und strafend zu verfolgen und zu vernichten. Das Gegenteil wäre wunderbar, wenn er in solcher Kampfeslust gleichmütig-friedlich-freundlich in Ruhe hätte verharren können. Auch Ahuramazdâ ist ein oberster Kämpfer, seine abstrakten Genossen, rein ideale Mächte, sind es mit ihm, — mit ihm alle Guten unter Göttern und Menschen, — wie hätte es mit Mithra anders sein können? So ergibt sich die Kampfnatur, die kriegerische Seite des Gottes mit Notwendigkeit aus der neuen Lehre, in welche er mit aufgenommen wurde[1], und der Gedanke, daß diese Eigenschaft dem indopersischen Gotte Mitra noch im wesentlichen gefehlt haben dürfte, hat durchaus nichts Unwahrscheinliches an sich.

Noch ein anderer besonderer Grund dürfte mit dazu beigetragen haben, daß der avestische Mithra seinen kriegerischen Charakter erhielt. Die Reform des Zarathustra hatte nach Möglichkeit die alten Naturgötter verbannt, unter ihnen auch den gewaltigen streitbaren Gewittergott Indra, den berufsmäßigen Dämonentöter. Hier war eine Lücke entstanden, die gefüllt werden mußte, denn der Kampf gegen die bösen Dämonen war nicht zu Ende, sondern sollte erst recht energisch angehen. Ein anderer als ein Naturgott, ein starker ethischer Gott mußte diese Lücke füllen, und Mithra war es vor allem, der in dieselbe eintrat. Eine spezielle Erinnerung an diesen Vorgang bildet die Keule, mit der Mithra bewehrt ist. Sie entspricht ganz der Keule, dem Donnerkeil des vedischen Indra und trägt denselben Namen, vazra, genau entsprechend dem indischen vajra. Alles das ist vollkommen begreiflich und gut zu verstehen, durchaus nicht

[1] Eggers a. a. O., S. 40 ist anderer Meinung und stützt sich dabei auf Spiegel. Ich verstehe nicht, wie er sagen kann: „diese Vorstellung von dem kriegerischen und streitbaren Gott, der gegen seine Gegner aggressiv vorgeht, von dem Zorne des Mithra — ist nicht echt zarathustrisch und muß daher noch aus dem Glauben der Vorzeit stammen." — Nein, diese Vorstellung ist vielmehr so echt und recht zarathustrisch wie nur irgend etwas. Wer die leitende Idee des großen ethischen Kampfes bei Zarathustra voll erfaßt hat, wird dem, wie ich glaube, beistimmen müssen.

irgendwie unwahrscheinlich, während die umgekehrte Annahme, der vedische Indra habe die Kämpfernatur des alten Mithra geerbt, an höchster Unwahrscheinlichkeit leidet. Abgesehen davon, daß da wohl nichts zu erben war, ist es zweifellos, daß der Gewittergott, der Gewitterriese Indra von Anfang an vor allem ein gewaltiger Kämpfer war und sein mußte, ein Zerschmetterer böser Dämonen, der erste und eigentliche Träger der Keule, des Donnerkeils, der ihm nach seinem natürlichen Wesen zugehörte, was sicherlich doch niemand von Mithra behaupten wird.

Es ist möglich und wahrscheinlich, daß in Zarathustra ältere, altarische Gedanken vom Kampfe des Lichtes und der himmlischen Götter mit dem Dunkel und den finsteren Dämonen, vom Kampf und Sieg der Sonne über das Dunkel der Nacht neu auflebten und ganz neu, ganz anders kraftvoll ethisch erfaßt, unvergleichlich vertieft, in der neuen Lehre sich geltend machten. Es ist möglich, daß auch schon ziemlich früh mit dem Bilde des kriegerischen Gottes Mithra das Bild der Sonne sich verband, des lichten Gestirns, das das Dunkel zu hassen scheint, das rein und strahlend am Himmel wandelnd Zeuge ist dessen, was auf Erden geschieht, Zeuge sein kann der gegebenen Worte, Verträge und Schwüre. Wann und wie das geschah, können wir nicht mit voller Sicherheit sagen. Sicher aber ist es, daß der vedische Mitra von dieser Verbindung noch nichts weiß, der avestische Mithra kaum etwas, jedenfalls sehr wenig. Erst später wird diese Verbindung fester und fester, bis endlich wirklich der große Gott Mithra als ein Sonnengott dasteht und als solcher verquickt mit mancherlei fremden, auch unarischen Elementen, seinen merkwürdigen Siegeslauf antritt als Sol invictus, die unbesiegte Sonne, über die Länder des Westens, über das große römische Kaiserreich, bis in seine keltischen und germanischen Provinzen hinein [1].

---

[1] Es scheint, daß bei dieser Entwicklung eine Angleichung des Mithra an den babylonischen Sonnengott Shamash mitgewirkt hat. Der beste Kenner der Mithras-Religion, Franz Cumont, äußert darüber: „Ahura-Mazda wurde dem Bêl gleichgesetzt, Anâhita der Ishtar und Mithra dem Sonnengott Shamash. Infolgedessen hieß Mithra in den römischen Mysterien durchweg Sol invictus, obwohl er eigentlich von der Sonne verschieden ist."

Was zuerst Symbol und sinnliche Stütze der Idee des großen Gottes war, hatte sich vorgedrängt und erntete die Ehren des Sieges, während der alte Gott der Treue vor den Strahlen der Sonne dahinschwand.

Windischmann, der zuerst dem avestischen Mithra eine eingehende Untersuchung widmete, erkannte in ihm einen Lichtgott, fand ihn aber deutlich von der Sonne unterschieden. Er sah in ihm das alles durchdringende, alles belebende Licht, und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen aufgefaßt (a. a. O., S. 52). Er wies auch auf die Notiz des Curtius hin, nach welcher die Perser neben der Sonne und dem Feuer den Mithra angerufen hätten, und sah darin einen Beweis, „daß die spätere Identifikation Mithras mit der Sonne ihm noch fremd war" (a. a. O., S. 58). Wenn auch meine Auffassung mit derjenigen Windischmanns, wie aus dem Früheren ersichtlich, nicht ganz zusammenfällt, so beruht doch die Unterscheidung Mithras von der Sonne in den alten Texten, sowie die Annahme einer erst später eingetretenen Identifikation des Gottes mit der Sonne durchaus auf richtiger Beobachtung. Der beste Kenner der Mithrasreligion in der Gegenwart, F. Cumont, ist denn auch wesentlich der gleichen Ansicht (vgl. oben S. 380 Anm.). Im Avesta nötigt in der Tat, wie mir scheint, keine einzige Stelle dazu, den Mithra schon dort als Sonnengott zu fassen, während er als Gott der Vertrags- und Bundestreue, der Redlichkeit im gegebenen Wort, ganz seinem Namen entsprechend, so deutlich wie möglich hervortritt. Wenn sein Palast auf einem östlichen Berge, der strahlenden Harâ Berezaiti, liegt, so ist er darum noch kein Sonnengott. Ebensowenig, wenn es einmal heißt, daß seine langen Arme den Treubrüchigen packen, wenn er vom (östlich gelegenen) Indien den Anfang nimmt und wenn er im Westen sich niedersenkt, ob er

---

Vgl. F. Cumont, „Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum", deutsch von G. Gehrich, Berlin und Leipzig 1910, S. 172.

Zuerst als Sonnengott charakterisiert, erscheint Mithra auf dem Denkmal Antiochus I von Kommagene (1. Jahrhundert vor Chr.), wo er mit dem Strahlenkranz dargestellt ist. Vgl. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Bd. II, S. 1595, Anm. 7.

am Strande des Ozeans, ob er im Mittelpunkt der Erde sei, — oder ein andres Mal, daß er am südlichen Rande der Erde dahin fährt (Eggers a. a. O., S. 7—10). Wenn hier wirklich, wie Eggers annimmt, eine Andeutung der Sonnenbahn vorliegt, dann wäre das vielleicht eine erste Beziehung des Mithra zum Sonnenlicht, es wäre aber auch die einzige im Avesta, und auch hier erscheint als die Hauptsache, daß Mithras Arme den Treubrüchigen packen [1]. Wenn es ferner im Avesta heißt, daß Mithra vor der Sonne schon erscheint und nach ihrem Verschwinden noch da ist, so dürfte das wohl eher dafür sprechen, daß er deutlich von der Sonne unterschieden wird. Daß man hier an den hellen Schein vor Sonnenaufgang und nach Sonnenuntergang zu denken hat, erscheint mir doch sehr fraglich. Ich glaube, diese Wendungen besagen nicht viel mehr, wie wenn ein Frommer bei uns sprechen wollte: „Gott, du bist da, ehe die Sonne aufgeht, und wenn sie untergegangen, bist du auch noch da." Widersprechen aber muß ich Eggers, wenn er (S. 19) den entscheidenden Beweis dafür, daß auch der vedische Mitra ein Sonnengott sei, darin sehen will, daß es im Rigveda einmal heißt, Vishṇu (ein alter Sonnengott) habe seine drei Schritte nach den Satzungen des Mitra getan, — ein andres Mal, daß Gott Savitar (ebenfalls ein Sonnengott) zum Mitra werde durch seine festen Gesetze. Mitra-Varuṇa sind ja die großen Götter der festen Ordnung in der Natur. So ist es denn ganz in der Ordnung, daß Vishṇu seine drei Schritte nach den Satzungen des Mitra tut, denn nach ihnen richtet sich der Lauf der Sonne. Und so wird auch Savitar, wenn er genau seine Bahn macht, Mitra gleich durch die Festigkeit ihrer Ordnung, wie Grassmann ganz richtig übersetzt: Du „bist durch feste Ordnungen dem Mitra gleich".

Der indische Mitra war nie ein Sonnengott und wurde es auch nie. Der persische Mithra aber ist allerdings im Laufe der Zeit

---

[1] Auch ist zu beachten, daß diese Stellen den jüngeren Teilen des Avesta (dem Mihir-Yasht) entnommen sind, während die älteren Teile (Yaçna) zwar den Mithra kennen und ihn in der charakteristischen engen Verbindung mit Ahura vorführen, aber auch nicht die leiseste Andeutung seines Charakters als Sonnengott geben.

zum Sonnengott geworden, — erst durch spätere Identifikation, wie Windischmann ganz richtig bemerkt hat. So sagt uns **Strabo**, der im 1. Jahrhundert vor Chr. lebte, daß die Perser auch die Sonne göttlich verehren und daß sie sie Mithres nennen [1]. Auf den Münzen des indoskythischen Königs Kanerki oder Kanishka, im 1. Jahrhundert nach Chr., findet sich abwechselnd dieselbe Figur mit Strahlennimbus als Mithra und Helios bezeichnet (Windischmann a. a. O., S. 60). **Hesychius**, im 6. Jahrhundert nach Chr., sagt ganz direkt, daß Mithra bei den Persern die Sonne sei, ihr erster Gott [2]. Von dem Kult des Mithra als Sol invictus, der mit Mysterien und Höhlendienst verbunden, mit fremden Zutaten versehen, unter den römischen Kaisern nach Westen vordrang, haben wir schon gesprochen, — ihn näher zu behandeln, ist hier nicht der Ort. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir mit Windischmann (a. a. O., S. 60) annehmen, daß das Hervortreten des Mithra als eines Sonnengottes in die ersten Jahrhunderte vor Christo zu setzen sei. Die Zeit des Avesta aber ist durch Jahrhunderte von dieser Zeit geschieden.

Daß schon der indopersische Gott Mitra ein Sonnengott war, zu dieser Annahme liegt nicht der geringste Grund vor. Veda und Avesta sprechen nicht dafür. Hier erscheint er nur als ein großer Gott der heiligen Ordnung, insonderheit ein großer Gott der Freundschaft, der Treue in Wort und Tat. Nur wenn man in jedem Gott einen alten Naturgott vermutet, wird man in ihm einen alten Sonnengott suchen. Wir haben dieses Vorurteil abgestreift, wir kennen eine andere Wurzel der Religion, als deren Sprößling sich Mitra uns kundgibt, — den Glauben an ein höchstes, gutes, weltregierendes himmlisches Wesen. Eine Form dieses Glaubens stellt Mitra dar.

---

[1] Strabo XV, S. 104; vgl. Eggers a. a. O., S. 11; Windischmann a. a. O., S. 58 (*τιμῶσι δὲ καὶ Ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην*).

[2] Hesych. glossiert *Μίθρας ὁ ἥλιος παρὰ Πέρσαις· Μίθρης ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός* (Windischmann a. a. O., S. 60).

DIE KLEINEREN ÂDITYAS.

WENN in den Liedern des Veda von zwei Âdityas die Rede ist, dann pflegen es Mitra und Varuṇa zu sein. Werden drei genannt, dann sind es Varuṇa, Mitra und Aryaman. Aus diesem Grunde verdient es Aryaman, an dritter Stelle besprochen zu werden, gleich nach den großen Brüdern Varuṇa und Mitra.

Was indessen alsbald in die Augen fällt, ist der Umstand, daß sich von Aryaman nicht viel Individuelles sagen läßt. Er trägt die allgemeinen Züge der Âdityas an sich, er ist ein heiliger großer Gott, ein Aufrechterhalter der ewigen Ordnung der Welt, ein Schützer und Schirmer des Frommen, doch er wird nur selten allein genannt und verschwimmt mit seinem Wesen in dem Bilde der großen heiligen Gottheit, die bald als Varuṇa allein, bald, zweigeteilt, als Mitra-Varuṇa uns entgegentritt, bald auch in mehr oder minder bestimmter Vielheit als „die Âdityas" gefeiert wird.

Obwohl Aryaman gegen hundertmal im Rigveda genannt wird, so entbehrt sein Bild doch der starken charakteristischen Züge, ja es mangelt ihm in dem Grade dasjenige, was wir Persönlichkeit nennen, daß sein Name in dem ältesten uns erhaltenen Verzeichnis der vedischen Götter, im sog. Naighaṇṭuka, ganz übergangen ist[1]. Doch, wie schon Roth bemerkte, mit Unrecht, denn er verdiente da seinen Platz ebenso gut wie sein bald zu nennen-

---

[1] Vgl. Macdonell a. a. O., S. 45. Schon Roth sagte a. a. O., S. 74: „Wie wenig die ältere indische Theologie den Aryaman als einen mit eigentümlichen Kräften ausgerüsteten Gott ansah, kann man daraus abnehmen, daß das älteste uns überlieferte Verzeichnis von Götternamen, welches im Naighaṇṭuka erhalten ist, seinen Namen übergeht."

der Bruder Bhaga. An diesen Göttern ist gerade das charakteristisch, daß sie so wenig individuell charakterisiert sind.

Aryaman ist ein guter und freundlicher Gott, ja er ist fast ausschließlich dies, ist nur ein Name des höchsten guten Wesens, eine Form, eine Variante, wie dasselbe aufgefaßt wird. Er heißt gütig (suçeva) und „ohne Bitte schenkend" (abhikshadâ, RV 6, 50, 1). Sein Name erscheint öfters auch als Appellativum, und zwar bedeutet derselbe „der Getreue, der gute Freund, der Busenfreund, der Gefährte, der Kamerad", und berührt sich also, wie man sieht, aufs engste mit dem Namen des Mitra [1].

Ein bemerkenswerter individueller Zug läßt sich indessen doch an Gott Aryaman sicher feststellen. Er steht in einer näheren Beziehung zum Ehebunde, zur Eheschließung. Er wird in dem großen Hochzeitsliede des Atharvaveda verehrt als der Gott, der (den Jungfrauen) zu einem Gatten verhilft (AV 14, 1, 17); und in demselben Liede wird von der Braut gesagt, sie solle das Feuer des Aryaman umwandeln (14, 1, 39), d. h. offenbar das Hochzeitsfeuer, das Feuer des gattenverschaffenden, freundlichen Ehegottes. Daß Aryaman das Eheglück bereitet, dem Weibe einen Gatten verschafft, wird auch sonst noch in demselben Veda von ihm ausgesagt (vgl. AV 2, 36, 2). Aryaman schafft der Jungfrau einen Gatten, dem unbeweibten Manne ein Weib (vgl. AV 6, 60, 1 ff.). Bei der Hochzeitsfeier spielt er eine wichtige Rolle. Aryaman wird mit Bhaga zusammen beim Beginn der Brautfahrt angefleht, den Hochzeitszug zu geleiten, — dornenlos und gerade sollen die Pfade sein, gut lenkbar der Hausstand. So heißt es

---

[1] Sehr deutlich tritt die appellative Bedeutung „Freund, Kamerad" für aryaman RV 10, 117, 6 hervor, wo es mit sakhi „Freund" parallel läuft. Dieselbe Bedeutung auch RV 5, 54, 8; AV 3, 5, 5; Çat. Br. 3, 5, 5, 9. Dagegen ist es ein Irrtum von Roth, wenn er im Pet. Wörterbuch — und nach ihm auch andere Forscher — sagt, aryaman bezeichne namentlich denjenigen Gefährten eines Bräutigams, welcher bei der Hochzeit als Brautwerber und Ehestifter tätig ist (vgl. das Pet. Wörterbuch wie auch Graßmanns Wörterbuch zum RV s. v. aryaman; auch Macdonell a. a. O., S. 45). Eine genaue Prüfung aller Stellen läßt die Unrichtigkeit dieser Ansicht erkennen. Dagegen waltet Gott Aryaman speziell über dem Ehebunde, und das hat die Täuschung veranlaßt. Vgl. den Text weiter unten.

im großen Hochzeitsliede, dem sog. Sûryâliede im Rigveda (10, 85, 23). Bei der Ankunft im neuen Hause wird Aryaman neben Bhaga, Prajâpati und den beiden Açvinen angefleht, der jungen Frau Kindersegen zu schenken (AV 14, 2, 13). Bei der wichtigen Zeremonie der Handergreifung bittet der Bräutigam den Aryaman, nebst einigen anderen Göttern, ihm die Braut zu geben (vgl. RV 10, 85, 36; AV 14, 1, 50). Aryaman wird gebeten, die Neuvermählten zu schmücken, Tag und Nacht, bis zum Greisenalter (AV 14, 2, 40; RV 10, 85, 43). Er soll endlich auch bei der Geburt dem Weibe helfen (vgl. AV 1, 11, 1). Kurzum die Beziehung des Aryaman zur Ehe ist so deutlich wie irgend möglich. Auch er ist, wie Mitra, ein Gott, der die Menschen miteinander verbindet, bei ihm aber bezieht und beschränkt sich das speziell auf den Bund der Ehe. Und es ist wichtig, daß er dieses Amtes waltet ohne jeden phallischen Beigeschmack, der ja gerade in diesem Falle nahe genug läge. Er ist kein zeugerischer Gott, sondern der Ehegott als Treugott.

Der Name des Aryaman hängt unzweifelhaft eng zusammen mit dem vedischen Adjektiv arya, das als Epitheton von Menschen und Göttern in ihrer gegenseitigen Gesinnung zueinander gebraucht wird. Man gibt es im ersteren Fall durch „treu, ergeben, fromm“ wieder, im letzteren durch „zugetan, gütig, hold“. Es drückt auf jeden Fall eine treue, anhängliche, freundliche, liebevolle Gesinnung aus, die ihre besondere Modifikation nur dadurch erhält, daß es sich einmal um das Verhältnis der Menschen zu den Göttern, das andere Mal um das der Götter zu den Menschen handelt. Von diesem Worte ist der Name abgeleitet, den die Arier sich selbst gegeben haben und der im Sanskrit ârya lautet. Seine Grundbedeutung ist demnach „zu den Treuen gehörig, einer der Getreuen, der Freunde, der guten, treuen, befreundeten Mannen“. Gott Aryaman war also recht ein Gott dieses Volkes, denn schon im Namen trug er ein Zeugnis der Zugehörigkeit zu demselben an sich. Die Worte arya, ârya, aryaman sind aber auch durch genau entsprechende Bildungen im Avesta vertreten, woraus wir mit Sicherheit schließen können, daß dieselben in der indopersischen Einheitsperiode zum Bestande der Sprache ge-

hörten. Im Avesta heißt airya „treu, ergeben", dann „arisch" oder „der Arier"[1]. Das Wort airyaman hat im Avesta die Bedeutung „Genosse, Gefährte, sodalis", und wird speziell von den Angehörigen des ersten Standes, d. i. des Priesterstandes, gebraucht. Es ist aber auch der Name einer Gottheit, eines freundlichen, hilfreichen, heilenden Gottes (vgl. Chr. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch s. v. airyaman). Daß aber auch dieser avestische Gott Airyaman in einer speziellen Beziehung zur Eheschließung stand, läßt sich wohl mit größter Wahrscheinlichkeit aus dem Umstande folgern, daß die Parsen bis auf den heutigen Tag bei der Hochzeit ein kurzes, aber wichtiges, mehrfach erwähntes Gebet des Avesta rezitieren, in welchem Airyaman, der erwünschte, begehrenswerte (ishyo), angefleht wird, herbei zu kommen, den Männern und Weibern des Zarathustra zur Hilfe[2]. Halten wir dies Hochzeitsgebet der Parsen mit der Rolle zusammen, die der vedische Aryaman bei der Eheschließung spielt, dann dürfen wir daraus wohl mit Sicherheit den Schluß ziehen, daß schon in der indopersischen Einheitsperiode Gott Aryaman verehrt wurde, als ein Gott der Treue, der frommen Ergebenheit und Anhänglichkeit, der speziell über dem Ehebunde wachte, ihn förderte und segnete.

Diejenigen, die es wundernehmen sollte, daß man einen großen Gott nicht nur als hold und gütig bezeichnet, sondern auch als den Treuen, den engverbundenen, guten Freund (oder auch den Frommen, was alles in arya, aryaman liegt), — möchte ich daran

---

[1] Davon abgeleitet ist airyana „arisch", worauf auch der Name Eran oder Iran zurückgeht. Im Altpersischen entspricht dem arya, airya das in vielen Eigennamen von den Alten uns überlieferte Element ariya, ario.

[2] Yaçna 54, 1 â airyamâ ishyo rafedhrâi jañtû nerebyas câ nâiribyas câ Zarathustrahê. M. Haug, Essays on the sacred writings and religion of the Parsis, third edition, ed. by E. W. West, London, sagt S. 142 von diesem Gebete: „a short prayer now used at the time of the solemnisation of a marriage". Und er kommt S. 273, wo der indische Aryaman und der avestische Airyaman zusammengebracht werden, ganz richtig zu dem Schlusse: „Aryaman has in both scriptures a double meaning a) a friend, associate; b) the name of a deity or spirit, who seems particularly to preside over marriages, on which occasions he is invoked both by Brahmans and Parsis."

erinnern, daß eine ähnliche Auffassung gerade auch auf hoher religiöser Stufe durchaus gut bezeugt ist. Von der Treue Gottes weiß auch die Bibel, das Alte wie das Neue Testament, viel zu sagen. „Du hast mich erlöset, Herr du treuer Gott", singt schon der Psalmist (Ps. 31, 6), und er dankt dem Herrn mit Psalterspiel für seine Treue (Ps. 71, 22). Von dem treuen Gott singen viele Lieder der evangelischen Kirche. Ich erinnere nur an einige: „Gott ist und bleibt getreu", „Ach treuer Gott, barmherzigs Herz", „Treuer Gott, ich muß dir klagen", „Treuster Jesu, wache du" u. dgl. m. Auch als „Freund" wird Gott, wird Christus in diesen Liedern oft angerufen, — „Menschenfreund, Freund der Seelen" u. dgl. Der große Gott selbst wird „fromm" genannt: „O Gott, du frommer Gott", — „O frommer Gott, ich danke dir" u. dgl. m. Wenn die alten Inder, wenn schon die Indoperser ihr höchstes gutes Wesen mit einem Namen bezeichneten, der treu, fromm, gütig, treuer und guter Freund bedeutete, dann erkennen wir darin eine echte religiöse Empfindung, eine wertvolle und tiefe religiöse Konzeption, welche von allem Zauberwesen, aller Geisterfurcht und Naturanbetung sehr weit abliegt. Das ist es, was uns Aryaman trotz des Mangels einer kräftig geprägten Individualität lehrt und bezeugt, und das ist eine Tatsache von Bedeutung, — religiös wertvoller als alle möglichen ergötzlichen Mythen und Märlein.

Noch wertvoller in dieser Richtung ist wohl Bhaga, die vierte Parallelgestalt dieses Götterkreises, — der gute Gott, der reichlich spendend segnet. Wir haben seiner früher schon in anderem Zusammenhang Erwähnung getan und werden seine Bedeutung für die Vergleichung, wie übrigens auch die des Aryaman, späterhin noch besser kennen und würdigen lernen. Es gilt von ihm im übrigen dasselbe wie auch von Aryaman, daß er der kräftigen individuellen Charakteristik entbehrt. Er ist ein Âditya, einer der großen Götter der ewigen unverbrüchlichen Weltordnung, der guten Götter, die den guten, frommen, getreuen Menschen beschützen und beschirmen, ihre Flügel über ihn breiten wie Vögel (RV 8, 47, 2. 3), ihn segnend durchs Leben geleiten. Was wir sonst von ihm wissen, beschränkt sich fast ganz auf

seinen Namen, von dem wir schon früher gesprochen haben. Ein einziges Lied des Rigveda (7, 41) ist hauptsächlich an Bhaga gerichtet, und feiert ihn, seinem Namen entsprechend, als den reichlich spendenden Gott, den gütigen Geber aller guten Gaben, dessen Gunst dem Armen wie dem Reichen, ja selbst dem König wichtig und begehrenswert ist, der Rosse, Rinder und Männer schenkt. Es ist nicht viel mehr, als wir schon aus seinem Namen schließen können. Auch an Bhaga ist das wichtigste der Name, er ist kaum mehr als ein Name, eine Variante in der Vorstellung der großen guten Gottheit, die in Varuṇa und den Âdityas zum Ausdruck gelangt. Dieser Name, der des Gottes Wesen ausdrückt, entspricht im vollsten Maße demjenigen, was wir hier nun schon erwarten, entspricht und deckt sich völlig mit der Vorstellung von einem höchsten guten Wesen, wie sie uns bei so vielen primitiven Völkern entgegentritt, — ein Wesen, das ganz in Wohlwollen, Güte, Freundlichkeit aufgeht, ein himmlischer Born des Segens, göttlicher Gönner und Wohltäter, Schenker, Segenspender — im übrigen wenig aktiv, wenig persönlich gestaltet, — ein Gott ganz ohne Mythen, wie auch Aryaman, aber ein Gott, der dem religiösen Empfinden gewiß etwas bedeutete, ein Gott, dessen Name bei mehreren der verwandten Völker, speziell auch bei den nächstverwandten Iraniern, zur Bezeichnung der Gottesidee schlechthin dienen, resp. sich dazu entwickeln konnte.

Auch im Veda ist Bhaga nicht nur Eigenname dieses großen Gottes, sondern, wie wir schon sahen, Beiname auch verschiedener anderer Götter, namentlich des Sonnengottes Savitar, in der appellativen Bedeutung Schenker, Wohltäter, Segenspender. Und viel mehr als Beiname ist er ja auch im ersteren Falle nicht, ein Beiname des höchsten guten Wesens, wie Aryaman, und wie dieser kaum noch oder gerade erst als besondere Person von demselben losgelöst. Und wenn Aryaman, der getreue Freund, auch an dem spezifischen Wesen des Bhaga teilhat, wenn auch er, wie wir gesehen haben, ein „ohne Bitte schenkender" (abhikshadâ) ist, also auch ein ungemessen guter Bhaga, Wohltäter, Schenker, Segenspender, dann entspricht das nur ganz dem, was wir aus-

geführt haben. Zwischen diesen Göttergestalten besteht eben tatsächlich keine scharfe Grenze, sie sind im Grunde eins und dasselbe, Beinamen des höchsten guten Wesens [1].

Bei den Persern ist das entsprechende Wort ganz Beiname geblieben. Im Avesta wird mehrfach Ahuramazdâ als Bagha bezeichnet; einfach so, oder auch baghô hvâpâo der kunstreiche Gott. Auch einige andere Götter erhalten gelegentlich dasselbe Beiwort. In den altpersischen Keilinschriften erscheint es in der Form baga und scheint hier ein Beiname des Mithra, der mit Auramazda zusammen genannt wird [2].

Von dem nächsten Âditya, Aṃça, ist wenig zu sagen. Das Wort bedeutet für gewöhnlich „Anteil", hier wohl eher aktiv soviel als „Anteilgeber" und stellt also wohl nur eine Variante zu Bhaga dar. Von Persönlichkeit, individuellen Zügen ist bei dem Gotte nicht die Rede, ebensowenig von irgendwelchen Mythen. Er ist nur Name, Beiname, eine Variante, und noch dazu eine matte.

Etwas mehr läßt sich von dem sechsten der Âdityas sagen, obwohl auch er kaum individuell charakterisiert ist, nicht eigentlich als eine Persönlichkeit, sondern mehr wie eine abstrakte Potenz erscheint. Sein Name ist Daksha. Das Wort bedeutet als Adjektiv etwa „tüchtig, geschickt, kräftig, einsichtig, weise"; als Substantiv „Tüchtigkeit, Kraft, Einsicht, Verstand", auch „Wohlwollen". In den älteren Hymnen erscheint er in der Regel einfach in der Reihe der Âdityas und bietet der Betrachtung nicht viel mehr als seinen Namen dar, so daß wir auch in ihm kaum etwas

---

[1] Wie wenig die indische Theologie schon in ziemlich früher Zeit das Wesen des Bhaga noch richtig zu schätzen wußte, sehen wir aus der Angabe des Nirukta XII, 13, nach welcher derselbe „in derjenigen Zeit dem Sonnenlichte vorstände, welche der vollen Strahlenentwicklung vorangeht, also im Vormittag" (Roth a. a. O., S. 75; Macdonell, S. 45). Begründet wird das weiter nicht. Man sieht, wie viel auf analoge Bestimmungen solcher Quellen, z. B. auch hinsichtlich des Wirkungsgebietes des Mitra, zu geben ist. Auch jene Theologen schon sahen und suchten überall im Veda Naturverehrung, Naturgötter, wozu ihnen der Hauptinhalt jener Lieder allerdings auch starke Veranlassung gab.

[2] Vgl. Windischmann a. a. O., S. 55. Es ist eine Inschrift Artaxerxes II.

anderes sehen können als eine Bezeichnung des höchsten Wesens, sofern dasselbe als tüchtig, geschickt, stark und weise, als Kraft und Einsicht besitzend oder darstellend, gedacht wurde. Welche spezielle Vorstellung mit dieser etwas allgemeinen und nicht sehr bestimmten Bezeichnung verbunden war, läßt sich aber vielleicht aus der Rolle entnehmen, in welcher Daksha späterhin auftritt. In einem interessanten Hymnus des zehnten Buches des Rigveda, des jüngsten der ganzen Sammlung (RV 10, 72), wird der Ursprung der Götter besungen und hier finden wir die merkwürdige Wendung (V. 4): Daksha entsprang aus Aditi, Aditi aber aus Daksha![1] — Aditi ist die Mutter der Âdityas, also auch des Daksha, sie selbst aber soll nach diesem Verse die Tochter des Daksha sein. Beide Behauptungen werden in einem Atemzuge ausgesprochen, der Dichter ist sich also des Widerspruches wohl bewußt. Auch ist die Vorstellung von Kindern, die ihre eigenen Eltern zeugen, für indische Denker nichts Ungeheuerliches[2]. Es heißt dann weiter in dem folgenden Verse (5): „Aditi ist ja geboren, o Daksha, die deine Tochter ist; nach ihr sind die Götter geboren, die seligen Genossen der Unsterblichkeit." — Hier wird also noch einmal Aditi, die Göttermutter, als Tochter des Daksha bezeichnet und dieser an die Spitze der ganzen Entwicklung gesetzt. Er spielt hier also die Rolle eines Demiurgen,

---

[1] Vgl. zu diesem Liede Deussen, Allg. Gesch. d. Philosophie I, 1, S. 143 ff.; L. v. Schroeder, Göttertanz und Weltentstehung, in der Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. XXIII, S. 1 ff.; die Übersetzung, S. 15. 16.

[2] Vgl. RV 10, 90, 5; Macdonell a. a. O., S. 12. 121. 122. — Speziell hat Deussen etwas derartiges für die kosmogonischen Lieder des RV nachgewiesen, zu welchen ja auch das Lied RV 10, 72 gehört. In diesen Liedern erscheint öfters unter verschiedenen Namen die typische kosmogonische Reihe: 1. Urprinzip, 2. Urmaterie, 3. Erstgeborener, wobei als Erstgeborener an dritter Stelle wieder Nr. 1, das Urprinzip, genannt wird (vgl. Paul Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie, Bd. I, Abteilung 1, S. 125. 135. 143 ff.). Dies ist der Fall auch in unserem Liede, welches die kosmogonische Reihenfolge 1. Daksha, 2. Aditi, 3. Daksha ergibt. An der Spitze der ganzen Weltentwicklung steht also doch Daksha, als Urprinzip, welches in der Folge von der aus ihm hervorgegangenen Urmaterie (Aditi) neugeboren wird.

eines Schöpfers. Und nun erinnern wir uns auch einiger merkwürdiger Wendungen in den älteren Büchern des Rigveda, nach denen Daksha schon früh als Göttervater fungiert zu haben scheint, als Vater auch der Âdityas, zu denen er doch wieder selbst gehört. Die Âdityas und andere Götter erhalten (RV 6, 50, 1 u. 2; 8, 52, 10) das Epitheton dakshapitaraḥ, d. h. „zum Vater den Daksha habend". Dasselbe Epitheton erhalten (RV 7, 66, 2) Mitra und Varuṇa; und an einer anderen Stelle (RV. 8, 25, 5) heißen diese beiden großen Götter direkt „Söhne des Daksha" (sûnú dakshásya). Es läßt sich dies aber allerdings auch durch „Söhne der Einsicht" oder „Söhne der Kraft" übersetzen, und diese Auffassung hat etwas für sich, wenn man beachtet, daß in der letztangeführten Stelle Mitra und Varuṇa auch in einer anderen Wendung noch „Söhne der großen Kraft" genannt werden (nápâtâ çávaso maháh). Das bedeutet dann nicht viel mehr, als wenn Agni oft genug „Sohn der Kraft" (sahasaḥ sûnuḥ) genannt wird, wo unter der Kraft nichts Persönliches gedacht ist.

Man mag also auf diese älteren Stellen viel oder wenig Gewicht legen, mag sie so oder so fassen, jedenfalls sind sie merkwürdig und jedenfalls erscheint Daksha später unzweideutig als Göttervater und Demiurg[1]. Er wird darum in den Yajurveden und Brâhmaṇas mit Prajâpati identifiziert[2], dem Herrn der Geschöpfe, der hier die Rolle des großen Demiurgen zu spielen pflegt. Die spätere Zeit kennt Daksha noch als den Vater vieler göttlicher und halbgöttlicher Söhne und Töchter. Im Epos und in den Purâṇas gilt Aditi als Tochter des Daksha und zugleich als Mutter der Götter im allgemeinen (vgl. Macdonell a. a. O., S. 121), es steht also Daksha auch hier als der Urvater da. Vor allem bedeutsam aber ist seine Identifikation mit Prajâpati. Ich möchte daraus und aus der merkwürdigen Rolle, die Daksha schon im

---

[1] Das zehnte und jüngste Buch des RV hat noch eine merkwürdige Stelle, die so gefaßt und gedeutet werden kann (10, 5, 7): „Nichtsein und Sein (ruht) im höchsten Himmel, in der Heimat des Daksha, im Schoße der Aditi", wo Graßmann allerdings Daksha nicht als Eigennamen faßt und daher übersetzt: „Im Quell der Stärke".

[2] Vgl. Çat. Br. 2, 4, 4, 2; Tâitt. S. 3, 5, 8, 1.

Rigveda spielt, den Schluß ziehen, daß wir in ihm allerdings eigentlich auch nur einen Namen des höchsten guten Wesens vor uns haben, eine Auffassung desselben, — speziell aber wäre dies das höchste gute Wesen als Schöpfer, als der tüchtige, geschickte, kluge Gott, der die Welt und die Götter geschaffen und gebildet hat. Seine Doppeleigenschaft als Âditya und wiederum als Vater der Âdityas und anderer Götter, ja selbst seiner Mutter Aditi, erklärt sich auf diese Weise höchst einfach und natürlich. Daksha ist ein Âditya und muß es sein, eben darum, weil und insofern er nichts ist als ein Name, eine Auffassungsform des höchsten guten schöpferischen Wesens, das, wie wir schon sahen, in Varuṇa und seinen Brüdern Gestalt gewonnen hat. Weil und insofern aber er, der tüchtige, geschickte, kluge, gerade die schöpferische Seite dieses höchsten guten Wesens bezeichnete und bezeichnen sollte, weil also er der starke weise Schöpfer war, so mußte es sich ganz von selbst ergeben, daß man alle Götter, auch die Âdityas, seine Brüder, ja selbst seine und ihre Mutter, die Aditi nicht ausgenommen, von diesem Daksha abstammen, aus ihm hervorgehen ließ. Der scheinbare und allerdings auch wirkliche Widerspruch erklärt sich gerade bei der von uns gemachten Voraussetzung aufs beste und geht geradezu mit Notwendigkeit aus den gegebenen Prämissen hervor. Er kann uns also nicht in Verwirrung setzen, sondern nur noch mehr befestigen und bestärken in unserer Voraussetzung, d. i. in der Annahme, daß Daksha, gleich den anderen Âdityas, nichts ist als eine Bezeichnung des höchsten guten weltschöpferischen Wesens, eine Eigenschaft, eine Seite desselben, die erst schüchtern, dann stärker persönlich gefaßt hervortritt und als göttliche Individualität sich von den anderen Namen und Formen dieses höchsten guten Wesens absondert und scheidet.

Für meine Ansicht, daß wir in Daksha das höchste gute Wesen in seiner Eigenschaft als Schöpfer zu erkennen haben, scheint mir auch noch der folgende Umstand zu sprechen. Im Atharvaveda (8, 9, 21) wird die Zahl der Âdityas auf acht angegeben und das Tâittirîya-Brâhmaṇa (1, 1, 9, 1) zählt diese acht namentlich auf als Dhâtar und Aryaman, Mitra und Varuṇa, Aṃça und

Bhaga, Indra und Vivasvant. In dieser Liste fehlt, wie man sieht, Daksha. Statt seiner findet sich an erster Stelle Dhâtar „der Schöpfer"! (vgl. Muir, Orig.Ssk. Texts V, S. 55) dieser Name, auch später das geläufige Wort für Schöpfer, vertritt den Namen des Daksha und scheint mir in der Tat nichts anderes zu sein als eine Bezeichnung dessen, was Daksha ist, — des höchsten guten Wesens in seiner Eigenschaft als Schöpfer. Welche Bedeutung die weiter genannten Namen des Indra und Vivasvant hier haben, erörtern wir später.

Der Name des siebenten Âditya ist bisher nicht mit Sicherheit bestimmt. Nie werden alle sieben zusammen genannt. Man hat mancherlei Vermutungen in dieser Richtung geäußert, die aber sämtlich von sehr zweifelhafter Art sind. Meine Ansicht über diese Frage werde ich weiter unten entwickeln.

NAME UND ZAHL DER ÂDITYAS.
DIE GÖTTIN ADITI.

DER Name der Âdityas bedarf noch einer Erörterung, ebenso die Zahl dieser Götter. Beide sind wichtig, beide können uns noch mehr vom Wesen und von der Geschichte dieses hohen Götterkreises erzählen.

Zunächst der Name. Schon die Sänger der Rigveda-Lieder fassen Âditya als ein Metronymicum, abgeleitet vom Namen der in diesen Liedern oft erwähnten Göttin Aditi. Danach bedeutet derselbe nichts weiter als „Sohn der Aditi". Die Form stimmt durchaus zu dieser Annahme, welche denn auch heute noch allgemein gebilligt, ja von den meisten Forschern fast für selbstverständlich angesehen wird [1]. Das führt uns zur Betrachtung der mütterlichen Göttin Aditi.

Der Name der Aditi ist in Bildung und Bedeutung ganz klar und durchsichtig. Das Wort kommt von der Wurzel dâ „binden", ist ein feminines Abstraktum und bedeutet „Nichtgebundenheit, Freiheit". Man hat sich früher in verschiedener Weise darum bemüht, in Anknüpfung an ihren Namen der Mutter der Âdityas einen möglichst passenden Wesensinhalt zu geben. Man suchte nach einem Begriff für sie, der sich leicht aus dem Begriff der Nichtgebundenheit ableiten ließ, und bezeichnete Aditi als „die Unvergänglichkeit", „die Ewigkeit" (Roth), „die Unendlichkeit".

---

[1] Der älteste uns bekannte indische Etymologe, Yâska, in seinem Nirukta (2, 13) gibt neben der metronymischen noch zwei andere Deutungen des Namens Âditya, die indessen so wertlos sind, daß ich sie hier übergehe. Einen geistreichen neuen Versuch, Âditya anders zu erklären, besprechen wir weiter unten (S. 402 Anm.).

Namentlich der letztere Begriff fand Anklang und wurde oft wiederholt. „Söhne der Unendlichkeit“ — des unendlichen, weiten Raumes da droben, der unendlichen Zeit, oder einer unbestimmten Unendlichkeit, die beides in sich befaßte — das schien keine unpassende Bezeichnung für die großen heiligen Götter, die Hüter der ewigen Ordnung, zu sein. Indessen auch hier war wieder einmal das nächstliegende das richtige. Eine aufmerksame Vergleichung der Stellen des Veda, in denen von Aditi und ihren Söhnen, vor allem Varuṇa, die Rede ist, lehrt unausweichlich, daß in der Vorstellung von diesen Göttern und ihrem Wirken der Begriff der Nichtgebundenheit, der Freiheit von Fesseln und Banden, resp. der Befreiung von denselben, einen ganz hervorragend charakteristischen Zug bildet, der sie vor allen anderen Göttern auszeichnet, während die Begriffe der Unveränderlichkeit, Ewigkeit oder Unendlichkeit höchstens in ganz sekundärer Weise in Betracht kommen und nicht speziell charakteristisch sind. Mit Recht sagt Macdonell, daß Aditi eigentlich nur zwei hervortretend charakteristische Eigenschaften an sich hat. Die eine ist ihre Mütterlichkeit, ihre Mutterschaft, — die andere ist ihre Macht, von den Banden des Leidens und der Schuld zu befreien (a. a. O. S. 122). Mit Recht halten darum Oldenberg und Macdonell an dem Begriff der „Nichtgebundenheit“, der „Freiheit“, zur Erklärung des Wesens der Aditi fest[1].

Wie das zu verstehen ist, welche Rolle dieser Begriff bei Aditi und den Âdityas spielt, wie sehr er dazu beiträgt, uns das Wesen dieser wichtigen Götter tiefer erkennen zu lassen, das wird uns ein Blick auf eine Reihe vedischer Stellen lehren, in welchen derselbe charakteristisch hervortritt.

Es läßt sich dabei an früher Gesagtes anknüpfen. Wir hörten bereits: Es gibt kaum ein Lied an Varuṇa und die Âdityas, in welchem nicht — wie von anderen Göttern Reichtum, Ehre, Macht u. dgl. — die Lösung, die Befreiung von Schuld und Sünde erfleht wird. Diese Befreiung denkt man sich ganz direkt in dem Bilde eines Gefesselten, dem seine Bande gelöst und ab-

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 204—206; Macdonell a. a. O.

genommen werden. Sünde und Schuld mit ihrem notwendigen Gefolge, dem göttlichen Zorn, der göttlichen Strafe, werden als Fesseln gedacht, die den Menschen verstricken und binden, so daß er ohne göttliche Hilfe nicht mehr frei werden kann. Oft ist in den Liedern von den Fesseln, Banden oder Stricken des Varuṇa — seinen pâça — die Rede, mit denen er die Sünder bindet, deren Lösung die Gebundenen erflehen.

„Löse ab von uns die begangene Sünde!" bittet der Sänger den Varuṇa (RV 1, 24, 9). „Mit Verehrung, Opfern und Gaben möchten wir deinen Zorn wegbitten, o Varuṇa! Der du die Macht hast, weiser Herr und König, mach uns los (oder knüpfe auf für uns) die begangenen Sünden! Mach die oberste Fessel los von uns, o Varuṇa, die unterste und die mittelste! Dann möchten wir in deinem Dienst, o Âditya, frei von Schuld vor Aditi sein!" (1, 24, 14. 15). Man sieht deutlich: Sünde, Schuld und Zorn des Gottes sind die Fesseln, die gelöst werden sollen, und das Ziel ist — Freiheit von Schuld vor der Göttin Aditi, die selbst der Inbegriff der Freiheit ist, des Nichtgefesseltseins[1].

Von den Fesseln des Varuṇa heißt es im Atharvaveda (4, 16, 6), daß sie siebenfach und dreifach sind, daß sie den Lügner binden, den Wahrheit Redenden aber freilassen sollen. Von Mitra und Varuṇa wird (RV 7, 65, 3) gesagt, daß sie Brücken sind mit vielen Fesseln für die Unredlichen, schwer zu überschreiten für den betrügerischen Menschen. Von Varuṇa im Verein mit Indra wird einmal (RV 7, 84, 2) gesagt, daß sie mit Fesseln ohne Stricke binden[2]. Das Wort pâça, Fessel,

---

[1] „Knüpf uns auf (ava-cṛta) die oberste Fessel, die mittlere und die untere, damit wir leben", — bittet der Sänger den Varuṇa auch RV 1, 25, 21. — In dem großen Hochzeitsliede RV 10, 85, 24 wird die Braut von der „Fessel des Varuṇa" gelöst, die in diesem Fall Savitar gebunden haben soll. Einmal werden Soma und Rudra gebeten (RV 6, 74, 4): „Löset uns von den Fesseln des Varuṇa."

[2] yâu setṛbhir arajjúbhiḥ sinîtháḥ. Der ganze Vers lautet deutsch: Eure große Herrschaft fördert der Himmel (Dyâus), die ihr mit Fesseln ohne Stricke bindet; der Zorn des Varuṇa möge an uns vorübergehen, Indra uns weiten Raum schaffen. — Des Gottes Zorn ist eine solche Fessel, sie soll den Menschen verschonen.

wird — wie Macdonell bemerkt — fast ausschließlich in Verbindung mit Varuṇa gebraucht und ist für ihn speziell charakteristisch, ihn unterscheidend[1] (Macdonell a. a. O., S. 26). Er bindet aber nicht nur, sondern er löst auch. „Löse ab von mir wie einen Strick die Schuld, o Varuṇa, wir wollen dir den Born der heiligen Ordnung fördern!" ruft der Sänger (RV 2, 28, 5). Und Vasishṭha fleht in einem berühmten Liede (7, 86, 5): „Löse ab von uns die Sünden unserer Väter und die wir selbst begangen haben! Wie einen Dieb, der sich an fremdem Vieh gütlich tut, mach los, o König, wie ein Kalb vom Stricke den Vasishṭha!" An einer Stelle tritt zugleich die Solidarität des Varuṇa mit Aryaman und Mitra gegenüber Sünden gegen Freunde und Brüder in interessanter Weise hervor (RV 5, 85, 7. 8): „Wenn wir, o Varuṇa, einen Frevel begangen haben gegen einen getreuen Befreundeten oder Gefährten oder Bruder, gegen das eigene Haus oder ein fremdes, o Varuṇa, den löse du![2] Wenn wir gleichsam wie Schurken im Spiel betrogen haben, — was gewiß ist und was wir nicht wissen, — das alles löse du, o Gott, wie lockere Bande! Dann mögen wir dir, o Varuṇa, lieb sein!"

Aber auch Aditi versteht zu lösen, zu befreien, die Sünde zu vergeben. Sie bindet nicht, wie ihr mächtiger Sohn Varuṇa,

---

[1] Nur einmal heißt es auch von Agni, daß er die Fesseln lösen soll (RV 5, 2, 7). Er vertritt an dieser Stelle überhaupt den Varuṇa, da er angeblich auch den Çunaḥçepa vom Opferpfosten befreit haben soll, — eine bekannte Tat des Varuṇa.

[2] RV 5, 85, 7: aryamyàṃ varuṇa mitryàṃ vâ sákhâyaṃ vâ sádam íd bhrâtaraṃ vâ | veçáṃ vâ nítyaṃ varuṇâraṇaṃ vâ yát sîm âgaç cakṛmâ çiçráthas tát || Die Sünde gegen den getreuen Gefreundeten (aryamyàṃ mitryàṃ) stellt sich schon im Ausdruck als Sünde gegen Aryaman und Mitra dar. Auch von ihr soll Varuṇa lösen. — Die Âdityas stellen auch gemeinsam Fallen und Stricke dem Schlechten, damit er sich darin fange. So heißt es RV 2, 27, 16 „Eure Künste und Stricke, ihr verehrungswürdigen Âdityas, die für den Frevler, den Schurken ausgebreitet sind, über die möchte ich hinüberkommen, wie ein Reisiger mit seinem Wagen". Und man fleht zu den Âdityas: „Schafft weit fort von mir die Schuld!" und „Fern seien die Fesseln, fern die Sünden", wo offenbar eben die Sünden die Fesseln sind (vgl. RV 2, 29, 1. 5).

sie löst allein, — und so übt sie, die eine Herrin der heiligen Ordnung (AV 7, 6, 2), eine Mutter von Königen genannt wird (RV 2, 27, 7 rấjaputrâ), das königlich - mütterliche Recht der Gnade, der Vergebung, ohne etwas von dem strengen Richter- und Rächeramt zu wissen. Sie wird mit Aryaman zusammen von Vasishṭha (RV 7, 93, 7) angefleht, die Schuld zu lösen, zu lockern (çiçrathantu) — man hat das Bild des Strickes vor sich, auch ohne daß der Strick erwähnt wird[1]. Man fleht Aditi an, daß sie ihren Verehrern Freiheit von Schuld und Sünde schaffen möge (anâgâstvám̥ no áditiḥ kṛṇotu RV 1, 162, 22). Mit Mitra und Varuṇa zusammen wird sie gebeten: „Und vergib uns, was wir irgend an Schuld begangen haben!" (RV 2, 27, 14). „Mach uns frei von Schuld vor Aditi", wird Agni angerufen (RV 4, 12, 4). Und in einem Liede an Savitar heißt es (RV 5, 82, 6): „Frei von Schuld vor Aditi möchten wir im Antrieb des Gott Savitar alles Gut erlangen." Das Wesen der Aditi erscheint geradezu gleichbedeutend mit Freiheit — und zwar Freiheit von Schuld und Sünde — anâgâstvé aditítvé „in Schuldlosigkeit, in Aditiheit" stehen wie Synonyma nebeneinander (RV 7, 51, 1): „Der gegenwärtigen Hilfe der Âdityas, ihres heilvollsten Schutzes möchten wir teilhaft werden, in Freiheit von Schuld, in Freiheit von Banden (resp. in Aditis Wesen) eifrig strebend! Erhörend mögen sie dies Opfer segnen." —

Wir möchten frei von Banden sein, ihr Âdityas,
Vor Göttern und vor Menschen eine feste Burg.

So singt Vasishṭha (RV 7, 52, 1) mit einem unnachahmlichen Wortspiel, denn „frei von Banden" fällt hier buchstäblich zusammen mit dem Namen der Aditi[2]. Und wie es oben hieß: „in Varuṇas Dienst möchten wir frei von Schuld vor Aditi sein", — so wird auch umgekehrt gesagt (RV 7, 87, 7): „wir möchten frei von Schuld vor Varuṇa sein, indem wir die Gebote der Aditi erfüllen". Es ist eine vollkommene Parallele: Varuṇas Gebote

---

[1] Die hier gebrauchte Wurzel çrath „lösen, lockern, losmachen" wird gern mit dem Stricke verbunden.

[2] RV 7, 52, 1 âdityâso áditayaḥ syâma pûr devatrá vasavo martyatrá.

erfüllend ist man frei von Schuld vor Aditi, — Aditis Gebote erfüllend ist man frei von Schuld vor Varuṇa. Die Gebote beider sind ja nur eins, sind die heilige Ordnung, das Ṛita. Wer danach tut, ist frei von Schuld vor Varuṇa und vor Aditi, nimmt an dem Wesen der Aditi teil.

Damit ist der eigentliche Kern im Wesen der Aditi, das eigentlich Charakteristische an ihr hervorgehoben. Im übrigen ist sie, wie ihre Söhne, und mit diesen vereint wirkend, vereint angerufen, eine gnädig schützende und schirmende Gottheit. Als solche wird sie mit den Âdityas zusammen in manchen Liedern gefeiert. Kein einziges ist an sie allein gerichtet. Sie ist licht und strahlend, die Morgenröte wird ihr Antlitz genannt. Sie ist unverletzlich, weit ausgebreitet, weite Hürden besitzend, gut schirmend, freundlich leitend u. dgl. Es sind das alles nicht sehr charakteristische Züge, doch wir bedürfen solcher auch kaum mehr. Worin das Wesen der Aditi besteht, geht ja aus dem Früheren hinlänglich klar hervor. Es ist das Nichtgebundensein durch die Fesseln der Sünde, die Freiheit von Schuld und Frevel, als heilige Göttin gedacht, — eine durchaus ethische Freiheit, die nur entfernt verwandt ist mit der mehr äußerlichen politischen Freiheit, sehr nahe aber mit der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“, von welcher etwa anderthalb Jahrtausende nach der vedischen Zeit der Apostel Paulus schreiben sollte.

Das Wesen der Mutter aber gestattet uns einen Schluß zurück auf das Wesen ihrer Söhne, der Âdityas, und dies um so mehr, als, historisch genommen, hier ohne Zweifel die Mutter aus ihren Kindern, nicht die Kinder aus der Mutter entsprungen sind [1]. Denn Aditi ist keine uralte Gottheit, sie reicht nicht in die indopersische Zeit zurück, sie ist eine Schöpfung der vedischen Frommen, eine abstrakte, mythenlose Gottheit, deren großer und klarer ethischer Kern uns hinweist auf dasjenige, was auch den Kern im Wesen ihrer Söhne ausmacht, mit denen und in denen allein sie Leben und Bedeutung hat. Auch von dieser Seite lernen wir das Ethische als diesen Kern im Wesen der Âdityas kennen und

---

[1] Vgl. auch Macdonell, Vedic Mythology, S. 123.

finden es aufs neue bestätigt, daß sie es sind, die im vedischen Indien die Konzeption des höchsten guten Wesens darstellen[1].

Wenn man sich darüber wundern sollte, daß die Inder schon so früh, schon in vedischer Zeit eine so abstrakte Gottheit, wie Aditi es ist, konzipieren konnten, so darf wohl darauf hingewiesen werden, daß im Nachbarlande, allerdings wohl später, Zarathustra weit mehr abstrakte Göttergestalten schuf, in einem stammverwandten Volke, das längst nicht so viel abstrakte, philosophische Anlage in sich trug, wie die Inder. Das Auftreten der kühn idealistischen Upanishaden-Philosophie, einige Jahrhunderte später, stellt ein weit größeres geistiges Wunder dar, und ist doch ebenso eine Tatsache wie die vedische Göttin Aditi. Die Erscheinung dieser letzteren finde ich kaum verwunderlich. Wurde der ethische Kern im Wesen der Âdityas stark empfunden, war die Hauptsache ihnen gegenüber die Nichtgebundenheit, die Freiheit von den Fesseln und Banden der Sünde, der Schuld, des göttlichen Zornes, der göttlichen Strafe, — suchte und ersehnte man diese Freiheit als ein hohes, lichtes Ideal, — dann konnte es gar wohl geschehen, daß man auch dieses Ideal zu einer göttlichen Wesenheit, einer göttlichen Person gestaltete, daß man es zum Urquell und Mutterschoß, zur Mutter der heiligen Âdityas selbst machte und im Verein mit ihnen leben ließ, mit ihnen anrief.

Der Veda bietet manche Analogien zu solch einem Vorgang,

---

[1] Ich hebe zur Verdeutlichung noch besonders hervor, daß das in den Liedern an Varuṇa, die Âdityas und Aditi so geläufige Bild von den Stricken und Banden und ihrer Lösung so gut wie ausschließlich ethischen Bezug hat. Nur einmal wird Varuṇa gebeten (RV 2, 28, 6): „Mach los die Not von mir wie den Strick vom Kalb", — wo die Bedrängnis (aṃhas), von der hier die Rede ist, nicht näher bestimmt wird. Ein anderes Mal heißt es (RV 8, 56, 8): „Nicht feßle diese Fessel (setu) uns", wo vielleicht auch von Not die Rede ist; weiter in demselben Liede (8, 56, 14): „Befreit uns aus der Wölfe Rachen, ihr Âdityas, wie einen gefesselten Dieb, o Aditi." Gleich darauf aber (v. 17. 18) mit entschiedem ethischem Bezug, wenn auch nicht sehr klar: „Jeden, der sich von seiner Sünde bekehrt, lasset ihr, weise Götter, leben; das ist ein Neues zu dem Alten uns, o Âdityas, was freimacht, wie von der Fessel den Gebundenen, o Aditi."

wie Macdonell richtig angedeutet hat (a. a. O., S. 122). Wir konnten etwas Ähnliches oben bei Daksha vermuten, der Kraft oder Einsicht, die zum Vater der Âdityas wird, zum eigenen Urvater. Der Veda liebt solche Wendungen, wie „Sohn der Kraft" (sahasaḥ sûnu oder putra), wie Agni oft genannt wird, oder „Sohn der Stärke" (çavasaḥ putra), wie Indra heißt. Aus der letzteren Wendung ist wirklich eine „Starke" (çavasî) als Mutter des Indra konstruiert worden[1], während es bei Agni zu einer entsprechenden Bildung nicht kam, sondern nur bei jener Wendung als einer häufigen Phrase blieb. Man konnte ähnlich ganz gut die Âdityas „Söhne der Freiheit" nennen (aditeḥ putrâḥ) und der Schritt zu der Göttermutter Aditi war dann nicht mehr weit, zumal das Wort Aditi als Femininum dazu besonders einlud[2].

Wenn Aditi gelegentlich eine Kuh genannt wird, so ist das ein dem Veda sehr geläufiges Bild. Die Kuh ist hier ja Inbegriff und Symbol der Gabenfülle. Darum etwas Theriomorphisches im ursprünglichen Wesen der Aditi zu vermuten, wie Oldenberg (a. a. O., S. 206, 207) dies tut, liegt nicht der geringste Grund vor. Es ist das aber so der Zug der Zeit, selbst in der moralischen Freiheit einen Kuhfetisch zu wittern.

Aditi war gewissermaßen das höchste gute Wesen in zweiter Potenz, einer neuen, in Indien geschaffenen Potenz — ganz gut, nur gütig, freundlich, milde, rein und lauter, nur lösend, läuternd,

[1] Die Änderung war nötig, weil çavas „Macht, Stärke" ein Neutrum ist.

[2] Eine andere Vermutung über die ursprüngliche Bedeutung des Namens Âditya hat neuerdings der scharfsinnige und geistreiche amerikanische Indologe M. Bloomfield geäußert (The Symbolic Gods, p. 45; Reprinted from Studies in Honor of Basil Lannean Gildersleeve, Baltimore 1902). Er leitet das Wort von âdi „Anfang" ab und erklärt es als „the gods of old". Erst später habe man âditya als Metronymicum genommen und daraus eine Göttin Aditi konstruiert. — Es ist das eine ganz neue und feine Idee. In dem Sinne von Urgötter, Anfangsgötter könnte man sich die Bezeichnung auch für die Âdityas gefallen lassen, doch hat die Bloomfieldsche Hypothese große, kaum überwindbare Schwierigkeiten. Das Suffix tya pflegt nicht von Substantiven abzuleiten. Aditi ist ein zu lebendiges Wort, Adjektiv und Substantiv, als daß dieser Ursprung wahrscheinlich sein könnte. Auch spricht unsere ganze obige Erörterung wohl für eine organische, nicht so zufällige Entstehung der Âditya-Mutter.

reinigend, befreiend, vergebend, schützend, schirmend, rettend, richtig leitend, — ein Born der Gnade neben dem Born der heiligen Ordnung (khâ ṛtasya), dessen Hüter und Wächter die Âdityas sind. Frei von Schuld zu sein vor Aditi, das ist das höchste, das sehnlichste Streben wahrhaft religiöser Gemüter im vedischen Indien, — doch wir wissen auch schon, daß dies nichts anderes bedeutet, als schuldlos, schuldbefreit zu sein vor Varuṇa. Aditi und die Âdityas sind Eins, — ein großer Ausdruck des Glaubens an ein höchstes gutes Wesen, dessen Gnade und Barmherzigkeit den schwachen Menschen, der Tag um Tag nach Menschenart die heiligen Gebote verletzt, in Unverstand, in Leidenschaft oder Schwäche, von den lastenden, quälenden Fesseln der Schuld lösen und befreien kann. Es ist ein echter und rechter religiöser Glaube, der noch reiner dadurch hervortritt, daß hier der Mensch nur mit der demütigen, reuigen Bitte um Vergebung, um Lösung und Befreiung von der Schuld, der Gottheit gegenüber tritt. Hier finden wir nicht jenes wohlbekannte Verhältnis der Gegenseitigkeit von Mensch und Gott in ihren Leistungen, das sonst für den vedischen Inder den meisten Göttern gegenüber charakteristisch ist, — gib du mir, ich gebe dir! (dehi me, dadâmi te), — ich gebe dir, Indra, den Soma zu trinken, gib du mir dafür den Sieg über meine Feinde! u. dgl. m. — ein Verhältnis, das in der Brâhmaṇa-Zeit zu einem widerwärtigen System auswächst. Nein, hier fühlt sich der Mensch in seiner ganzen Kleinheit und Erbärmlichkeit gegenüber der großen, reinen, heiligen Gottheit, ohne Anspruch, ohne Rechte ihr gegenüber, wie ein Gefesselter, Gefangener, ein Sklave, ein Dieb in Stricken und Banden, nur hoffend auf ihre Gnade und Barmherzigkeit, die von diesen Fesseln und Banden lösen und befreien kann. Der Opferkultus spielt bei diesen Göttern nur eine geringe Rolle, und das ist nur ein gutes Zeichen, es spricht für die Echtheit der religiösen Empfindung, — und es ist dies ja gerade charakteristisch für die Verehrung des höchsten guten Wesens auch bei anderen Völkern. Es ist ein Höhepunkt religiöser Erkenntnis, wenn David in seinem großen Bußpsalm sagt (51, 18. 19): „Du hast nicht Lust zum Opfer, ich wollte dir's sonst wohl geben, und Brand-

opfer gefallen dir nicht. Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist; ein geängstetes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten." Etwas von dieser Gesinnung und Empfindung spüren wir in den Veda-Liedern, die an Aditi und die Âdityas gerichtet sind, — die Sehnsucht nach der Vergebung, der Lösung der Schuld, und die Einsicht, daß der Mensch nichts als das Bekenntnis dieser Schuld, seine Reue, seine Bitte um Gnade vor das Angesicht der Gottheit bringen kann. Aditi und die Âdityas kann der Fromme nicht so sicher mit frisch gekeltertem Somatrunk herbeilocken, wie den trinklustigen Indra, nicht mit Spenden geschmolzener Butter erfreuen, wie Agni. Wenn Opfer und Spenden diesen Göttern gegenüber doch nicht ganz fehlen, so ist das wohl nur natürlich und menschlich, — vielleicht durch Übertragung aus anderen Gebieten zu erklären. Aber es fällt doch sehr in die Augen, wie schwach der Opferkult gerade bei diesen höchsten und heiligsten Göttern ausgebildet ist, im Vergleich mit anderen, wie namentlich Agni und Indra. Auch Jahve erhält Opfer, auch ihm werden Tiere geschlachtet. Auch David weist in demselben Psalm, wenige Verse später, neben den Opfern der Gerechtigkeit hin auf die Brandopfer und ganzen Opfer, die Farren, die auf dem Altare Jahves dereinst geopfert werden sollen. Es ist, als wolle er seinen Gott denn doch nicht ganz in diesen Darbringungen verkürzen. Auch die Inder verkürzen Varuṇa und seinen Kreis nicht ganz in solchen Spenden, aber man erkennt es klar und deutlich, daß solches diesen Göttern gegenüber nur nebensächliche Bedeutung hat, daß ganz etwas anderes hier im Mittelpunkte der Empfindung, im Mittelpunkte der Verehrung steht — die Erkenntnis der Heiligkeit dieser Götter, die Erkenntnis des Schuld- und Verbrecherzustandes der Menschen ihnen gegenüber, und die Sehnsucht nach Lösung der Fesseln von Sünde und Schuld, von göttlichem Zorn und göttlichen Strafen, die Sehnsucht nach der herrlichen Freiheit, die in der lichten Göttin Aditi verkörpert vor uns steht. Daß die vedischen Inder den Begriff dieser Freiheit faßten und verehrten, rückt sie hoch hinauf und macht ihnen alle Ehre. Treu und frei wollten sie sein — Aditi und die Âdityas bezeugen es —

und so stehen sie vor uns als rechtbürtige Stammesgenossen und Brüder der germanischen Völker.

Wir möchten frei von Banden sein, ihr Âdityas,
Vor Göttern und vor Menschen eine feste Burg!

Diese bereits angeführten Worte des Vasishṭha finden gewiß einen Widerhall in germanischen Herzen. Ja, der Dichter, der im 2. Jahrtausende vor Christo fern in Indien im Land der fünf Ströme also sang, war gleichen Stammes mit jenem Helden, der „der Freiheit eine Gasse!" rief und dies rufend sein Leben hingab, — gleichen Stammes auch mit dem Sänger des Liedes „Ein' feste Burg ist unser Gott!" Das spürt man und soll es spüren. Wenn auch „Freiheit" und „Burg" in beiden Fällen nicht dasselbe bedeuten, — sie sind doch Kinder desselben Geistes, des freien, treuen, mutigen Geistes, der in den Ariern lebte und sie groß gemacht hat [1].

So kennen wir nun die Âdityas als „Söhne der Freiheit"! Es gilt noch, ihre Zahl zu erörtern und festzustellen.

Wir haben früher, bei dem Vergleich mit den Amesha çpeñtas, diese Zahl auf sieben angegeben. Wir durften es tun, denn jede Untersuchung führt immer wieder darauf hinaus, daß dies die ursprüngliche Zahl der Âdityas gewesen sein muß. Das ist, wie mir scheint, trotz mancher Bedenken doch schließlich die Ansicht aller Forscher, die den Gegenstand behandelt haben. Aber ganz klar und einfach liegt die Sache hier doch in der Tat nicht, und so ist es denn auch nicht erlaubt, leicht über dieselbe hinwegzugehen.

[1] Übrigens ist auch Aditi nicht ausschließlich als Freiheit ethischer Art zu fassen, sie ist Freiheit wohl auch in weiterem, allgemeinerem Sinne. Nicht nur heißt es oft, daß sie vor Not und Bedrängnis beschützt, aus Not und Bedrängnis rettet, wie ihre Söhne, die Âdityas, — wir begegnen auch solchen Wendungen, wie „Aditi soll uns weiten Raum schaffen" (8, 47, 9; 8, 25, 10); aus der Enge weiten Raum sollen auch die Âdityas schaffen (5, 67, 4; 8, 56, 7; vgl. 2, 27, 14), ihre wesensgleichen Söhne. Das ist Freiheit, freie Bahn, ohne ethischen Bezug. Allein ähnliche Bitten und Wendungen finden wir auch bei gar manchen anderen Göttern. Das ethische Moment, die Freiheit und Befreiung von Schuld und Sünde, wird immer das eigentlich hervorragend Charakteristische für Aditi und die Âdityas bleiben.

Es ist uns schon aufgefallen, daß nirgends in den Liedern des Rigveda alle sieben Âdityas genannt werden. In der Regel werden nur einige von ihnen zusammen aufgeführt, ein einziges Mal sechs (RV 2, 27, 1)[1]. Worauf gründet sich denn die Annahme, daß es sieben waren?

Nun, wir haben dafür mehrere positive Zeugnisse im Rigveda. Es heißt einmal in einem Liede an Soma (RV 9, 114, 3): „Die göttlichen Âdityas, die sieben sind, mit denen beschütze du uns, o Soma[2]!" — Noch wichtiger aber ist eine andere Stelle im zehnten Buche des Rigveda (10, 72, 8. 9), in dem schon erwähnten Liede, das vom Ursprung der Götter singt. Da heißt es: „Acht Söhne hat die Aditi, die aus ihrem Leibe geboren sind; mit sieben ist sie zu den Göttern hinauf gegangen, den Eigeborenen (den Vogel) warf sie weg. Mit sieben Söhnen ist Aditi hinaufgegangen zum alten Geschlechte, — zu Geburt und Tod hat sie bald den Eigeborenen wieder herbeigebracht[3]."

Trotz der etwas mystischen Ausdrucksweise am Schluß ist der wesentliche Sinn dieser Stelle doch hinreichend deutlich. Aditi hat zwar acht Söhne geboren, doch nur sieben sind mit ihr hinauf, zu den obersten, alten Göttern, zum Himmel eingegangen. Der achte ist dieser Ehre nicht gewürdigt, er gehörte nicht recht zu ihnen. Die Mutter selbst hat ihn weggeworfen. Es besteht kein Zweifel darüber, daß unter dem Eigeborenen, dem Vogel (Mârtâṇḍa), die Sonne zu verstehen ist, — darin stimmen die alten wie neueren Erklärer überein[4]. Und wir sehen deutlich: Die Zahl der echten, ebenbürtigen Âdityas ist sieben und nur sieben; — ein achter ist hinzugekommen, die Sonne, allein er gehört doch eigentlich nicht in diesen hochheiligen Kreis.

So der Rigveda, unsere älteste Quelle. Im Atharvaveda wird

---

[1] Und zwar Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Daksha, Aṃça: RV 2, 27, 1 çṛṇótu mitró aryamá bhágo nas tuvijâtó váruṇo dáksho áṃçaḥ.

[2] RV 9, 114, 3 devá âdityá yé saptá tébhiḥ somâbhí raksha naḥ.

[3] RV 10, 72, 8. 9 ashṭáu putráso áditer yé jâtás tanvàs pári, devân úpa práit saptábhiḥ párâ mârtâṇḍám âsyat; saptábhiḥ putráir áditir úpa práit pûrvyáṃ yugám, prajáyâi mṛtyáve tvat púnar mârtâṇḍám âbharat.

[4] Daß Aditi ihn „zu Geburt und Tod" wieder herbeibringt, deutet wohl auf das beständige Auf- und Untergehen der Sonne hin.

Aditi einmal eine Mutter von acht Söhnen genannt (AV 8, 9, 21) und das Tâittirîya-Brâhmaṇa führt diese acht (wie wir schon oben sahen) mit Namen auf (TB 1, 1, 9, 1—3): Mitra, Varuṇa, Aryaman, Aṃça, Bhaga, Dhâtar, Indra, Vivasvant, — und dieselbe Liste findet sich bei dem berühmten Kommentator Sâyaṇa aus einer verwandten Quelle mitgeteilt[1]. Im Çatapatha-Brâhmaṇa wird einmal gesagt, daß die Âdityas durch Hinzufügung des Mârtâṇḍa acht geworden seien — sie waren also eigentlich sieben —, ganz in Übereinstimmung mit dem Rigveda. An zwei anderen Stellen desselben Brâhmaṇa wird ihre Zahl aber auf zwölf angegeben[2], und zwar werden sie mit den zwölf Monaten identifiziert. Die nachvedische Literatur hält an der Zahl zwölf für die Âdityas fest und sieht in ihnen Sonnengötter, die offenbar mit den zwölf Monaten in Verbindung stehen. Jetzt tritt Vishṇu unter ihnen hervor, und wenn in der späteren Zeit von einem Âditya gesprochen wird, dann ist damit immer die Sonne gemeint[3].

Das sind starke Wandlungen, aber sie sind auch im Laufe von Jahrhunderten und Jahrtausenden erst eingetreten, im Zusammenhang mit dem schon früher angedeuteten mächtigen Wandel in der Bedeutung des Varuṇa. Man sieht ganz klar, was hier das Alte und was das Spätere ist. Ursprünglich hat es in der vedischen Zeit sieben Âdityas gegeben, — durch Hinzufügung der Sonne ist diese Zahl auf acht gewachsen, — dann ist auch diese Zahl, ohnehin keine heilige Zahl, fallen gelassen und im Anschluß an die zwölf Monate wurden nun zwölf Âdityas aufgestellt. Doch das sind nicht mehr die alten Âdityas oder ihnen gleiche, ihnen ähnliche Götter. Diese späteren Monats- und Sonnengötter kommen für unsere Untersuchung nicht in Betracht. Für uns hat nur das Alte, das Ursprüngliche Bedeutung — und es kann nicht zweifelhaft sein: die alte ursprüngliche Zahl der Âdityas war sieben!

---

[1] Nämlich auch aus einem Buche der vedischen Tâittirîya-Schule. Vgl. Sâyaṇa zu RV 2, 27, 1; vgl. Macdonell a. a. O., S. 43, zu der ganzen obigen Erörterung.

[2] Çat. Br. 6, 1, 2, 8; 11, 6, 3, 8; Macdonell a. a. O., S. 43.

[3] Vgl. Macdonell a. a. O., S. 43. 44.

DER SIEBENTE ÂDITYA[1].

SO erwünscht nun aber auch die ursprüngliche Siebenzahl der Âdityas für die Vergleichung mit den Amesha çpeñtas ist, — eine Frage hat noch keine Antwort gefunden: Warum kennen wir den siebenten Âditya nicht? wer war dieser siebente Âditya? woher diese auffallende Lücke, dieser seltsame leere Platz, dieser unbesetzte Stuhl im Kreise der höchsten heiligsten Götter? Welcher Banco ist es, dessen Geist dieser Platz gebührt? Wo ist der Macbeth, der ihn verschwinden ließ? Doch wir dürfen unserer Phantasie nicht die Zügel schießen lassen, — wir müssen uns wieder auf die ruhige betrachtende Erwägung zurückstimmen. Wer also war der siebente Âditya?

Roth in seinem mehrfach erwähnten Aufsatz sprach die Vermutung aus (S. 76), der siebente Âditya sei am Ende die Aditi selbst! Doch das ist eine Unmöglichkeit und hat wohl auch nirgends Anklang gefunden. Aditi, die göttliche Mutter, ist ja unzweifelhaft jünger als ihre Söhne, die sieben Âdityas, die, wie die Vergleichung lehrt, aus der indopersischen Einheitsperiode stammen. Sie ist ja erst in Indien aus dem befreienden, der Sünde Fesseln lösenden Wesen ihrer göttlichen sieben Söhne abstrahiert worden.

Eine andere Ansicht über diese, von den meisten Forschern offen gelassene Frage äußert Macdonell (a. a. O., S. 44). Er weist darauf hin, daß Sûrya, der Sonnengott, an mehreren Stellen des Rigveda ein Âditya genannt wird[2], und daß Âditya in den

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Der siebente Âditya“, Indogermanische Forschungen, Bd. XXXI, S. 178—193 (1912).

[2] RV 1, 50, 13; 1, 191, 9; 8, 90, 11; dazu vgl. 10, 88, 11, wo er Âditeya genannt wird.

Brâhmaṇas und später ein gewöhnlicher Name für die Sonne ist; daß ferner Savitar, ein anderer Sonnengott, einmal mit den vier Âdityas, Bhaga, Varuṇa, Mitra und Aryaman, zusammen genannt wird (RV 8, 18, 3). Auch heißt im Atharvaveda (13, 2, 9. 37) die Sonne ein Sohn der Aditi. Danach hält es Macdonell für wahrscheinlich, daß der siebente Âditya die Sonne war, während er in dem eigeborenen achten die untergehende Sonne vermutet. Indessen hat Macdonell selbst (a. a. O., S. 30) darauf hingewiesen, daß an anderen Stellen des Rigveda Sûrya deutlich von den Âdityas unterschieden wird[1]. Ich erinnere auch daran, daß Sûrya mehrmals das Auge des Mitra und Varuṇa genannt wird. Den eigeborenen Mârtâṇḍa speziell als untergehende Sonne zu fassen, liegt auch kein Grund vor. Zu Geburt und Sterben, Aufgehen und Untergehen, bringt ihn die Mutter herbei, er ist also die Sonne überhaupt, aufgehend wie untergehend. Im Atharvaveda heißt allerdings die Sonne ein Sohn der Aditi, aber sie wird zugleich, in denselben Versen (13, 2, 9 und 37) als himmlischer Vogel bezeichnet, und man ersieht daraus klar, daß es sich um jenen achten eigeborenen Sohn der Aditi, den Mârtâṇḍa des Rigveda, handelt. Wenn wir ferner beachten, daß in der Liste der acht Âdityas im Tâittirîya-Brâhmaṇa und bei Sâyaṇa an achter Stelle Vivasvant, die aufgehende Sonne, steht, so kommen wir — alles zusammengefaßt — doch zu dem Eindruck: Die Sonne wird zwar schon früh als Aditi-Sohn, als ein Âditya, aufgefaßt, aber doch erweist sich diese Auffassung als eine nicht ursprüngliche, eine erst gewordene, mit der Zeit immer mehr erstarkende. Es ist — sehr charakteristisch — der achte Platz, der später hinzugekommene, welchen die Sonne anfänglich einnimmt[2]. Die späteren, ganz verschobenen Verhältnisse kommen nicht in Betracht.

Wenn aber nicht die Sonne, wer war dann der siebente Âditya?

---

[1] RV 8, 35, 13—15; dazu vgl. auch RV 7, 60, 1 ff.; 7, 63, 1.

[2] Für den achten Platz der Sonne zeugt der Rigveda sehr deutlich, dann das Çatapatha-Brâhmaṇa, die Liste des Tâittirîya-Brâhmaṇa und endlich Sâyaṇa.

Es scheint, so wie die Verhältnisse vor uns liegen, nur Indra einen ernstlichen Anspruch auf diesen Platz zu haben. In einem Liede des Rigveda (Vâl. 4, 7) wird er ganz direkt als der vierte Âditya angerufen[1]. An einer anderen Stelle (RV 7, 85, 4) wird er mit Varuṇa zusammen angerufen: „Wer euch beide, o Âditya, verehrend herbeischafft“ usw. Und in vielen eindrucksvollen Liedern erscheinen Indra und Varuṇa als ein eng verbundenes Götterpaar, gemeinsam gefeiert, gemeinsam um Hilfe angefleht, der heiligste und der stärkste Gott. Betrachten wir endlich noch einmal die Liste der acht Âdityas, wie sie uns in der Tâittirîya-Schule und bei Sâyaṇa erhalten ist: Mitra, Varuṇá, Aryaman, Aṃça, Bhaga, Dhâtar, Indra, Vivasvant. Für Daksha steht, wie wir schon sahen, an sechster Stelle Dhâtar „der Schöpfer“; der Sonnengott Vivasvant nimmt, sehr passend, die achte Stelle ein. An der siebenten Stelle aber finden wir Indra! So war also doch wohl Indra der siebente Âditya!?

Doch — wir können uns das nicht verhehlen — es paßt seinem ganzen Wesen nach wohl kein einziger Gott des Rigveda so schlecht in den Kreis der Âdityas, wie gerade Indra. Zwar ein starker und mächtiger Gott, das ist er, als der stärkste und mächtigste wird er gepriesen, so stark, daß Himmel und Erde sich vor ihm verneigen, daß die Götter alle gegen ihn nicht aufkommen können, daß sie abdanken wie Greise und Indra auf den Herrscherthron sich setzen lassen[2]. So schildern ihn die Sänger des Volkes, dessen Lieblingsgott er geworden. Aber Indra ist auch zugleich die sinnlich-derbste Göttergestalt des ganzen Rigveda. Er ist der große Trinker, der fort und fort mit Behagen die vollen Somakufen sich in den Bauch gießt und im Rausche dann die Dämonen erschlägt. Betrunken taumelt er hin und her, will in frivolem Scherz, in Trinkerübermut, die Erde zerschmettern, sie hierher oder dorthin setzen, bis er endlich nach Hause geht, um seinen Rausch auszuschlafen. Fünfzehn bis zwanzig Ochsen läßt er sich braten, ißt das Fett und füllt sich

---

[1] túrîyâditya (Vokativ) „o du vierter Âditya!“

[2] Vgl. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, S. 60ff.

den ganzen Bauch. Mit seiner Frau führt er mehr als anzügliche — sagen wir, recht unanständige — Unterhaltungen, ist zwar ein guter Kerl, aber gewiß kein Tugendmuster. Was soll dieser mythenreiche Gott, von dessen Taten und Abenteuern die Sänger in unzähligen Variationen berichten, was soll dieser ungeschlachte, trink- und eßlustige Riese im Kreise der hohen, heiligen Âdityas, der mythenlosen Götter, deren Wesenskern ganz ethischer Natur ist? Daß er nicht zu ihnen paßt, muß jedermann sehen. Ein heiliger Gott, der sich zürnend und segnend im Gewitter offenbart, der ließe sich wohl als Bruder der Âdityas denken, — aber dieser sinnlich derbe Gewitterriese Indra — nimmermehr!

Und wenn wir uns nun die Stellen des Rigveda, in denen Indra als Âditya bezeichnet wird, etwas näher ansehen, dann zeigen sich bemerkenswerte Umstände. Das einzige Lied, in welchem Indra sicher als ein Âditya angerufen wird, ist eines der elf Vâlakhilya-Lieder, welche schon in ihrem Namen sich bestimmt als ein späterer Einschub kundgeben, dies durch ihre Stellung unter den anderen Liedern auch äußerlich erkennen lassen und darum von Aufrecht in seiner Rigveda-Ausgabe ganz richtig den 10 Büchern des Rigveda nur als ein Anhang beigegeben sind. Es versteht sich, daß eines dieser Lieder nicht die gleiche alte Autorität für sich in Anspruch nehmen kann, wie der eigentliche, ältere Bestand der großen Sammlung. Wir haben es also hier aller Wahrscheinlichkeit nach mit einer Äußerung aus etwas späterer Zeit zu tun. Das andere Lied aber, in welchem Indra mit Varuṇa zusammen als Âditya angerufen wird, bereitet eine Überraschung ganz besonderer Art. Wir finden nämlich, daß die Dualform „o ihr beiden Âdityas" (âdityâ) nur im Pada-Texte steht, einer gelehrten Bearbeitung des Rigveda aus ziemlich früher Zeit, welche jedes Wort aus dem Kontext losgelöst selbständig aufführt. In dem eigentlichen Texte des Liedes — der sog. Saṃhitâ — steht hier aber nicht der Dual-, sondern der Singularvokativ „o du Âditya", was augenscheinlich auf Varuṇa geht[1].

[1] RV 7, 85, 4 sá sukrátur ṛtacíd astu hótâ yá âditya çávasâ vâṃ námasvân, âvavártad ávase vâṃ havíshmân ásad ít sá suvitâya práyasvân (Padap. âdityâ) „der Priester soll ein weiser, ein Kenner der heiligen Ordnung

Der Dichter des Liedes hat also ganz und gar nicht den Indra als einen Âditya angesehen, im Gegenteil, — obzwar er beide Götter anruft, redet er doch genau unterscheidend nur den einen von ihnen „o Âditya" an, nur den Varuṇa. Erst spätere gelehrte Bearbeiter haben den Dual als hier passend angenommen, den eigentlichen Text aber pietätvoll nicht zu ändern gewagt. Die Stelle beweist also genau das Gegenteil von dem, was sie zuerst zu beweisen schien. Für den Sänger dieses Liedes war Indra sicher kein Âditya! Damit aber ist gesagt, daß er im Rigveda, abgesehen von jenem später angefügten Liede, überhaupt nicht als Âditya gilt.

Das zeugt von gesundem Urteil der Rigvedadichter, — denn Indra paßt wirklich nicht unter die Âdityas. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß er später so bezeichnet wird und daß er in den mehrfach angeführten Listen der Âdityas als der siebente dieses Kreises auftritt. Er hat diese Stellung erreicht, gewissermaßen ertrotzt durch seine gewaltige Kraft, mit welcher sich zu verbinden selbst den hohen Âdityas ratsam scheinen mochte. Sie gebührte ihm aber doch eigentlich nicht, sie gehörte ihm nicht von Anfang, nicht seit alters! Wem aber gehörte sie denn? Wer stand ursprünglich an diesem Platze?

Wenn der große Gewittergott Indra nachmals an dieser Stelle steht, als ein unzweifelhaft späterer Eindringling — dann liegt es nahe, die Frage aufzuwerfen: Könnte dieser Gott nicht einen älteren Gott des gleichen Gebietes aus seiner Stellung verdrängt haben, — einen Gewittergott, der aber nach seinem ganzen Wesen besser dazu paßte, ein Glied dieses Kreises zu bilden? und was war das für ein Gott?

Wir brauchen nicht lange nach ihm zu suchen. Die Antwort, die Lösung des Rätsels, drängt sich alsbald jedem Kundigen auf die Lippen: Das ist Parjanya, — es könnte, es kann sich nur um Parjanya handeln!

---

sein, welcher mit Recht, o du Âditya, euch beide verehrend zur Hilfeleistung herbeischafft, euch beide, mit Opfergaben versehen; er soll zum Glück mit Labungen gesegnet sein".

Sehen wir zu, ob der Gott für die Rolle paßt, die wir ihm zumuten.

Parjanya ist ein mythenloser Gott, der in Gewitter und Regen sich offenbart. Er tritt im Rigveda hinter anderen Göttern stark zurück, — nur drei Lieder sind an ihn gerichtet —, dennoch hat man schon lange in ihm gerade einen uralt arischen Gott vermutet, auf Grund merkwürdiger Anklänge im Litauisch-Lettischen, Slavischen und Germanischen, auf Grund sprachlicher und sachlicher Übereinstimmungen, deren Bedeutung wir später zu prüfen haben werden. Hier geht uns diese Frage noch nicht an. Wir müssen zunächst auf Grund des indischen Materials ein Bild von dem indischen Gotte zu gewinnen suchen.

Dies Material ist nicht groß und daher leicht zu überschauen. Von den drei Rigvedahymnen, die dem Parjanya speziell gewidmet sind, ist die eine (7, 102) ganz kurz. Sie feiert ihn als den freigebigen, gnädigen, reichlich spendenden Sohn des Himmels (Dyâus), der den Pflanzen, Rindern und Rossen, wie auch den Weibern der Menschen Fruchtbarkeit schenkt und gebeten wird, ununterbrochen dauernde Labung zu spenden. Ein anderes Lied (7, 101) ist vielfach dunkel gehalten, trägt aber doch einige wichtige Züge zum Bilde des Gottes bei, die wir später berühren wollen. Das dritte endlich (5, 83) ist eine herrliche Dichtung, die zu den schönsten Liedern des Rigveda zählt. Hier entrollt sich uns ein großes Bild des Parjanya, das alle wichtigen, charakteristischen Züge enthält. Diesem Liede des Sängers Atri gebührt daher der erste Platz in unserer Betrachtung. Es lautet, wie folgt, in deutscher Übersetzung [1]:

1. Begrüße den Mächtigen mit diesen Liedern, preise Parjanya, rufe ihn her in Demut! Laut brüllend läßt der Stier die Tropfen rinnen und legt seinen Samen als Leibesfrucht in die Pflanzen.

2. Die Bäume zerschmettert er und tötet die bösen Dämonen, es bebt die ganze Welt vor seiner großen Waffe; vor dem Ge-

[1] Ich gebe das Lied prosaisch wieder, weil das Sachliche dabei doch vollständiger und treuer zur Geltung kommt als bei einer metrischen Übersetzung, — und das ist uns hier die Hauptsache.

waltigen flüchtet selbst der schuldlose Mensch, wenn Parjanya donnernd die Übeltäter zu Boden schlägt.

3. Wie ein Rosselenker, der mit der Peitsche seine Rosse trifft, so scheucht Parjanya seine Regenboten auf; es erhebt sich wie eines Löwen Gebrüll aus der Ferne, wenn Parjanya sein Regengewölk sammelt.

4. Die Winde wehn, die Blitze schießen dahin, die Kräuter erheben sich, es schwillt der Himmel; jedwedem Wesen wird ein Labetrunk zuteil, wenn Parjanya mit seinem Samen die Erde erquickt.

5. Unter dessen Gebot die Erde sich beugt, unter dessen Gebot sich alles regt, was Hufe hat; unter dessen Gebot alle bunten Kräuter stehen, du, o Parjanya, sollst uns mächtigen Schutz verleihen.

6. Spendet uns Regen, ihr Maruts, vom Himmel her, laßt schwellen die Ströme des starken Rosses! Komm herbei mit diesem Donner in unsere Nähe, die Wasser strömen lassend, unser Herr und Vater!

7. Brülle, donnere, befruchte du, fahre umher mit deinem Wagen, der von Wasser überströmt; den geöffneten Schlauch schlepp dahin, nach unten gekehrt, Tal und Hügel sollen gleich gemacht werden.

8. Heb auf die große Kufe und gieß sie aus, es sollen die Bäche entfesselt vorwärts strömen; benetze mit fruchtbarem Naß Erde und Himmel, eine gute Tränke soll es sein für unsere Kühe.

9. Wenn du, o Parjanya, brüllend und donnernd die Übeltäter zu Boden schlägst, dann jauchzt alles lustig auf zu dir, was irgend hier auf Erden lebt.

10. Du ließest regnen den Regen, nun halt ein! Du ließest ihn gehen über die dürren Fluren; du erzeugtest die Kräuter (uns) zur Speise und hast den Menschen erfüllet ihr Gebet.

* * *

Das ist gewiß ein gewaltiges Lied, — aus uralter Zeit ein Gegenstück zu jener erhabenen Ode Klopstocks, bei deren Er-

wähnung die Seelen Werthers und Lottens zuerst sich verständnisvoll berühren. Hier liegt nicht nur eine kraftvoll-schöne, hochpoetische Schilderung der gewaltigen Gewittererscheinungen vor, den eigentlichen Inhalt des Liedes bildet vielmehr die Offenbarung eines großen und heiligen Gottes in Gewitter und Regen. Den erhabenen Eindruck, den das Lied auf uns macht, vermag auch das naiv-kraftvolle, echtvedische Bild des brüllenden Stieres, der mit seinem Samen die Erde erquickt, die Pflanzen befruchtet, in keiner Weise zu stören oder zu beeinträchtigen. Daß es nur ein Bild ist, und daß hier von theriomorphischer Auffassung des Gottes, von einer theriomorphischen Grundlage seines Wesens nicht wohl geredet werden kann, scheint mir aus dem Ganzen der Schilderung deutlich genug hervorzugehen. Man könnte sonst auch von Theriomorphismus im Christentum reden, wenn Jesus Christus als „das Lamm" geschildert und angebetet oder wenn der Heilige Geist als Taube gedacht und dargestellt wird. Das Bild des zeugungskräftigen Stieres liegt bei starken männlichen Göttern dem viehzüchtenden vedischen Inder so nah wie das der Kuh bei jeder gabenspendenden Göttin, und es sind für ihn edle, erhabene Bilder. Auch mit einem starken Roß wird Parjanya verglichen und sein Donnern mit dem Gebrüll eines Löwen. Im übrigen ist der Gott hier deutlich genug auf seinem Wagen dahinfahrend geschildert, einen geöffneten Schlauch mit Wasser hinter sich her schleppend, eine Kufe mit Wasser umstürzend und ausleerend. Ein erhabener Gott, unter dessen Gebot sich die Erde beugt, unter dessen Gebot sich alles regt, was Hufe hat, unter dessen Gebot die Pflanzenwelt steht. Wichtig und bedeutsam ist vor allem der mehrmals wiederkehrende Zug, daß der Gott im Gewittergraus mit seiner gewaltigen Waffe die Bösen, die Übeltäter schlägt und tötet (hanti dushkṛitaḥ). Nicht nur böse Dämonen, sondern die Übeltäter unter den Menschen. Das geht aus dem Gegensatz deutlich hervor — auch der Schuldlose flüchtet vor ihm, wenn er im Gewitter daherbraust. Wer ist auch ganz schuldlos? Wir wissen es ja schon, daß der vedische Inder sich dessen wohl bewußt ist, Tag um Tag das Gebot des heiligen Gottes nach Menschenart

zu verletzen. Im Gewitter offenbart sich der zürnende Gott und es ist nur menschlich, hier wie überall, daß jeden Furcht ergreift angesichts solcher Offenbarung. Es fürchtet sich die ganze Welt (oder jedes Wesen)[1] vor des Gottes großer Waffe. Er schlägt und tötet aber nur die Bösen, die Übeltäter; und ob solcher gerechter Rache- und Straftat jauchzt ihm alles zu, was auf Erden ist, — jauchzt ihm zu, denn in solchem Tun offenbart sich der gerechte Hüter einer heiligen sittlichen Ordnung. Das ist der große ethische Zug im Bilde dieses Gottes, der nichts Kleines und Niedriges, nichts Rohes und Sinnliches an sich hat — ganz und gar nur ein großer, erhabener Gott. Und er zürnt und straft ja nicht nur, er segnet ja auch im Gewitter. Er tränkt die dürren Fluren, tränkt Himmel und Erde, gibt auch den Kühen eine gute Tränke, gibt jedem Wesen einen Labetrunk, befruchtet die Erde und die Pflanzen, macht auch Vieh und Menschen fruchtbar, wie wir aus dem erstangeführten Liede sahen. Er gibt den Menschen ihre Speise, indem er die Pflanzen wachsen läßt, und erfüllt so die frommen Gebete. Man fleht ihn an um seinen Schutz, ruft ihn herbei in Demut, begrüßt ihn mit Liedern und singt seinen Preis.

Doch wir haben des wichtigsten Zuges in diesem Bilde noch nicht Erwähnung getan. Er findet sich im sechsten Verse: „Komm herbei mit diesem Donner in unsere Nähe, die Wasser strömen lassend, u n s e r H e r r u n d V a t e r!“ oder „d e r H e r r, u n s e r V a t e r“. Diese Bezeichnung, Herr und Vater z u g l e i c h, Herr und unser Vater — ásuraḥ pitâ naḥ — der Asura, der zugleich der Vater ist, unser Vater — erhält außer dem alten Himmelsgotte Dyâus nur Varuṇa einmal; und hier Parjanya[2]! Das ist so bedeutsam, wie nur irgend möglich, das vollendet den Eindruck, dem wir ohnehin uns schon kaum verschließen konnten: Hier handelt es sich nicht um die Schilderung eines Gottes zweiten oder dritten Ranges, wie man Parjanya gewöhnlich zu fassen pflegt, — auch nicht eines Gottes, der in seinem Wesens-

---

[1] viçvam bhúvanam im Text kann das eine wie das andere bedeuten.

[2] Vgl. oben S. 319, Anm.

kern mit Indra verwandt wäre, obzwar sie beide im Gewitter walten, — Parjanya ist nicht ein Gewitterriese wie Indra, — hier haben wir nichts anderes vor uns, als die Schilderung des großen, heiligen Himmelsgottes, wie er zürnend und segnend im Gewitter sich offenbart. Es ist derselbe Gott, den man ursprünglich Dyâus oder Dyâus pitar, Dyâus asura, den man dann hauptsächlich Varuṇa nannte, aber auch noch mit anderen Namen, wie wir schon gesehen haben. Hier nennt man ihn Parjanya, was vielleicht den Regner bedeutet [1]. Man nennt ihn so in dieser besonderen Form seiner Offenbarung, man denkt gar nicht daran, sein Bild sonst noch persönlicher, individuell zu gestalten, irgendwelche Mythen und Märlein von ihm zu erzählen. Es geht alles an ihm auf in dem Bilde des himmlischen Gottes, der sich im Gewitter offenbart. Wer fühlt und sieht nicht, daß hier eine Bildung ganz ähnlicher, ganz entsprechender Art vorliegt, wie sie uns in dem „greinenden“ Himmelvater bekannt ist, von dem das deutsche Landvolk noch heute beim Gewitter redet.

Und in der Tat, so wenig Parjanya in seinem Wesen bisher auch erfaßt ist, es konnte doch nicht fehlen, daß hier und da eine tiefere Erkenntnis aufblitzte.

Eine solche liegt vor, wenn Hillebrandt in dem oben besprochenen Vers 6 unseres Liedes den alten Asura — den „Herrn“ des Himmels — erkennt, als dessen Fortsetzung er ganz mit Recht den Varuṇa betrachtet, und wenn er dazu ganz kurz in Klammern bemerkt: Parjanya mit ihm identisch [2]! Das ist er in der Tat, ursprünglich identisch mit jenem Asura wie mit Varuṇa, die von Hause aus eins sind. Identisch ebenso mit Dyâus, der ja der alte Asura und Vater ist, obwohl er (Parjanya) an anderer Stelle der freigebige Sohn des Dyâus genannt wird (RV 7, 102, 1). Diese Wendung kann uns nicht stören, da oft die Hypostase eines Gottes später als dessen Sohn gefaßt wird, — so sind ja auch die Âdityas Söhne des Dyâus, und es gelten ja alle Götter als Söhne des Dyâus. Mit Recht bemerkt Macdonell, daß „Parjanya is used to explain

---

[1] Vgl. unten S. 422. 423, Anm.

[2] Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 156.

dyâus" VS 12, 6 [1]; daß als Parjanyas Weib die Erde genannt wird und daß er als Gatte der Erde, wie in seiner Auffassung als Stier, in seiner Beziehung zu Donner, Blitz und Regen, sich dem Charakter des Dyâus nähere, dessen Sohn er einmal genannt werde [2]. Auch der Himmel, auch Dyâus donnert und regnet; vom donnernden Dyâus, vom Regen des Dyâus ist auch im Rigveda die Rede (vgl. 10, 45, 4; 2, 27, 15 u. a.).

Besonders wichtig aber ist es, daß die Erde als Gattin des Parjanya erscheint [3]. Sehr natürlich, wenn wir uns der Darstellung des Liedes erinnern, wie Parjanya die Erde mit seinem Samen befruchtet. Sonst aber sind Himmel und Erde Mann und Weib, Vater und Mutter — eine zweifellos uralte Vorstellung. Beide Auffassungen aber widersprechen sich keineswegs, es bestätigt sich nur die Annahme, daß eben Parjanya im Grunde nichts ist als der Himmelsgott, sofern sich derselbe im Gewitter und Regen offenbart.

Aus dem dritten, einigermaßen dunkel gehaltenen Liede an Parjanya (RV 7, 101), welches eingehend zu behandeln uns zu weit führen könnte, auch nicht hinreichenden Gewinn verspricht, wollen wir wenigstens einige wichtigere Züge für das Bild des Gottes herausheben. Da erscheint Parjanya als der Gott, der über die ganze Welt gebietet (V. 2), als Vater (V. 3), als Selbstherrscher (V. 5), als Schutzverleiher und Lichtverleiher (V. 2). Es heißt, daß in ihm alle Wesen (oder Welten) ruhen, — in ihm auch die drei Himmel (V. 4) — ähnlich wie in jenem berühmten Liede desselben Sängers Vasishṭha an Varuṇa (RV 7, 87, 5) von diesem gesagt wird, daß in ihm die drei Himmel und die drei Erden ruhen. Endlich finden wir da noch die Wendung: „In ihm ist

[1] VS 12, 6 enthält den bekannten Vers akrandad agni stanayann iva dyâuḥ etc. Dazu heißt es im Kommentar u. a.: krandati visphûrjati; kîdṛiçaḥ? dyâur iva stanayan dyoçabdenâtra parjanya uktaḥ; dyâur megha iva stanayan garjayan çabdaṃ kurvâṇaḥ usw. Der Kommentator sagt also in der Tat ausdrücklich, daß hier mit dem Worte Dyâus der Gott Parjanya gemeint sei.

[2] Vgl. Macdonell a. a. O., S. 83. 84.

[3] Vgl. Atharvaveda 12, 1, 42, wo bhûmi (die Erde) parjányapatnî genannt wird; vgl. auch Macdonell a. a. O., S. 84.

der Odem (oder die Seele, âtmâ) dessen, was sich bewegt und was feststeht", — eine Wendung, auf die ich nicht zu viel Gewicht legen will, denn auch die Sonne (Sûrya) wird einmal „die Seele dessen, was sich bewegt und was feststeht", genannt [1]. Parjanyas Stimme, die helle, gewaltige, die ein anderes Lied erwähnt [2], ist natürlich der Donner.

Alles in allem dürfte das Bild des Parjanya, wie wir es hier gewonnen haben, ganz wohl dazu angetan sein, es als möglich erscheinen zu lassen, daß dieser Gott einst dem Kreise der Âdityas angehörte und nur durch das ungeheuere Anwachsen der Gestalt des Indra, eines so ganz andersartigen Gewittergottes, in den Schatten gestellt, fast bedeutungslos gemacht und verdrängt wurde. Parjanya, der mit Varuṇa und Dyâus sich berührende hehre Gott, „unser Herr und Vater", der in Gewitter und Regen zürnend und segnend sich offenbart, der im Donner redet; der mythenlose Gott, an dessen Bilde kein Makel, kein sinnlich-gerichteter oder gar niedriger Zug stört; der erhabene Gott, der die Übeltäter zu Boden schlägt und selbst den Schuldlosen zittern macht bei der gewaltigen Offenbarung seines Zornes — dieser Gott paßte wohl in den hohen Rat der obersten Götter, die Varuṇa umgeben und im Grunde nur Ausstrahlungen seines Wesens, persongewordene Seiten seiner Göttlichkeit sind, — während Indra bei all seiner Macht und Stärke diesem Kreise doch ewig im Innersten fremd bleiben mußte. Indra ließ Parjanyas Herrlichkeit erbleichen, verscheuchte ihn von dem ihm gebührenden Platze, ohne doch jemals fähig zu werden, ihn in seinem Wesen ethisch-ebenbürtig zu ersetzen. Bancos Stuhl blieb leer, doch dem Macbeth-Indra drohte noch lange kein tragisches Los. Er stürzte auch noch den König Varuṇa von seinem Throne und wurde der Götterkönig im mittelalterlichen Himmel der Inder.

Daß Parjanya in den Kreis der Âdityas wirklich seinem Wesen nach von Hause aus hinein gehörte und hinein paßte, wird uns noch deutlicher werden, wenn wir uns daran erinnern, wie Varuṇa

---

[1] RV 1, 115, 1. [2] RV 5, 63, 6.

allein und mit Mitra verbunden sich in ganz analoger Weise in der Eigenschaft eines Gewitter- und Regengottes offenbart. Dieser Zug ist in Varuṇas Wesen bekanntlich sogar sehr stark ausgeprägt. Das bezeugt der Rigveda wie auch der Atharvaveda. Darum wird er auch im Naighaṇṭuka, diesem uralten Produkt brahmanischer Theologie, zu den Göttern der Atmosphäre wie der himmlischen Lichtwelt zugleich gezählt und gilt, wie Mitra, auch in den Brâhmaṇas als Regengott [1]. Das ist wohl auch der Hauptgrund, weswegen Varuṇa später ganz zum Wassergotte wird.

Varuṇa kleidet sich in die Wolkenwasser, hat sein goldenes Haus in den Wassern. Varuṇa und Mitra werden besonders oft als Spender des Regens gefaßt und um Regen gebeten. Der Atharvaveda nennt Varuṇa den Oberherrn der Wasser, Varuṇa und Mitra die Oberherren des Regens (AV 5, 24, 4. 5). Von Varuṇa heißt es im Rigveda, daß er die Wolkentonne umstürzt und sie in beide Welten, Himmel und Erde, und in den Luftraum strömen läßt. Er, der König der ganzen Welt, netzt das Erdreich, tränkt Erde und Himmel. Dann hüllen sich die Berge in Gewölk und es werden schwach die starken Helden (RV 5, 85, 3. 4).

Es fällt in die Augen, wie gerade der Zug des Umstürzens der Wolkentonne bei Varuṇa an Parjanya mit seiner umgestürzten Kufe, seinem nach unten gekehrten, geöffneten Schlauch erinnert. Auch er flößte bei solchem Tun gewaltige Ehrfurcht ein. Das Bild der beiden Götter ist hier zum Verwechseln ähnlich, — kein Wunder, denn Varuṇa ist der Himmelsgott, der hier im Regen sich offenbart. Parjanya aber ist überhaupt nichts anderes, als der Herr und Vater da droben, wenn er in Gewitter und Regen seine Macht offenbart.

Sehr merkwürdig tritt uns das Verhältnis Parjanyas zu Mitra und Varuṇa in einem Liede entgegen, das den beiden großen Âdityas speziell als Gewitter- und Regengöttern gewidmet ist, oder richtiger, in welchem sie sich nach dieser Seite offenbarend geschildert werden. Sehr merkwürdig tritt in demselben Liede auch

---

[1] Vgl. Macdonell a. a. O., S. 25; Hillebrandt a. a. O., S. 67, Anm.

mehrmals noch „des Herren Wundermacht" (asurasya mâyâ) hervor, wie etwas über ihnen allen Stehendes oder in ihnen allen Wirkendes, die Wundermacht des Himmelsherrn, in dessen Wesen sie alle ihre Wurzeln haben, aus dem all diese Götter hervorgewachsen, von dem sie abgezweigt sind. Auch Mitra und Varuṇa werden hier als gewaltige Stiere bezeichnet, wie vorhin Parjanya, zugleich aber als des Himmels Herren und die Herrscher der Welt. Auch von ihrer Wundermacht am Himmel ist die Rede (mâyâ divi çritâ), die mit des Herren Wundermacht in eins verfließt und sich von ihr nicht scheiden läßt, wie auch Parjanya mit seinem Tun im Wesen und Wirken der beiden Âdityas hier ununterscheidbar aufgeht und fast mit ihnen in eins verfließt. Es ist das Lied Rigveda 5, 63, aus dem ich noch einiges herausheben will.

Der heiligen Ordnung Hüter beide besteigt ihr den Wagen — so beginnt das Lied, an Parjanya erinnernd, der auch im Gewitter als Wagenfahrer erscheint — feste Satzungen habt ihr am höchsten Himmel! Wem ihr günstig seid, dem schwillt der Regen süß vom Himmel her. Als Herrscher herrscht ihr beide über diese Welt, — wir bitten euch um Regen als Geschenk, um Unsterblichkeit, — durch Erd' und Himmel wandeln die Donnerer [1]. Herrscher beide, gewaltige Stiere, des Himmels Herren, — durch leuchtende Wolken beginnt ihr den Donner, und lasset den Himmel regnen durch des Herren Wundermacht. Eure Wundermacht, o Mitra und Varuṇa, ruht im Himmel, — da wandelt die Sonne, das Gestirn, ein strahlend Gerät, — die hüllt ihr in Gewölk, in Regen ein; am Himmel, o Parjanya, regen sich die süßen Tropfen [2]. — Seine Stimme, o Mitra und Varuṇa, die erquickende, helle, mächtige, läßt Parjanya erschallen, — es hüllen sich die Maruts in Wolken durch Wunderkraft, — lasset den roten Himmel regnen, ihr beide! Nach fester Satzung schirmt ihr klugen, Mitra-Varuṇa, die Gebote durch des Herren

[1] tanyávaḥ „Donnerer" im Plural geht wohl auf Mitra, Varuṇa und Parjanya zusammen.

[2] Man beachte, wie hier insbesondere Mitra-Varuṇa und Parjanya, gemeinsam angerufen, ineinander verschwimmen.

Wundermacht; durch heilige Ordnung herrscht ihr über die ganze Welt und setzt die Sonne an den Himmel, den strahlenden Wagen.

Varuṇa und Mitra, im Gewitter und Regen sich offenbarend, erinnern durchaus an Parjanya, mit dem sie hier verbunden erscheinen, während der gewitternde Indra von ihnen wie von Parjanya sich aufs deutlichste, fundamental unterscheidet. Parjanya ist als Bruder dieser Âdityas am Platz, — Indra nie und nimmer [1].

Ich halte nach alledem die Vermutung, Parjanya sei in vorvedischer Zeit der siebente Âditya gewesen, für vollberechtigt. Es wird diese Ansicht weiterhin durch die Vergleichung verwandter Gestalten bei anderen arischen Völkern noch eine wesentliche Stütze erhalten, was ich hier jedoch nur andeuten, nicht ausführen kann. Über den Namen Parjanyas sei hier nur kurz bemerkt, daß derselbe im Veda auch als Appellativum lebendig ist, und zwar in der Bedeutung „Regenwolke". Wahrscheinlich bedeutet das Wort eigentlich „füllend, reichlich spendend", dann „regnend" und wäre der Gott als „der Regner" oder eigentlich der reichlich Spendende, Anfüllende" bezeichnet [2]. Die Durchsichtigkeit des

---

[1] Darauf, daß in späterer Zeit — im Harivaṃça, einem Nachtrag zum Mahâbhârata — Parjanya unter den 12 Âdityas genannt wird, lege ich natürlich kein Gewicht, will es nur auch erwähnt haben (Hariv. 594. 11549. 12456. 12498. 12912. 13143, vgl. PW), noch weniger darauf, daß er im Vâyupurâṇa als ein Prajâpati erscheint (vgl. PW s. v. Parjanya). Im Harivaṃça wird Parjanya auch einmal mit Indra identifiziert, was leicht begreiflich ist, aber für uns nichts bedeutet (Hariv. 3804; vgl. PW; Macdonell a. a. O., S. 85).

[2] Ich halte bezüglich der Etymologie von Parjanya Graßmanns Ansicht für die wahrscheinlichste. Er leitet das Wort von der Wurzel parc „füllen, sättigen, reichlich beschenken" ab (vgl. Graßmanns Wörterbuch zum Rigveda). Der Regengott wäre, wie die Regenwolke, bezeichnet als „der füllende, sättigende, reichlich gebende". Es wäre zuerst ein Wort parcana gebildet, davon abgeleitet parcanya und daraus durch Erweichung des c zu j parjanya. Die Annahme der Erweichung von c zu j hat viel Widerspruch erfahren oder wird vielmehr von den meisten Sprachvergleichern recht obenhin ohne weiteres als unmöglich abgefertigt. Sie läßt sich aber sehr wohl aufrecht halten. Man hat neuerdings

Namens, das Weiterleben desselben als Appellativum hätte Parjanya mit mehreren Âdityas gemein, — freilich auch noch mit manchen anderen vedischen Göttern.

---

manche prakritisierende Formen im Rigveda nachgewiesen und in parjanya ist vielleicht die im Prakrit wohlbekannte Erweichung von c zu j zu erkennen. Auf jeden Fall kommen ganz entsprechende Erweichungen vor. Es ist ein unzweifelhaftes Faktum, daß im Rigveda neben der Form tuc „Nachkommenschaft, Kinder“ sich auch eine gleichbedeutende Form tuj vorfindet, in welcher das c zu j erweicht ist. Eine wichtige Rolle aber könnte hier, wie so oft bei Namen und namentlich bei Götternamen, die Volksetymologie gespielt haben. Parjanya erscheint in hervorragendem Maße als der zeugerische Gott, durch dessen Samen die Pflanzen wachsen, der auch die Tiere fruchtbar macht, und auch die Regenwolke wirkt zeugend. So könnte leicht durch Volksetymologie die gebräuchlichste Wurzel für „zeugen“, jan, in das Wort hineingedeutet sein und unter diesem Einfluß aus parcanya ein parjanya sich entwickelt haben. Wenn man bei der ersten Silbe par vielleicht auch noch an die Wurzel par „füllen“ dachte, dann hätte Parjanya in seinem Namen die wichtigen Begriffe des Füllens und des Zeugens vereint, — natürlich nur durch die Volksetymologie, der aber solche Ideengänge sehr geläufig sind. — Unter dieser Voraussetzung läßt sich gegen die Identifizierung des Namens Parjanya mit Perkunas-Pehrkons-Fjörgynn nichts einwenden, welche Götter ihrem Wesen nach mit Parjanya unzweifelhaft identisch sind, da sie ebenso wie er nichts sind als der große Himmelsgott in der Eigenschaft des Gewitternden, resp. übereinstimmende Hypostasen dieses großen Gottes.

DIE SIEBENZAHL DER ÂDITYAS UND AMESHA ÇPEÑTAS.

WOHER nun aber die Siebenzahl der Âdityas und der Amesha çpeñtas? woher die Siebenzahl jener obersten Götter der indopersischen Einheitsperiode, welche wir als Vorgänger beider Götterkreise vermuten mußten? Im Wesen dieser Götter liegt nichts, was gerade diese Zahl notwendig machte. Man könnte sich aus dem Kreise der Âdityas z. B. den Aṃça wegdenken, ohne daß darum an der Bedeutung dieser Göttergruppe irgend etwas geändert wäre. Ohne Schaden konnte auch, wie wir sahen, ein Platz von den sieben längere Zeit unbesetzt bleiben. Ebenso aber hätte auch Dyâus pitar „der Himmelvater" oder Asura „der Herr" oder etwa ein Dhâtar „der Schöpfer" (neben Daksha), ein Tvashṭar „der Bildner" u. dgl. m. hinzugefügt werden können, — oder auch noch weitere Parallelgestalten, persongewordene Seiten des großen guten schöpferischen Gottes. Ebenso könnte auch die Zahl der den Ahura umgebenden abstrakten Genien ohne Schaden um eine oder die andere erweitert oder verringert werden. Es liegt auf der Hand, daß in beiden Fällen die Siebenzahl nicht essentiell gefordert ist, nicht einer inneren Notwendigkeit entspringt. Sie muß also andere Gründe haben, muß aus anderen Wurzeln erwachsen, von außen als etwas Neues, ein formendes und gestaltendes Prinzip, hinzugekommen sein.

Wir brauchen nicht weit zu suchen, die Aufklärung bietet sich von selbst dar. In Indien wie in Persien, seit der ältesten Zeit, schon im Veda und Avesta, ist die Sieben eine heilige Zahl, eine Zahl von mystischer, magischer Bedeutung. Sie spielt im Veda

eine große Rolle, und mit Recht wird von Bergaigne wie von Baron Andrian die vielfach geäußerte Meinung bekämpft, daß die Sieben hier nur der Ausdruck für eine unbestimmte Vielheit sei[1]. Das ist sie hier so wenig wie anderswo, vielmehr eine heilige, mystische Zahl, der eine besondere Bedeutung innewohnt und die deswegen in alle möglichen Verhältnisse hinein getragen, hineingedacht wird, namentlich in die himmlischen, göttlichen, die der deutlichen Wahrnehmung entrückten Sphären. Der Sonnengott fährt mit sieben Rossen, Bṛihaspati mit sieben Kühen, sieben Schwestern hat Varuṇa, sieben Strahlen hat Agni, sieben Junge haben seine Rosse, sieben Teile (eig. Köpfe) hat das Gebet, das Andachtslied, sieben Fäden hat das Opfer (als Gewebe gedacht), sieben Ṛishis oder heilige Sänger hatte die Vorzeit, sieben Ströme hat das Luftmeer, bei sieben Menschenstämmen wird Agni verehrt, sieben Münder hat Bṛihaspati, sieben Dämonen tötet Indra, sieben Burgen zerstört er, den auf sieben Bergen lagernden Vṛitra durchbohrt er, sieben Ströme nährten den Agni, sieben Priester salbten ihn, sieben Ströme rinnen dem Soma, sieben Schwestern rauschen ihm zu, dreimal sieben Kühe lassen ihm am hohen Himmel den wahren Mischtrank strömen, sieben Stätten der Erde durchschreitet Vishṇu usw. usw. Wir hören von einem Meer, das sieben Böden hat. In einem recht mystisch gehaltenen Liede (1, 164) ist die Rede von einem Roß, das sieben Namen hat, von einem Wagen mit sieben Rädern, den sieben Rosse ziehen; sieben Insassen trägt er; sieben Schwestern jauchzen ihm zu, dort wo die sieben Namen der Kühe verborgen sind usw. Varuṇa selbst verkündet dem Sänger Vasishṭha mystische Weisheit mit den Worten: „Dreimal sieben Namen trägt die Kuh!“ (RV 7, 87, 4). — Noch manches derart ließe sich mitteilen. Doch das Angeführte genügt, um zu zeigen, welche Rolle die Siebenzahl im Veda spielt. Sie ist hier nicht die einzige mystische Zahl, aber doch die vornehmlichste. Innerhalb dieses von der Siebenzahl beherrschten Gedankenkreises wird es uns gewiß

[1] Vgl. Bergaigne, Religion Védique, II, 127. 156; F. v. Andrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXI, Jahrg. 1901), S. 267.

nicht wundern, wenn auch die Zahl der höchsten, heiligsten Götter, der Âdityas, auf sieben angegeben wird.

Auch im Avesta und in der an ihn sich schließenden Literatur tritt die Siebenzahl in analoger Weise bedeutsam hervor, wenn auch vielleicht nicht ebenso stark (vgl. Andrian a. a. O., S. 228 ff.). Den sieben Amesha çpeñtas stehen sieben böse Daêvas gegenüber. Der Dämon des Zornes Aêshma daêva (Asmodeus) gebietet über sieben Künste, aus sieben Teilen besteht die Erde u. dgl. m. Es darf für wahrscheinlich gelten, daß schon in der indopersischen Zeit die Siebenzahl mystische, magische Bedeutung hatte, und mehr bedarf es nicht, um uns zu erklären, warum der oberste Götterkreis als ein siebengliedriger gedacht wird.

Die Bedeutung der Zahlenmystik im Geistesleben der Völker ist schon seit Jahrtausenden eine eminent große, und neben der Drei tritt keine Zahl in dieser Hinsicht so bedeutsam hervor als gerade die Sieben. Auch die Neun spielt als magische Zahl eine große Rolle bei Ägyptern, Ariern, Mongolen, Tibetanern, Chinesen und anderen Völkern, — und auch andere Zahlen noch machen sich geltend — z. B. die Acht, insbesondere in Ostasien — doch an Umfang und Intensität ihres Einflusses kann sich keine dieser Zahlen mit der Sieben und der Drei messen. Daß diese mystischen oder typischen Zahlen stets auf ein bestimmtes System der Zeitrechnung, resp. der Himmelsbeobachtung zurückgehen, darf gegenwärtig wohl als erwiesen gelten. Den Ariern speziell ist außer der Drei seit alters die Neun eine ihr Denken beherrschende, heilige, mystische, magische oder typische Zahl gewesen. Das hat schon A. Kaegi seinerzeit deutlich gemacht[1], und neuerdings haben uns die Forschungen von Georg Hüsing und Wolfgang Schultz weiter gezeigt, daß dies „arische System" auf die aus neun Nächten bestehende Mondwoche zurückgeht, welche dreimal wiederholt ($3 \times 9 = 27$) mit den 3 Epagomenen zusammen den 30 Tage und Nächte betragenden Mondmonat bildete ($27 + 3 = 30$). Denselben beiden Forschern verdanken

[1] Vgl. Adolf Kaegi, Die Neunzahl bei den Ostariern, Philos. Abh. für Schweitzer-Siedler, Zürich 1891. Für die Westarier hatten schon H. Diels, W. H. Roscher u. a. die Neunzahl als typisch erwiesen.

wir den Nachweis, daß diese altarische, für die Arier typische Neunzahl im Laufe der Zeit fortschreitend durch die von Babylon herstammende Siebenzahl abgelöst wurde [1].

Daß in der Tat die Siebenzahl, resp. die mystische und typische Bedeutung dieser Zahl auf Babylon zurückgeht und von dort durch Diffusion zu so vielen anderen Völkern gedrungen ist, dafür hat schon Baron Ferdinand von Andrian den Nachweis zu liefern gesucht [2].

Und in der Tat scheint alles für diese Theorie zu sprechen. Die Babylonier waren die ersten Astronomen, sie zuerst entdeckten die Siebenzahl der Planeten. So war für sie zuerst die Sieben eine bedeutsame kosmische Zahl und konnte dadurch und infolgedessen zur mystischen, magischen Zahl werden, endlich zur bloßen Gebrauchs- und Lieblingszahl, wie es der regelmäßige Gang zu sein scheint (vgl. Andrian a. a. O., S. 272). Sie konnte in dieser Eigenschaft ohne Zweifel auch zu anderen Völkern weiter wandern, auf den Wegen des Handels und Verkehrs, für die Babylon ein uraltes Zentrum war. Einmal angeregt, hat der zahlenmystische Gedanke eine werbende Kraft und übt auf die meisten Völker einer bestimmten Kulturstufe merkwürdigen Reiz aus. Wir brauchen es hier nicht zu untersuchen, ob wirklich alle Völker, bei denen die mystische Siebenzahl vorkommt, dieselbe von Babylon her empfangen haben können. Das Erscheinen derselben bei einigen Völkern Amerikas bildet die größte Schwierigkeit für diese Theorie und man wird wohl die Möglichkeit offen lassen müssen, daß etwa auch die Beobachtung eines Sternbildes, wie das des großen Bären, zu ähnlichen Gedanken führen konnte. Wie dem auch sei — gewiß ist, daß zu Indern

---

[1] Vgl. Georg Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig 1909 (Mythologische Bibliothek, II, 2); Wolfgang Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung. Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XL (1910), S. 101 bis 150. Wie die arische 9 durch die babylonische 7, so wird die arische 3 durch die babylonische 12 abgelöst.

[2] F. v. Andrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker. Mitteil. der Anthropol. Gesellschaft in Wien, Bd. XXXI, Jahrg. 1901, S. 225—274.

und Persern ein solcher Kultureinfluß — wenn man die Zahlenmystik so nennen darf — sehr leicht dringen konnte. Sie lebten ja nicht allzu fern von Babylon, sie empfingen ohne Zweifel einige Kultureinflüsse von dort her, und daß die mystische Sieben schon in der arischen Urzeit eine Rolle spielte, ist wenig wahrscheinlich. Es läßt sich kaum etwas dafür anführen. Hatte aber das indopersische Volk erst einmal durch direkten oder indirekten Verkehr mit Babylon einen tiefen, nachhaltigen Eindruck von der wunderbaren, geheimnisvollen Bedeutung und Kraft der Siebenzahl empfangen, dann mußte dieser Gedanke weiter wirken durch die Jahrhunderte und Jahrtausende, und insbesondere die Inder waren für dergleichen Ideen sehr empfänglich, sie mußten bei ihnen weiter wuchern.

Neuerdings wird die Bedeutung Babylons für die Kultur der Menschheit von manchen gewiß ganz gewaltig überschätzt. Insbesondere von den sog. Panbabylonisten. Doch kann im übrigen kein Zweifel darüber bestehen, daß wir in Babylon ein uraltes und hochwichtiges Kulturzentrum anzuerkennen haben. Seine Leistungen auf vielen Gebieten, — in der Astronomie und Chronologie, im Recht, in der Baukunst, im Verkehrswesen, im Münzen- und Maßsystem sind unanfechtbar. Von dem nach Europa gewanderten Sexagesimalsystem haben wir schon früher gesprochen. Ein bescheidenes Zeugnis babylonischen Einflusses bewahrt der Rigveda an einer Stelle in dem Wörtchen manâ „die Mine", ein — aus Babylon stammendes — Gewicht [1] für Edelmetall, das die Griechen als *μνᾶ* (mnâ), die Römer als mina kennen. Später kam von Babylon her auch die Kenntnis der sog. Mondstationen, ebenso auch die Kenntnis der Schrift nach Indien [2]. Ein Einfluß Babylons wie derjenige, welchen wir oben

---

[1] An der einzigen Stelle, wo manâ im Rigveda erscheint (8, 67, 2), handelt es sich um ein Gewicht zur Messung von Gold: eine Mine Goldes wird da neben Rind, Roß und Schmuck von Gott Indra erfleht.

[2] Die sog. Kharoshṭhî-Schrift, die im Nordwesten Indiens im Gebrauch war und — wie die glänzenden Entdeckungen M. A. Steins gezeigt haben — im Gefolge des Buddhismus auch nach Ostturkestan drang, stammt zweifellos aus Babylon. Diese Schrift wurde einige Jahrhunderte nach Christo durch

bezüglich der mystischen Siebenzahl speziell für Inder und Perser, und zwar insbesondere bei der Feststellung der Zahl ihres obersten Götterkreises angenommen haben, liegt also jedenfalls ganz im Gebiete der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit.

Es wäre aber auch sehr wohl denkbar und nach dem von Georg Hüsing und Wolfgang Schultz festgestellten Gesetze der Zahlenverschiebung sogar wahrscheinlich, daß einer von Babylon her beeinflußten Siebenzahl jener obersten Götter der Indoperser eine noch unbeeinflußte, rein arische Neunzahl derselben vorausgegangen sein möchte. Und wenn wir bedenken, daß zweifellos einst der alte, arische, nachmals in den Hintergrund getretene Himmelvater Dyâus pitar den Ausgangspunkt aller dieser Hypostasen und darum zunächst den Mittelpunkt des obersten Götterkreises gebildet haben muß; daß wir ferner einen Asura oder — mit Bradke — Dyâus Asura als unmittelbar dem Ahura vorausgehenden Himmelsherrn konstatiert haben, der mit Varuṇa ebensoviel und ebensowenig identisch gewesen sein dürfte wie dieser mit Mitra, Dyâus pitar oder einem anderen der Âdityas, dann läßt sich für eine ältere Periode der indopersischen Zeit mit einiger Wahrscheinlichkeit die folgende Neunzahl eines obersten Götterkreises vermuten:

Dyâus pitar, — Asura, Varuṇa, Mitra, Aryaman, Aṃça, Bhaga, Daksha (oder Dhâtar, Dâtar), Parjanya.

Aus dieser Neunzahl wäre dann in einer späteren Periode, der letzten Zeit der indopersischen Einheit, unter dem Einfluß Babylons die schon erwähnte Siebenzahl oberster Götter konstruiert worden.

---

die sog. Brâhmî-Schrift verdrängt, die ebenfalls semitischen Ursprungs ist und jedenfalls schon vor Buddhas Zeit weite Gebiete Indiens erobert hatte. Von ihr stammen all die noch gebräuchlichen indischen Schriftsysteme.

ÂDITYAS UND AMESHA ÇPEÑTAS SEMITISCHEN URSPRUNGS!?

GANZ anders steht freilich die Sache, wenn nicht nur Import der mystischen Siebenzahl angenommen wird, sondern die Behauptung auftritt, der ganze herrliche Götterkreis der Âdityas und Amesha çpeñtas sei ursprünglich nicht eine Schöpfung der Inder und Perser, habe seine Wurzeln nicht in dem arischen Volkstum dieser beiden Völker, sondern sei von außen her, von semitischen Völkern, vermutlich von den Babyloniern übernommen worden; und wir hätten hier die Einwanderung von Göttergestalten eines höher kultivierten Volkes zu barbarischen Stämmen mit noch barbarischen Göttern zu erkennen. Diese Behauptung ist von Oldenberg in seinem Buche über die Religion des Veda aufgestellt worden. Sie steht allerdings auf schwachen Füßen. Das Beweismaterial, auf welchem Oldenberg seine Theorie aufbaut, ist durchaus unzulänglich. Doch er hat es verstanden, sie als geschickter Anwalt mit feiner Dialektik, in glänzender Form zu vertreten, — und da sein Ansehen als Gelehrter wie als Schriftsteller mit Recht ein sehr bedeutendes ist, auch verhältnismäßig doch nur wenige hier ein eigenes Urteil haben, liegt die Gefahr vor, daß viele durch ihn irregeführt werden können. Wir dürfen daher an der Oldenbergschen Theorie nicht stillschweigend vorübergehen. Ich habe zwar bald nach dem Erscheinen seiner „Religion des Veda“ die Nichtigkeit der Gründe Oldenbergs für seine mehrerwähnte Behauptung darzulegen gesucht[1], — und Houston

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Band IX (1895), S. 116—128 (in meinem Aufsatz „Bemerkungen zu H. Oldenbergs Religion des Veda“).

Stewart Chamberlain hat, obwohl kein Fachmann, die Schwäche der Oldenbergschen Beweisführung klar erkennend, dieselbe mit überlegenem Humor kritisiert. Doch das erstere geschah in einem gelehrten Fachblatt, das kaum jemals ein Laie in die Hand nimmt, — das letztere in den Bayreuther Blättern (1897), die auch auf einen verhältnismäßig engen Leserkreis beschränkt sind. So kann ich mir hier ein Eingehen auf die Frage leider nicht ersparen, wenn ich mich auch nach Möglichkeit kurzzufassen suchen will.

Den Ausgangspunkt und die pièce de résistance der Oldenbergschen Beweisführung bildet der vorausgesetzte alte Sonnengott Mitra. Wir haben bereits gesehen, wie unsicher und zweifelhaft diese Voraussetzung ist. In den ältesten Quellen, im Rigveda und Avesta, ist Mitra als Sonnengott nicht erweislich. Er ist der Gott der Treue und der Verträge im Avesta, der wesensgleiche Brudergott des allumfassenden großen Himmelsgottes Varuṇa im Rigveda, an dem vielleicht nur der eine Zug charakteristisch hervortritt, daß er die Menschen freundschaftlich vereinigt. Zum Sonnengotte wird er in Persien erst später, in Indien nie mit irgendwelcher Klarheit, obwohl eine von Oldenberg angeführte Stelle des Atharvaveda allerdings dort eine ähnliche Beziehung wahrscheinlich macht, die freilich durch den Zusammenhang — ein wildes Gemisch von alten mythologischen Brocken und anderen Spekulationen, wie Oldenberg es selbst, S. 191, bezeichnet — stark entwertet wird. Weiter läßt sich auch die mehrfach erwähnte Beziehung Mitras zum Tage so deuten, doch beweist dieselbe noch lange keinen alten Sonnengott. Kurzum die Annahme, Mitra sei ein alter Sonnengott gewesen, ist eine mehr als mißliche. Ich halte sie für entschieden unrichtig. Indessen habe ich kein Recht, diese Voraussetzung Oldenberg zum Vorwurf zu machen. Sie wird gegenwärtig vielleicht noch von der Mehrzahl der Fachgenossen geteilt und auch ich stand früher auf demselben Standpunkt, — auch noch damals, als ich die erwähnte Besprechung des Oldenbergschen Buches schrieb. Lassen wir diesen Punkt also als diskutabel gelten, wenn er auch als Stütze nicht stark ist. Der erste Schritt darüber hinaus trägt aber schon ganz

anderen Charakter und muß aufs energischste beanstandet werden. Ist Mitra ein Sonnengott, — so ist Oldenbergs Gedankengang — was kann dann der mit ihm zu einem Paare eng verbundene hehre Lichtgott Varuṇa anders sein als der Mond, ein Mondgott? Ein durchaus unrichtiger Schluß. Wer Varuṇa war, wie groß und hehr in seinem Wesen, wie reich und vielbedeutend in seinem Wirken, das wissen wir bereits, das haben wir in ausführlicher Schilderung gesehen, die ich hier nicht zu wiederholen brauche. Der hehre Himmelsgott zeigte sich reich und vielseitig in seinem Wesen und Wirken, — von einem Mondgott aber war darin auch nicht das geringste zu entdecken, wohl aber mancher Zug, der mit einer solchen Annahme in entschiedenstem Widerspruch steht. Das wäre ein seltsamer Mondgott, von dem sich sagen ließe, daß die Sonne sein Auge ist, — daß in ihm die drei Himmel und die drei Erden ruhen u. dgl. m. Die enge Verbindung des Varuṇa mit Mitra würde auch dann sich ohne Mondgotthypothese durchaus gut erklären lassen, wenn man Mitra als Sonnengott für gesichert hält. Der allumfassende Himmel und die Sonne gehören doch gewiß aufs engste zusammen, vielleicht enger als Sonne und Mond, die nie zusammen erscheinen. Ja, das Paar Himmel und Sonne würde sogar besser als Sonne und Mond zu dem Paar Varuṇa und Mitra stimmen, insofern doch Varuṇa unzweifelhaft der überragend viel größere Gott ist, neben dem Mitras Bedeutung sich fast untergeordnet und jedenfalls bescheiden ausnimmt. Das paßt kaum zu dem Verhältnis von Mond und Sonne, wohl aber zu dem des allumfassenden Himmels gegenüber der Sonne. Also auch wenn Mitras Sonnengottnatur feststünde, wäre Oldenbergs Schluß unzulässig, — sie steht aber keineswegs fest. Weiter führt Oldenberg für die Mondnatur Varuṇas natürlich noch die Beziehung dieses Gottes zur Nacht an. Wir sahen bereits, daß solch eine Beziehung in der Tat, namentlich in einigen Äußerungen der Brâhmaṇas vorliegt, aber wir sahen auch schon, daß dieselbe sich ganz natürlich und ungezwungen aus dem Wesen Varuṇas als des allumfassenden Himmelsgottes erklärt. Bei Nacht erst zeigt sich das Firmament in seiner ganzen Herrlichkeit. Der sternengeschmückte Nacht-

himmel ist eindrucksvoller, stimmt das Gemüt in höherem Grade zur Andacht, als der Himmel bei Tage. Man erinnere sich der Äußerung Kants. Der allumfassende Himmelsgott Varuṇa erschien größer, herrlicher, majestätischer bei Nacht offenbart als bei Tage, — darum die besonders ausgeprägte Beziehung zur Nacht, die um so natürlicher ist, als Varuṇa ja als Parallelgestalt den Dyâus ergänzt, den wir in erster Linie als den lichten Taghimmel kennen. Also auch dieser Zug, die Beziehung zur Nacht, ist weit davon entfernt, Varuṇas Mondnatur zu erweisen, oder auch nur im geringsten wahrscheinlich zu machen, während große, klar ausgeprägte Züge derselben durchaus widersprechen. Weiter aber hat Oldenberg keine Argumente, — er verschanzt sich im übrigen hinter der Behauptung, daß die ursprüngliche Natur des Varuṇa eben schon fast ganz verdunkelt und unkenntlich geworden wäre. Ein Mondgott ist in ihm allerdings nicht zu erkennen [1].

So gewiß nun auch diese wichtigste Behauptung Oldenbergs unrichtig ist, — wir müssen seinem Gedankengange doch weiter folgen. Sind Mitra und Varuṇa Sonne und Mond, dann müssen die kleineren Âdityas natürlich die Planeten sein. Allerdings zeigen diese Götter nicht im geringsten irgendwelche Sternennatur — sie sind, wie wir wissen, ganz anderer Art — doch sie sind keine sehr charakteristischen Gestalten und müssen auf jeden Fall das Schicksal ihrer größeren Brüder teilen. Die Siebenzahl spricht für die Planeten. So sollen wir also in den sieben Âdityas Sonne, Mond und die fünf Planeten erkennen.

Und nun wird mit einem Male der semitische Einfluß offenbar. Für die Âdityas gibt es bei den verwandten arischen Völkern, wie Oldenberg meint, nichts Entsprechendes. Daß dies irrig ist, werden wir später sehen, — es würde aber auch nichts beweisen,

---

[1] Alfred Hillebrandt sucht in dem Götterpaare Varuṇa und Mitra ebenfalls Mond und Sonne (Vedische Mythologie, Bd. III, S. 3 ff.). Ich kann leider in diesem Falle der Argumentation des ausgezeichneten Forschers und verehrten Freundes nicht folgen. Die Gründe dafür ergeben sich aus dem Texte.

wenn es wahr wäre, da wir bei allen arischen Völkern, namentlich aber bei den Indern viele religiöse und mythologische Neubildungen antreffen. Die Âdityas sind — so meint Oldenberg — verdunkelte, in ihrem Wesen kaum noch erkennbare Planetengötter. „Ist es da nicht wahrscheinlich, daß die Indoiranier hier von einem benachbarten Volk, welches ihnen in der Kenntnis des gestirnten Himmels überlegen war, also aller Vermutung nach von Semiten[1] entlehnt haben — entlehnt als etwas vielleicht von Anfang an nur halb Verstandenes? Und wenn man die Götterwelt des Veda daraufhin überblickt, empfängt man nicht in der Tat den Eindruck, daß dieser festgeschlossene Kreis von Lichtgöttern sich von den übrigen Wesen des vedischen Olymp als etwas Eigenartiges, Fremdes abhebt? Ist nicht Varuṇa neben Indra, der weltbeherrschende Souverän neben dem starken, durstigen Dreinschläger — der Repräsentant einer älteren höheren Kultur, der Zeuge einer belebenden Berührung des Volkes, das damals vor der Schwelle Indiens stand, mit der Kultur westlicherer Nationen? Früher, scheint es, als die indoeuropäischen Völker waren Semiten zum Ernst ethischer Lebensbetrachtung herangereift — ist es ein Zufall, daß es gerade diese, wie wir meinen, von semitischem Einfluß berührte Stelle ist, wo der Glaube an die gewaltig wirkenden Naturmächte die entschiedenste Richtung auf das Ethische nimmt“[2].

So Oldenbergs Argumentation, die ich absichtlich mit den eigenen Worten ihres geistreichen und gelehrten Urhebers anführe. Sie ist leider ganz ohne Boden, ohne jede überzeugende Kraft.

Die Âdityas sind keine Planetengötter, sie sind als solche nicht im entferntesten wahrscheinlich gemacht, wie wir bereits sahen. Sie haben mit den bei den Babyloniern tatsächlich vor-

---

[1] In der Anmerkung a. a. O., S. 194 findet sich dazu die Ergänzung: „Oder etwa von den Akkadiern“, — doch wird diese Möglichkeit später nicht mehr berührt. Sie kommt allerdings auch gar nicht in Betracht, da wir bei den Akkadiern durchaus nichts kennen, was den Âdityas oder den Amesha çpeñtas ähnlich wäre und als Quelle oder Vorbild dieser Göttergestalten gelten könnte.

[2] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 194. 195.

handenen und sogar bildlich dargestellten, aber nur wenig bedeutenden Planetengöttern[1] nichts gemein als die Siebenzahl. Diese aber dringt als mystische, magische Zahl, wie wir schon gesehen haben, in alle möglichen Verhältnisse ein, die mit den Planeten nichts zu schaffen haben, wenn sie auch, wie wohl wahrscheinlich ist, von der Beobachtung der Planetenzahl ausgegangen sein mag. Nur in diesem entfernten, abgeleiteten Sinne besteht ein Zusammenhang zwischen den Planeten und den Âdityas und Amesha çpeñtas[2], — ebenso aber auch mit den sieben Weisen, den sieben Rossen des Sonnengottes, den sieben Strömen am Himmel, den sieben Schwestern des Varuṇa, der bösen Sieben in Deutschland, dem siebenarmigen Leuchter der Juden usw. usw. Welche ungeheure Rolle die Siebenzahl im Geistesleben der Völker spielt auf den allerverschiedensten Gebieten, das mag man aus der früher angeführten Arbeit des Baron von Andrian ersehen. Wenn die Âdityas nichts weiter mit den Planeten gemein haben, so ist das nur sehr wenig und nichts, was auf eine Entlehnung dieser Götter deuten könnte. Als etwas Eigenartiges heben sich ohne Zweifel die Âdityas von den anderen Göttern des Veda deutlich ab, das habe ich stark genug betont und deutlich genug begründet, — als etwas Fremdes aber in keinem Punkte. Varuṇa und Indra sind in ihrem innersten Wesen total verschieden, weil sie zwei ganz verschiedenen Wurzeln der Religion ihren Ursprung verdanken, — doch von der angeblichen „belebenden Berührung“ mit semitischer Kultur ist an dem großen Âditya nichts wahrzunehmen. Oldenberg sagt an einer anderen Stelle (S. 188), die

---

[1] Vgl. F. Hommel, Geschichte des alten Morgenlandes (Stuttgart 1895), (Sammlung Göschen), S. 41 u. 43 ff.

[2] Ein Versuch, die Amesha çpeñtas von den Planetengöttern Babylons abzuleiten, ist von R. Pettazzoni gemacht, in seinem Aufsatz „Amesha çpeñtas e Âdityâs“, in den Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica, diretti da Francesco L. Pullé, Anno VII — Vol. VII, Firenze 1908. Die Arbeit hat nichts Überzeugendes. Es ist Pettazzoni nicht gelungen, irgendwelche wirkliche Wesensverwandtschaft zwischen den Amesha çpeñtas und jenen ziemlich inhaltlosen Planetengöttern nachzuweisen. Die Siebenzahl muß auch hier fast die ganze Last des Beweises tragen. Dazu ist sie aber, wie schon bemerkt, gar nicht ausreichend.

Âdityas mit Indra vergleichend, man glaube neben einem Barbarengott die Götter einer höher zivilisierten Welt zu sehen. Doch nicht das ist der Unterschied, — er liegt vielmehr darin, daß Indra ein derbsinnlicher Naturgott ist, die Âdityas dagegen dem Glauben an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen entsprangen. Und wo sind die Völker, wo ist das Volk, dem die Inder ihre Âdityas „entlehnt" haben könnten? Nur Babylon käme da in Betracht, denn andere semitische Völker liegen zu fern, haben auch nichts Entsprechendes aufzuweisen. Einzig und allein die Juden besitzen in ihrem Jahve eine große ethische Göttergestalt, die in ihrem Wesen manche merkwürdige Berührung mit Varuṇa und Ahuramazdâ aufweist. Wir kommen darauf später zurück. Aber die Juden haben keine Planetengötter und eine Beeinflussung der Inder und Perser von dieser Seite dürfte schon zeitlich kaum möglich sein. Die Zeit der indopersischen Einheit reicht ja wohl bis 2000 vor Chr. zurück, mindestens bis 1500. Daß er an die Juden denkt, deutet auch Oldenberg in keiner Weise an. Er scheint nur Babylon im Auge zu haben — wo es tatsächlich Planetengötter gab —, obwohl er sich nicht sehr deutlich ausdrückt und in der Regel von „Semiten" im allgemeinen redet. Wo aber finden sich in Babylon Götter, die den Âdityas oder den Amesha çpeñtas in ihrem Wesen wirklich entsprechen? wo findet sich in Babylon jener „Ernst ethischer Lebensbetrachtung", der von dorther sich auf Inder und Perser übertragen haben soll?

Wenn ein Volk andere Völker lehren, auf andere Völker etwas übertragen soll, dann muß es doch dasjenige, was es lehrt und überträgt, erst selbst haben und wissen. Das erscheint doch wohl selbstverständlich. Daß die Babylonier in Münzen, Maß und Gewicht, im Zählen und Rechnen, in schriftlicher Bezeichnung wie in der Kunde des gestirnten Himmels andere Völker belehren konnten, glauben wir gern, denn in allen diesen Dingen standen sie früh obenan und besaßen sie unzweifelhaft weit früher als irgendein arisches Volk, wenn sich auch schwer feststellen läßt, wieviel von dieser Kultur den älteren unsemitischen Akkadiern und Sumeriern, wieviel den Semiten zu verdanken

ist. Es kommt das ja auch nicht in Betracht. Ganz anders steht es auf religiösem Gebiet, ganz anders in der uns hier beschäftigenden Frage. Wenn wir glauben sollen, daß Âdityas und Amesha çpeñtas, resp. ihre indopersischen Vorgänger, aus Babylon stammen, dann muß man uns doch zuerst zeigen, daß die Babylonier selbst Götter besaßen, die diesen gleich oder ähnlich waren, Götter, die an ethischer Tiefe, an Größe und Herrlichkeit ihres ganzen Wesens diesen indisch-persischen Göttergestalten wirklich entsprechen, — Götter, die wirklich dazu angetan und fähig waren, diesen herrlichen indischen und persischen Gestalten zum Vorbilde zu dienen. Davon haben wir aber bisher noch nicht das geringste erfahren. Vielmehr stehen Inder und Perser gleich bei ihrem ersten Auftreten — in Veda und Avesta — mit ihren religiösen, mythologischen, ethischen und philosophischen Gedanken, Schöpfungen und Intentionen so hoch über ihren westlichen semitischen Nachbarn, so hoch über Babyloniern, Assyrern und Elamiten, daß diese alle von ihnen sich hätten belehren lassen können, in diesen Dingen aber gewiß nicht in der Lage waren, jene zu belehren und zu beeinflussen.

Von den Zügen des Genies in der geistigen Physiognomie dieser arischen Völker, vor allem der Inder, gewahren wir wenig im Bilde der Bewohner von Babylon, Ninive und Elam. Wenn es den Indern wirklich gelungen wäre, aus den dürren und inhaltleeren Planetengöttern von Babylon die herrlichen, ethisch und religiös großen Gestalten des Varuṇa, Mitra und ihrer Brüder zu schaffen, dann hätten sie damit ein Kunststück vollbracht, ähnlich dem jenes französischen Kochs, von dem man erzählt, daß er sich rühmte, aus ein paar alten Handschuhen die köstlichste, schmackhafteste Suppe zu bereiten, und der das auch wirklich zustande brachte — freilich nicht durch die Handschuhe, sondern durch das, was er hinzusetzte. — Babylonier, Assyrer und Elamiten hätten es sich zur höchsten Ehre anrechnen können, wenn sie jemals imstande gewesen wären, Göttergestalten wie die Âdityas und Amesha çpeñtas zu konzipieren und zu schaffen. Soweit wir wissen, ist das aber nicht der Fall gewesen. Die Juden allein unter allen Semiten waren die Träger einer großen

Gottesidee, — ihre geistigen Führer verabscheuten aber auch mit Recht in religiöser wie in ethischer Beziehung das große Babel und ließen sich mit Recht von ihm trotz all seiner materiellen Kultur nicht imponieren. Nur die Psalmensänger und Propheten hätten als würdige Lehrer der Religion auch unter Indern und Persern auftreten können. Doch als Varuṇa entstand, waren David und Jesaia noch nicht geboren.

AHURA UND JAHVE.

VON der Oldenbergschen Theorie des semitischen Ursprungs der Âdityas und Amesha çpeñtas, die sich uns als unhaltbar erwiesen hat, dürfen wir nun in der Folge wohl absehen. Dagegen muß einer viel früher aufgetauchten Idee doch noch Erwähnung getan werden, — der Möglichkeit nämlich eines semitischen Einflusses auf die zarathustrische Reform, der Möglichkeit eines Zusammenhanges zwischen Ahura und Jahve.

Spiegel, einst der beste Kenner des Avesta, äußerte sich über diese Frage folgendermaßen: „Allerdings liegen bestimmte Anhaltspunkte nicht vor, welche uns einen direkten semitischen Einfluß in diesem Falle vermuten ließen, es ist freilich möglich, daß die Eranier ohne alle fremde Beihilfe zu der Anschauung gekommen sind, welche sie von Ahura Mazda haben, aber die schroffe Trennung desselben als Schöpfer von den übrigen geistigen Wesen, als seinen Geschöpfen, macht mir doch den Einfluß des Westens in diesem Punkte ziemlich wahrscheinlich. Dazu kommt, daß der Name Ahura ursprünglich den Seienden bedeutet und mit dem semitischen Jahweh eine wohl mehr als zufällige Ähnlichkeit hat"[1].

Es handelt sich hier, wie man sieht, nicht um eine förmliche Theorie, sondern nur um die bescheidene Vermutung, daß die Semiten, und zwar speziell die Juden mit ihrem Jahve, auf die Entstehung der Ahura-Idee einen Einfluß geübt haben möchten. In der Tat könnten auch von allen Semiten hier nur die Juden in Betracht kommen, da sie allein eine entsprechende Gottesidee besitzen. Wie aber ein solcher Einfluß zustande kommen konnte, ist nach den historischen Verhältnissen schwer zu sagen. Auch

---

[1] S. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 26. Bezüglich des Namens verweist er in der Anm. auf P. Bötticher, Rudimenta mythol. Semitic., p. 1; auch Schlottmann, Kommentar zu Hiob, S. 128.

ist es schwer denkbar, daß in solchem Falle nichts als die schärfere Fassung der Idee des Schöpfers herübergenommen worden wäre, nichts was sonst und auch äußerlich einen Zusammenhang verriete. Die Namen Ahura und Jahve wird man heutzutage aber wohl schwerlich noch in Zusammenhang bringen. Es scheint, daß Spiegel sich Ahura als Übersetzung von Jahve denkt. Aber Ahura heißt „der Herr" und nicht der Seiende, — Jahve wahrscheinlich, wie die Bibel sagt, „Er ist"[1]. Die Annahme einer Übersetzung wäre überhaupt mißlich und so erscheint der ganze Zusammenhang überaus fraglich und unwahrscheinlich. Zarathustra ist wohl ganz selbständig der Schöpfer der Ahura-Idee. Daß er ein religiöses Genie war, daran ist kein Zweifel.

In späterer Zeit haben die persischen Ideen einen gewissen Einfluß auf die Juden geübt, speziell, wie Kohut gezeigt hat, in der Engel- und Teufellehre. Bekannt ist, daß der Dämon des Zornes im Avesta, Aêshma daêva, als Asmodeus in die Bibel, ins Buch Tobias hinein gekommen ist.

Ahuramazdâ aber hat sich später in einer Beziehung allerdings semitischen Einfluß gefallen lassen müssen. Er erscheint, wie schon früher erwähnt, in den altpersischen Keilinschriften als Auramazda und hier begegnen wir auch bildlichen Darstellungen des großen Gottes. So z. B. neben der Inschrift von Behistûn. Es ist eine bärtige männliche Figur innerhalb eines Kreises, der mit Flügeln versehen ist. Die eine Hand der Figur ist emporgehoben, die andere hält einen Ring, der ganz ähnlich geformt ist wie der größere, welcher die ganze Figur umgibt. Nach den Entdeckungen Layards ist es wahrscheinlich, daß diese Darstellung auf ein babylonisches Vorbild zurückgeht[2]. Fremder Einfluß ist hier um so wahrscheinlicher, als uns Herodot ja von der Abneigung der Perser, ihre Götter bildlich darzustellen, ausdrücklich berichtet. Dieser Einfluß Babylons auf Ahuramazdâ ist aber, wie man sieht, ein ziemlich bescheidener.

---

[1] Wie mich David Heinrich Müller belehrt, ist dies die genaueste Übersetzung des Namens Jahve.

[2] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 24. 25.

DAS HÖCHSTE, GUTE, SCHÖPFERISCHE WESEN IN DER INDOPERSISCHEN EINHEITSPERIODE.

WENN wir nun noch einmal versuchen, uns in die Zeit der indopersischen Einheit zurückzuversetzen, dann werden wir über den Glauben an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen zu jener Zeit in Kürze etwa das Folgende zu sagen haben.

Die noch ungetrennten Inder und Perser glaubten an den großen Himmelsgott Dyâus oder Dyâus pitar, den alten Himmelvater, den sie auch Dyâus asura „Himmel-Herr" oder auch einfach Asura „der Herr" benannten. Sie gaben diesem hohen himmlischen Gotte aber auch noch andere Namen, verschiedene Seiten desselben charakteristisch hervorhebend, — und aus diesen Sonderauffassungen desselben höchsten Wesens erwuchsen mehr oder weniger selbständig, persönlich gedachte Parallelgestalten — oder waren auch schon früher, schon in der Urzeit vielleicht zu solchen erwachsen — Gestalten, deren Zusammenhang und Wesenseinheit aber doch noch deutlich empfunden wurde. Diese Namen hatten deutlichen appellativischen Sinn, der größtenteils sich auch weiter lebendig erhielt.

So nannten sie den großen Himmelsgott auch Varuṇa oder Varena „den Umfasser, Allumfasser", denn sie sahen und glaubten ihn in dem allumfassenden Himmelsgewölbe, dem Firmament, insonderheit dem sternengeschmückten, herrlich offenbart. Sie nannten ihn auch Mitra „den Freund" und wohl auch Aryaman „den Getreuen", denn sie glaubten, daß dieser große Gott über der Treue, über Freundschaftsbünden und Verträgen, über der Redlichkeit in Wort und Handschlag, als Aryaman speziell auch über dem Ehebunde wachte. Sie nannten ihn auch Bhaga, den gütigen Geber, den freundlich und reichlich Spendenden, der jedem zuteilt, was ihm gebührt, — den guten Gott, den reichen

Gott, — vielleicht auch noch mit anderen synonymen Namen. Sie nannten ihn wohl auch Parjanya — vielleicht noch in der Form Parcanya — den Regner, den Füllenden, Sättigenden, reichlich strömen Lassenden, und verstanden unter diesem Namen den großen Himmelsgott, den Herrn und Vater, wie er zürnend und segnend im Gewitter und Regen sich offenbart, — den „greinenden" Himmelvater. Sie nannten ihn wohl auch mit Namen, die den indischen Namen Daksha und Dhâtar entsprachen und die den großen Gott als den weisen und geschickten Schöpfer kennzeichneten. Sie mögen ihm noch andere Namen gegeben haben, — wir kennen sie gewiß nicht alle. Auch Mohammeds Gott, der streng monotheistisch gedachte, hat hundert Namen. Zum Unterschied von dem großen Gotte der Juden und der Mohammedaner lebte bei den Indopersern aber die Tendenz des Selbständig- und Persönlichwerdens der einzelnen Namen und Auffassungsformen ihres höchsten, guten Wesens. Darin lag die große Gefahr der Zersplitterung des großen Himmelsgottes in immer neuen Parallelgestalten. Mochte man auch zunächst die Wesensgleichheit und Zusammengehörigkeit derselben noch empfinden und erkennen, die Gefahr lag doch vor. Die Indoperser begegneten derselben — vielleicht nur einem richtigen religiösen Instinkte folgend — in einer besonderen, nicht unwirksamen Weise. Sie hatten die Idee der mystischen, magischen Bedeutung der Siebenzahl erfaßt, vielleicht von Babylon her empfangen. Sie sahen in dieser Zahl etwas Heiliges, Wunderbares, eine Kraftquelle, die aus sieben gleichen Teilen bestehend, doch als mächtige Einheit wirksam war. Sie faßten Einheit und Vielheit des großen Gottes in eins zusammen, indem sie sich ihn in heiliger Siebenzahl waltend und wirkend dachten, indem sie einen Kreis von sieben höchsten himmlischen Lichtgöttern annahmen, unter denen einer als der größte den Mittelpunkt bildete. Das war die heilige Schar jener Sieben, aus denen die Âdityas entsprossen, und die auch für die Amesha çpeñtas den Ausgangspunkt gebildet hat [1].

[1] Daß der Zusammenfassung dieses Götterkreises in der Siebenzahl vielleicht eine ältere Zusammenfassung desselben in der arischen Neunzahl

Freilich, Zarathustra sprang bei seiner Reform recht radikal mit dieser heiligen Sieben um. Nur den Namen Asura „der Herr“, der in seinem Volke zu Ahura sich gestaltet hatte, ließ er bestehen als Bezeichnung des höchsten, überragend großen Gottes, des obersten unter den Sieben. Dieser Name entsprach dem, was er brauchte und wollte. Die anderen Namen warf er sämtlich aus diesem Kreise hinaus. Er konnte Dyâus „den Himmel“, Varuṇa „den Umfasser“, den man im Firmament zu schauen glaubte, nicht brauchen, — natürlich auch keinen Regner. Ja, er ließ auch abstraktere Namen wie Mitra, Aryaman, Bhaga beiseite liegen, — vielleicht weil sie zuviel mit den älteren Religionsvorstellungen verknüpft waren. Er zog es vor, ganz neue, abstrakte Größen, reine Ideale einer guten Gesinnung, Frömmigkeit u. dgl., sich um den „Herrn“ scharen zu lassen. Mitra blieb dabei doch als ein hochgeehrter Gott — nun Mithra genannt — neben Ahura und mit ihm eng verbunden bestehen, über Treue und Verträge weiter wachend, bis er im Laufe der Zeit späterhin mit dem großen wachsamen Auge des Himmels, der Sonne, identifiziert ward. Bagha lebte als Beiname Ahuras und auch Mithras fort, Airyaman als ein gütiger, heilender Gott, ein Bote des Ahuramazdâ, der bei der Hochzeit angerufen wurde und bis in die Gegenwart bei dieser festlichen Gelegenheit herbeigerufen wird. Dâtar „der Schöpfer“ blieb auszeichnende Benennung des Ahura. Der Regner, der Gewittergott verschwand vollständig, vermutlich weil er zu sehr nach einem Naturgott schmeckte. Auch Dyâus verschwand und Varena fristete — wenn überhaupt — nur in einem Winkel als Appellativum in stark veränderter Bedeutung sein Leben.

Die Inder bewahrten das Alte treuer. Ich brauche die Âdityas nicht nochmals zu schildern. Nur darauf sei aufmerksam gemacht, daß Dyâus hier zwar nicht verschwand, aber doch auch nicht unter die Âdityas aufgenommen wurde, vielleicht weil er schon zu sehr verblaßt war, vielleicht weil er mit Varuṇa zusammen nicht in einen Kreis paßte. Es hätte keiner dem andern sich

---

vorausgegangen sein mag, ist oben bereits vermutungsweise ausgesprochen worden (vgl. oben S. 429).

unterordnen können. Dazu war einerseits die Erinnerung an des alten Himmelvaters Würde wohl noch zu lebendig, andererseits die hehre Gestalt des Allumfassers zu groß geworden. So wurde Varuṇa der oberste unter den Âdityas, während Dyâus als Urvater, als Göttervater nur noch einen großen Hintergrund abgab. Es hätte das Verhältnis sich auch umgekehrt gestalten können, — und so geschah es bei den Griechen, die den Vater Zeus in Vollkraft erhielten, dagegen Uranos auf das Altenteil setzten.

Es ist Zeit, daß wir unsern Blick auf die Griechen und Römer lenken.

DER HIMMELSGOTT BEI DEN GRIECHEN.

WELCHE Göttergestalt bei den alten Griechen dem höchsten Gotte der arischen Urzeit entspricht und als sein rechtbürtiger Abkömmling anzusehen ist, darüber kann zum Glück kein Zweifel bestehen. Kein Zweifel, daß Zeus, der Vater der Götter und Menschen, der höchste Gott des hellenischen Volkes, aus dem Himmel-Vater der Urzeit hervorgegangen, die griechische Um- und Neugestaltung des höchsten Wesens jener Zeit darstellt. Wir haben die Gleichung Dyâus pitar = *Ζεὺς πατήϱ* = Jupiter, samt ihrem Anhang, schon ausreichend deutlich beleuchtet. Es ist jetzt noch ein näheres Eingehen auf das Wesen des griechischen Gottes nötig, damit wir uns davon überzeugen, wieweit dasselbe den Voraussetzungen entspricht, die wir durch unsere bisherige Untersuchung für den höchsten Gott der alten Arier gewonnen, wieweit es auch zum Wesen jener Göttergestalten stimmt, die wir bei Indern und Persern als Abkömmlinge des urarischen Himmelsgottes kennen gelernt haben.

Was wir nach dem Bisherigen, nach dem Bilde, das wir vornehmlich durch die Indoperser gewonnen, von dem obersten Gotte der arischen Urzeit und danach, mehr oder minder entwickelt und ausgestaltet, auch von den entsprechenden Göttergestalten der einzelnen arischen Völker voraussetzen möchten, ist in großen Zügen etwa das Folgende:

Dieser Gott ist 1. der höchste Gott, welcher alle andern an Macht und Bedeutung, Weisheit und Güte überragt. Er ist 2. der Himmelsgott, — nicht nur der Gott des Lichthimmels, resp. Taghimmels, sondern auch des Sternhimmels, resp. Nachthimmels, nicht minder aber auch ein Herr der Wolkenwasser

und der mit ihnen verbundenen atmosphärischen Erscheinungen. Er ist 3. der Vater, — das heißt wohl zuerst und vor allem der Erzeuger, der Schöpfer in einem primitiven, natürlichen Sinne, noch nicht rein geistig, wie erst Zarathustra ihn faßte; das heißt aber wohl auch weiter der Herr, der Gebieter, denn auch das war ja der Vater der Urzeit. Er ist endlich 4. der Gott der heiligen Ordnung, auf welcher alle menschliche Gemeinschaft ruht; der Wächter über Recht und Unrecht; der Gott, der über der Treue, über Eiden und Verträgen wacht, dessen Name die Freundschaft schützt und heiligt; der Gott, der den Frevel furchtbar straft, der ihn aber auch milde und gütig zu sühnen und auszutilgen vermag; kurz der große sittliche Gott, der es wohl verdienen würde „der Gott" schlechthin, im auszeichnenden Sinne, zu heißen.

Stimmt dieses Bild, zu welchem uns neben Dyâus pitar vor allem die Âdityas die charakteristischen Züge geliehen, — stimmt dieses Bild zum Bilde des griechischen Göttervaters Zeus?

Wer oberflächlich zu urteilen liebt, wird alsbald den Kopf schütteln und uns vielleicht mit etlichen der wohlbekannten Liebesabenteuer des großen Olympiers entgegnen wollen. Wer tiefer blickt, wird die Frage mit einem entschiedenen Ja beantworten müssen.

Das bekannte Wort, Homer habe den Griechen ihre Götter erschaffen — gewiß ein geistreiches Wort — darf doch in seiner Bedeutung nicht überschätzt werden. Die griechischen Götter sind älter als Homer. Neben dem Bilde, das der jonische Sänger von Zeus und anderen Göttern entwarf, dem Bilde, das lüsterne Dichter und lose Spötter einer späteren Zeit noch mit manchem pikanten Zuge bedachten, lebte ein anderes, ernsteres Bild des großen Göttervaters im Bewußtsein des Volkes, in seinem Glauben und Denken, im Bewußtsein der Denker und Theologen, manches ernst und tief religiös gerichteten Dichters, — in Religion und Kultus, Dichtung und Philosophie. Und das war das eigentlich religiöse, das ältere, echtere Bild des Gottes, dem auch die leichten, oft so graziösen Gebilde einer freieren, selbst mit dem Heiligsten souverän spielenden Kunst lange Zeit nichts Ernstliches anhaben

konnten. Auch übersieht man nur allzu leicht und allzu gern über einigen pikanten Zügen die Größe und den Ernst, die auch den homerischen Zeus erhaben und gewaltig, ja hoch und heilig erscheinen lassen, — gleich dem Bilde des Phidias, das die erhabene Schilderung des Dichters verkörperte, wie sie uns in den herrlichen Versen der Ilias (1, 528 ff.) so eindrucksvoll entgegentritt.

Heilig, — hoch, erhaben und heilig erscheint Zeus in dem Kultus der Griechen, ob auch Sage und Dichtung von ihm manches erzählen, was uns, was späterer Zeit recht unheilig, ja leichtfertig und frivol vorkommt. Aber man darf den ursprünglichen Sinn dieser Sagen, den vorgeschichtlichen Grund, auf dem sie erwachsen sind, nicht mißkennen. Leichtfertigkeit und Frivolität sind keineswegs Charakterzüge dieses Gottes von altersher, — ganz im Gegenteil! Erst eine leichtfertige und frivole Zeit hat ihm das angehängt, — eine Zeit, in welcher die sexuellen Fragen total anders beurteilt und behandelt wurden als in der Urzeit. Die zahlreichen Liebes- und Ehebruchsgeschichten des Zeus, welche hauptsächlich jene Auffassung veranlassen und so vielen Dichtern und bildenden Künstlern seit dem Altertum bis in die neueste Zeit Stoff zu oft sehr pikanten Erzählungen und Darstellungen boten, sie entsprangen unzweifelhaft der alten Auffassung dieses Gottes als des Vaters, des Erzeugers, des in gewaltiger Zeugungskraft alles Befruchtenden, — und sie sind an sich und von Hause aus ebensowenig unheilig als die Zeugung selbst. Erst eine Zeit, die die große und heilige Tatsache der Zeugung und was mit ihr zusammenhängt, ängstlich, halb schamhaft, halb lüstern, verhüllte, — eine Zeit, die früher nicht gekannte Schranken im Geschlechtsleben aufrichtete, — verlieh jenen Sagen von Zeus den erwähnten Charakter. Man erinnere sich daran, daß in der arischen Urzeit die geschlechtliche Freiheit des Mannes, des Vaters, des Familienoberhauptes nahezu unbeschränkt war, soweit nicht die Rechte anderer Männer in Frage kamen. Und nahe genug lag die Auffassung, daß es für den Himmel-Vater, den Vater der Welt, der Menschen und der Götter, in dieser Beziehung gar keine Schranken gäbe. Die Zeugungslust des Zeus, sein schrankenlos freies Gebaren auf

diesem Gebiete, ist an sich ebensowenig unheilig oder anstößig, verletzt ebensowenig den religiösen Sinn seiner Verehrer, als das Lied des Rigveda, das den regnenden Himmelsgott als einen brüllenden Stier schildert, der seinen Samen reichlich überall hin auf die Erde fließen läßt und allenthalben Fruchtbarkeit wirkt, — oder in späterer Zeit Vishṇu-Kṛishṇas zügellose Liebesfreuden mit den Hirtinnen.

Zeus ist gerade nach der entgegengesetzten Seite hin entwickelt wie Ahuramazdâ. Der alte Himmelvater der arischen Urzeit erscheint in dem großen Gotte der Perser um ein bedeutendes mehr vergeistigt, ins Abstrakte erhöht, — im Zeus dagegen noch viel mehr vermenschlicht, ins Gegenständliche hinein plastisch ausgebildet. Ahuramazdâ ist nicht mehr Vater im menschlichen Sinne, nicht Erzeuger, sondern rein geistiger Schöpfer; Zeus dagegen ist gerade ganz menschlich Vater und Erzeuger, dessen Zeugungslust und Zeugungskraft in manchen anschaulichen, ja drastischen Erzählungen nahe gebracht wird. Im Bewußtsein des Volkes hat er aber dadurch von seiner Heiligkeit nichts eingebüßt und ernster gerichtete Dichter und Philosophen haben ihn nicht nur als den Höchsten, sondern auch als den Heiligsten gefeiert, den Allgott, den Gott, der das A und O, der Anfang, Mitte und Ende von allem ist, wie er denn auch nicht selten „der Gott" oder „Gott" schlechthin (*ϑεός* oder *ὁ ϑεός*) genannt wird[1].

Der vedische Himmelsgott mit seinen verschiedenen Parallelgestalten steht in der oben besprochenen Eigenschaft — als Vater, Erzeuger, Schöpfer — gewissermaßen in der Mitte zwischen dem persischen Ahuramazdâ und dem griechischen Zeus; und im ganzen genommen steht er wohl der urarischen Gestalt des Himmelvaters darin am nächsten. Varuṇa mit den andern Âdityas ist sehr erhaben, geistig gedacht, mehr Schöpfer als Erzeuger. Daneben aber erscheint die alte Gestalt des Dyâus ganz als Vater, — seinem Beinamen pitar gemäß, — und Pṛithivî, die Erde, steht ihm als Mutter zur Seite. Er erscheint als Vater ganz

---

[1] S. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., S. 86.

ursprünglich und einfach natürlich gefaßt, ohne drastische Ausmalung wie bei Zeus. Daneben steht auch Parjanya, der Himmelsgott als Regner, der als Stier oder als männliches Roß gedacht die Erde mit seinem Samen befruchtet, den er als Leibesfrucht in die Pflanzen legt. Diese alten Parallelgestalten dämpfen gewissermaßen den abstrakteren Charakter des Varuṇa und seiner Brüder, unter denen Daksha-Dhâtar als der Schöpfer κατ' ἐξοχήν erscheint. In der Fülle der indischen Parallelbildungen des alten Himmelsgottes spielt die religiös-schöpferische Phantasie um die Begriffe Vater, Erzeuger, Schöpfer herum, ohne jemals so bestimmt und entschieden zum rein Geistigen, ausschließlich geistig Schöpferischen vorzudringen, wie es die Perser in ihrem Ahuramazdâ tun, noch auch so energisch und klar den Gott nach dem Bilde des Menschen zu gestalten, wie es die Griechen in ihrem Zeus uns zeigen.

Welche Umstände für diese beiden Völker, Perser und Griechen, bei der besonderen, so sehr charakteristischen Ausprägung ihres Bildes vom großen Himmelsgotte bestimmend mitgewirkt haben mögen, das ist gewiß nicht mit wenigen Worten abzutun. Allein es drängt sich uns doch die Betrachtung auf, wie ganz die strenge, abstrakte Natur des Ahuramazdâ zu dem ernsten, rauhen Berglande Ostbaktriens stimmt, wo Zarathustra lebte und lehrte, — wie ganz dagegen der ins Menschliche, Sinnliche weiter entwickelte Zeus in die reizvoll schöne, zum Lebensgenuß einladende, zur Lebensfreudigkeit stimmende Natur Griechenlands zu gehören scheint. Ob bei dieser Entwicklung auch der Einfluß der Urbevölkerung des Landes mitgewirkt haben dürfte, mag dabei vorläufig eine offene Frage bleiben.

Sicher ist, daß die besondere Entwicklung und Ausprägung des griechischen Zeus, ins Anthropomorphische, Zeugerische, Sinnliche und gegenständlich Plastische hinein, uns nicht daran hindern kann, in ihm den rechtbürtigen Abkömmling des uralten Himmelvaters, — dessen Namen er ja noch trägt, — des höchsten guten Wesens der arischen Urzeit zu erkennen. Was wir nach unserer bisherigen Untersuchung an charakteristischen Zügen im Bilde eines solchen Nachkommen oder Vertreters des urarischen

Djêus pater voraussetzen dürfen und müssen (vgl. oben S. 445 ff.), das findet sich mit unzweifelhafter Deutlichkeit im Bilde des großen griechischen Gottes wieder und macht recht eigentlich das Wesen desselben aus.

Dies wollen wir im einzelnen zu zeigen versuchen.

Allem zuvor steht das eine fest: Zeus ist unbestritten der höchste, oberste Gott, das höchste Wesen göttlicher Art, welches die religiöse Verehrung des griechischen Volkes kennt. Er erscheint in dieser Stellung schon in den ersten Anfängen des Griechentums, bis zu denen unser Blick zurück reicht, — er behauptet dieselbe wie selbstverständlich durch alle Schwankungen des geschichtlichen und kulturlichen Lebens hindurch, — er behauptet sie noch in der Zeit des Unterganges der griechischen Religion. Und es gilt das für alle Teile des griechischen Landes, ganz allgemein. Nirgends gewahren wir historische Anfänge einer Verehrung des Zeus, ein allmähliches Emporwachsen dieser Göttergestalt über die anderen hinaus. Überall, bei allen Stämmen des Volkes ist er von Anfang an da und von Anfang an bis zuletzt unumstritten der höchste Gott. Die unmittelbar einleuchtende Erklärung dieser großen und wichtigen Tatsache liegt ohne Zweifel darin, daß er diese überragend hohe Stellung schon in vorhellenischer Zeit besessen, aus vorhellenischer Zeit mitgebracht, als das natürliche Erbe seines Vorgängers, aus dem er im Laufe der Zeiten langsam sich wandelnd geworden, seines Vorgängers, der er einst selber war, — des altarischen Himmelvaters Djêus pater. Die griechischen Sagen von der Geburt des Zeus auf hellenischem Boden, von der Verdrängung einer älteren Götterherrschaft, seines Vaters Kronos — bedeuten demgegenüber nicht viel. Sie beweisen nicht, daß Zeus erst auf griechischem Boden erwachsen, daß er keine ältere, urarische Wurzel hat, — sondern nur, daß der griechische Mythus auch für die größte Erscheinung der Götterwelt einen Anfang und ein Werden sich zurechtlegte, so gut er es vermochte. Wir kommen auf die Sage von der Geburt des Zeus im Verlaufe unserer Untersuchung wieder zurück und werden sehen, daß wir auch bei dieser erhabenen Göttergestalt Älteres und Jüngeres, aus der Urzeit Er-

erbtes, organisch Entwickeltes und anderswoher Übertragenes scheiden müssen. Die Stellung des Zeus als des höchsten Gottes werden wir aber unbedingt als Erbe der Urzeit anzusehen haben. Dafür spricht neben der Vergleichung mit den verwandten Völkern, mit Dyâus pitar, Jupiter, Zio u. a., insbesondere gerade der Umstand, daß Zeus jene Stellung von Anfang an und bei allen griechischen Stämmen inne hat.

Wir gewahren hier, in der Weiterentwicklung des uralt arischen höchsten Gottes eine merkliche Verschiedenheit zwischen den Griechen und ihren indischen Stammverwandten. Bei den Indern waltet von Anfang an ein starker Trieb zur Schaffung von Parallelgestalten des obersten Himmelsgottes, aus selbständig werdenden Beinamen, wo dann einer den anderen aus der höchsten Stellung verdrängen kann, wie Varuṇa den Dyâus pitar in den Hintergrund drängt und bedeutungslos macht, bis auch er einer neuen Bildung weichen muß. Bei den Griechen ist von solchen Parallelgestalten nur wenig zu spüren, — wenn sie auch nicht ganz fehlen, — und von allem Anfang ist und bleibt Zeus Inhaber der Stellung des höchsten Gottes. Gewiß ein nicht gering zu schätzender Vorzug, dem freilich in der religiösen Entwicklung der Inder andere schwerwiegende Vorzüge die Wage halten.

Zeus wird als K ö n i g, als Basileus, König der Götter und Menschen, gedacht und dargestellt, auf dem Thron sitzend, das Szepter in der Hand[1], das Zeichen der königlichen Macht und Würde. Auch die irdischen Könige haben ihr Szepter von ihm, dem Könige der Welt. Das ist für die griechische Kulturwelt die naturgemäße Prägung, die fast selbstverständliche Auffassung dieses Gottes als des höchsten, obersten, alles Beherrschenden. Eben weil er der höchste Gott war, mußte er als König gedacht werden, wie auch Varuṇa als König gedacht wird. In der Urzeit, wo es noch keine Könige gab, da genügte es auch zur Andeutung seiner Herrscherstellung, wenn der oberste Gott als Vater bezeichnet ward. In dem Bilde des Vaters der Großfamilie war für jene Zeit genug der Machtfülle angedeutet. Mit der

---

[1] „Nie ohne das Symbol des Szepters", sagt Preller a. a. O., S. 119.

Ausbildung des Königtums aber mußte er notwendig zum König werden, mußte sein Bild zum idealen Vorbild irdischen Königtums sich gestalten.

Die überragende Macht und Stärke des Zeus tritt in den Sagen vom Kampfe mit den Titanen und Giganten besonders gewaltig hervor. Er ist allen Göttern so sehr überlegen, daß er sich rühmen kann (Ilias 8, 13—27), wenn eine goldene Kette vom Himmel zur Erde hinabhinge und alle Götter und Göttinnen sich daran hängen wollten, so vermöchten sie doch nicht, ihn vom Himmel zur Erde herabzuziehen, so sehr sie sich auch anstrengten; er aber werde sie leichtlich allesamt hinaufziehen samt der Erde und dem Meer, und dann die Kette um die Kuppe des Olymp herumschlingen, so daß alle Dinge schwebend daran hängen müßten, so sehr überrage er Götter und Menschen [1].

Das ist die poetische, anschaulich-sinnliche Art, wie Homer die alles überragende göttliche Macht des Zeus schildert. Andere Dichter und Philosophen feiern ihn geistiger als den Allgott, das A und O aller Dinge. So erscheint er namentlich bei den Stoikern, aber auch sonst, als das pantheistische Ein und Alles, — so wird er in orphischen Versen besungen (Orph. Fr. 6, 9; Lob. Agl. 523):

> Zeus ist der Erste und Zeus der Letzte, der Herrscher des Blitzes,
> Zeus ist das Haupt, die Mitte, aus Zeus ist Alles geschaffen,
> Zeus ist der Grund der Erde, des sternengeschmückten Himmels,
> Zeus ist Mann und Zeus ist unsterbliches weibliches Wesen usw.

Und Aratus singt in seinem berühmten Gedicht über die Gestirne von Zeus als dem Anfang aller Dinge und sagt, „daß von ihm alle Gassen, alle Marktplätze voll sind, auch das Meer und die Häfen, und daß wir alle überall des Zeus bedürfen, die wir ja auch seines Geschlechtes sind". Ebenso aber ist er auch das Ende von allem, führt alles aufs beste hinaus, ist aller Dinge mächtig, der allgemeine Hort und Heiland, der Retter in aller Not (Z. *Σωτήρ*, *τέλειος*, *παγκρατής*, s. Preller a. a. O., S. 121). Der Höchste, der Mächtigste, der Beste, der Weiseste, der Herrlichste, — vor allen anderen Göttern mächtig, weise und herrlich,

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 84.

— so wird Zeus seit alters gepriesen, und es ist bedeutsam genug, wenn er auch „Gott" oder „der Gott" schlechthin genannt wird (vgl. Preller a. a. O., S. 84—86). Wenn etwas feststeht in der griechischen Religion und Mythologie, dann ist es diese alles und alle überragende Stellung des Zeus als des höchsten Gottes, welche es ganz begreiflich erscheinen läßt, daß ein Mann wie Celsus den Jehova mit Zeus identifizieren konnte (s. Preller a. a. O., S. 93; Origenes c. Cels. 5, 43, S. 259).

Ebenso gewiß aber ist es, daß Zeus als der Himmelsgott, der Himmel-Vater gedacht wird, wie schon sein alter Name besagt. Als solcher wurde er fast überall in Griechenland auf den höchsten Bergen verehrt. Darum trägt er den Beinamen Epakrios (ἐπάκριος), der auf den Spitzen, Gipfeln, Berghöhen Wohnende, — und auch sein Beiname „der Höchste, der Oberste" (ὕπατος, ὕψιστος) — für gewöhnlich im Sinne der höchsten Majestät gedacht — wird in dem gleichen räumlichen Sinne gedeutet, resp. (vom Geistigen abgesehen) auch so verstanden. So verehrte man den Zeus auf dem lykäischen Berg an der arkadisch-messenischen Grenze, auf dem Berg Ithome in Messenien, auf dem Kyllene-Berg im nördlichen Arkadien, auf dem malerischen, weithin sichtbaren Berge Apesas in Argolis, auf dem Taygetos im spartanischen Lande, auf dem Parnes und Hymettos in Attika, dem Kithaeron und Laphystion in Böotien, dem Parnaß in Phokis, dem Pelion und Oeta in Thessalien, auf dem Tomaros-Berg bei Dodona in Epirus, auf dem Idagebirge bei Troja und an manchen anderen Orten [1]. Oft kehrt der Name des Olympos wieder, — und er erscheint fast wie ein Gattungsname hochragender Berge, auf deren Gipfel man sich den großen Himmelsgott in seiner Herrlichkeit wohnend denkt. Er ist aber auch zum Namen einer idealen Höhe im Ätherblau droben geworden, eines himmlischen Berges, der dem Gebiete der Sinnlichkeit entrückt, den Augen der Menschen nicht sichtbar, die ganze Erde hoch überragt, —

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., S. 93. 98. 100. Diese Verehrung des griechischen Zeus auf den Gipfeln der Berge erinnert uns unmittelbar daran, daß nach Herodot I, 131 auch die Perser ihrem Zeus auf den höchsten Gipfeln der Berge Opfer darbrachten (vgl. oben, S. 338).

ein erhabener Göttersitz, von welchem aus Zeus das Tun und Treiben des Menschengeschlechtes überschaut. Im Lichte da droben thronend denkt man ihn sich, — im Äther wohnend, wie schon Homer ihn bezeichnet (*αἰθέρι ναίων*). Der Äther wird auch sonst öfters die Wohnung des Zeus genannt (s. Preller a. a. O., S. 93, Anm. 1) und wir erkennen in dieser Vorstellung deutlich den großen Gott des lichten, strahlenden Himmels, der sich in majestätischer Klarheit über der Erde wölbt. Lichthimmel, Taghimmel ist ja Zeus in erster Linie, wie schon sein alter Name zeigt (= Djêus), resp. der in dieser Erscheinung vornehmlich sich offenbarende Gott. Er erscheint aber doch auch lokal, wie Varuṇa in weiterem Umfang, zugleich als Gott des gestirnten Himmels, also des Nachthimmels. So wurde in Gortys ein Zeus Asterios (*Ἀστέριος*), ein Sternen-Zeus verehrt, welcher als Herr des gestirnten Himmels und der Sonne zugleich galt (vgl. Preller a. a. O., S. 107).

Als Himmelsgott führt aber Zeus auch die furchtbare Aegis, die dunkle Wolke, die als riesiges Ziegenfell gedacht, ihn schützend deckt und die Gegner zurückschreckt. Als Himmelsgott ist er in ganz hervorragendem Maße der Herr und Lenker der meteorischen Erscheinungen, und gerade seine stark hervortretende Eigenschaft als Gott des Gewitters, des Donners und Blitzes, darf als der wichtigste Punkt bezeichnet werden, durch welchen sich Zeus von dem indischen Dyâus und Varuṇa unterscheidet. Zeus ist aber nicht bloß wie Varuṇa der Wolkensammler (*νεφεληγερέτης*) und der Regenspender (*ὑέτιος, ὄμβριος*), der Herr der himmlischen Wolkenwasser, der die dürstende Flur mit dem belebenden Naß erquickt und befruchtet, sondern er ist auch gerade der stürmende, donnernde und blitzende Gott des Gewitters, dem bei den Indern nicht Dyâus und Varuṇa, sondern vielmehr Parjanya und Indra entsprechen, der bei den Germanen als Thôrr oder Donar ebenfalls deutlich von dem alten Himmelsgotte unterschieden ist, während der italische Jupiter gleich Zeus beide Eigenschaften in sich vereinigt.

Diese Differenz, zu deren Lösung wir bereits früher einen Schritt getan haben, läßt sich in verschiedener Weise erklären.

Entweder gab es schon in der arischen Urzeit neben dem Lichthimmelgott auch einen Gott des Gewitters, des Donners und Blitzes, und dieser letztere verschmolz bei den Griechen und Römern mit dem ersteren ganz zu einer Person; oder aber in der Urzeit war der Himmelsgott zugleich Gewittergott und erst später löste sich bei den Indern, Germanen, Slaven, Litauern die Gestalt des letzteren ab und wurde zum selbständigen Gotte. Diese letztere Ansicht wird z. B. von Mogk und Bradke vertreten, welche den germanischen Thôrr wie den indischen Indra für Abspaltungen des alten Himmelsgottes Dyâus erklären [1] (sog. Hypostasen). Daß solche Abspaltungen möglich sind, haben wir gerade auf indischem Gebiete bereits deutlich gesehen, aber wir sahen auch, daß gerade die Gestalt des Indra einer solchen Annahme durchaus widerstrebt. Sie hat mit derjenigen des Dyâus-Varuṇa so gar nichts gemein, ist so gründlich, so total mit all ihren Zügen derber, roher, ungeschlachter Sinnlichkeit von derjenigen des hohen Himmelsgottes unterschieden, daß ich an eine ursprüngliche Identität derselben nicht zu glauben vermag, ja dieselbe für ausgeschlossen halte. Ebenso sehr sind aber auch Thôrr und Tŷr, Donar und Zio verschieden, und die Gestalt des germanischen Donnergottes ist derjenigen des Indra so augenfällig verwandt, daß sie wohl wesentlich ebenso wie diese zu beurteilen sein wird. Das scheint für die Annahme eines speziellen Gewitter- oder Donnergottes schon in der arischen Urzeit zu sprechen, und auch die Donnergötter Perkunas bei den Litauern, Pehrkons bei den Letten, Perun bei den Slaven ließen sich für diese Ansicht ins Feld führen. — Darf es dann also für wahrscheinlich gelten, daß bei den Griechen und Römern der alte Lichthimmelgott mit einem alten Gewitter- und Donnergott zu einer Person verschmolzen wurde? — ein Prozeß, der vielleicht um so näher lag, als doch gewiß schon der alte Himmelsgott auch als Regenspender gedacht wurde, wie auch Varuṇa bei den Indern, so daß es als eine naheliegende Erweiterung und Vervollständigung seines Wesens gelten dürfte, wenn man diesen Gott auch

[1] Vgl. E. Mogk, Germanische Mythologie, 2. Aufl., S. 125 (354); P. v. Bradke, Dyâus Asura, S. X u. XI.

zum Herrn des Donners und Blitzes machte. — Ich meine, daß auch diese Annahme mißlich und nicht sehr wahrscheinlich wäre. Die Gestalt des Zeus, wie auch die des Jupiter ist eine so durchaus einheitliche, die Herrschaft über Donner und Blitz scheint so durchaus organisch und fast notwendig zu dem Bilde des großen Himmelsgottes zu gehören, daß eine solche Theorie der Verschmelzung desselben aus zwei ursprünglich getrennten Göttergestalten nicht gerade sehr überzeugend und einleuchtend sein dürfte.

Wenn aber keine der beiden Ansichten wahrscheinlich ist, — wenn weder Indra und Thôrr als Abspaltungen vom alten Himmelsgotte betrachtet werden können, noch Zeus und Jupiter als Verschmelzung von Lichthimmelgott und Gewittergott, — was dann?

Nun es ist, wie ich meine, eine dritte, vermittelnde Ansicht möglich, welche wohl am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat und nach keiner Richtung ernstliche Schwierigkeiten bieten dürfte:

Der alte Himmelsgott Djêus galt wohl schon in der Urzeit nicht nur als Erzeuger des Regens, sondern auch des Gewitters, war als Himmelsgott auch Gewittergott, vor allem in jener Hypostase, die uns durch die Gestalten und Namen des Parjanya, Perkunas-Pehrkons, wie auch des germanischen Fjörgynn, als urzeitlich verbürgt wird, während zugleich schon damals neben ihm noch ein besonderer Gewitter-, Blitz- und Donnergott, Gewitterdämon oder Gewitterriese existieren mochte, aus welchem dann in der Folge Indra und Thôrr hervorgingen (vielleicht auch Herakles). Es ließe sich für ein solches Verhältnis manche Analogie beibringen. Beispielsweise ist der Himmelsgott Odhin bei den alten Skandinaviern in sehr ausgeprägter Weise auch Gott des Krieges und Sieges; und doch steht neben ihm als spezieller Kriegsgott, als Herr über Krieg und Sieg, Tŷr da! Solch ein Ineinandergreifen der Herrschaftsgebiete verschiedener Götter scheint dem mythologischen Bewußtsein keineswegs anstößig gewesen zu sein.

Die Gestalten des Zeus und des Jupiter sprechen entschieden dafür, daß der urarische Himmelsgott auch zugleich schon Gewittergott war [1], wie solches denn auch a priori einem großen Herrn des Himmels zu gebühren scheint [2]. Und die Tatsachen der indischen und germanischen Mythologie stehen mit einer solchen Annahme nicht in Widerspruch. Wir sahen ja bereits früher, daß der indische Gott Parjanya allen Anspruch darauf hat, als eine Hypostase des großen alten Himmelsgottes angesehen zu werden, — der Himmelsgott als Gewitterer, als der „greinende Himmelvater", selbständig geworden neben Dyâus und Varuṇa, bei welchem eben darum naturgemäß die entsprechende Eigenschaft verschwand oder verkümmerte. Und ebenso spaltete sich, wie wir später sehen werden, vom alten germanischen Himmelsgotte ein Gewittergott Fjörgynn ab, der späterhin durch Donar-Thôrr verdunkelt wurde und ganz verschwand, wie auch Parjanya durch Indra verdrängt ward. Zeus aber blieb, ebenso wie Jupiter, fortdauernd auch der Gewittergott, ja es scheint, daß diese Eigenschaft in ihm mit der Zeit noch stärker hervortrat, so daß der alte spezielle Gewittergott neben ihm als unnötig verschwand.

Wenn dem Zeus die Eiche heilig ist, in Dodona und auch sonst in Griechenland, so erklärt sich dies ebenfalls aus seiner Eigenschaft als Donnergott, denn dem Donnergott gehört dieser Baum auch sonst bei den arischen Völkern; so bei den Römern,

---

[1] Sehr bestimmt und im wesentlichen gewiß zutreffend sagt Mogk a. a. O., S. 125: „Wie die griechische Mythologie lehrt, muß sich einst bei den Indogermanen die Tätigkeit, in den Lüften den Donner zu erregen, bei dem höchsten Gotte, dem alten Himmelsgotte, befunden haben."

[2] Eine solche apriorische Voraussetzung wollen wir allerdings nicht zu hoch bewerten. Die Ethnologie zeigt uns da mancherlei Varianten in oft nicht fern voneinander liegenden Gebieten. So hat z. B. bei den Ewe-Völkern an der Sklavenküste der mächtigste Gott, der Weltschöpfer und Welterhalter Mawu einen Blitzgott und einen Donnergott zur Seite, während Jankompon, der höchste Gott der Neger an der Goldküste, selbst dem Blitze und dem Donner gebietet, — Jankompon, dessen Name von einigen als „der große Freund", von andern als „die strahlende Hoheit, die lichte Höhe" übersetzt wird (vgl. W. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster i. W. 1891, S. 35. 28).

so bei den Germanen[1], bei den Kelten, bei den alten Preußen und wohl auch bei den Slaven. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dies schon in der Urzeit der Fall war. In Dodona war die dem Zeus geweihte Eiche das älteste Heiligtum, hochverehrt in ganz Griechenland, ja selbst in einem Teile Italiens. Das Rauschen ihrer Zweige verkündete den Willen des Zeus, heilige Tauben wiegten sich auf ihren Zweigen, eine heilige Quelle des Zeus ergoß sich an ihrem Fuß und die alte Priesterschaft der Sellen pflegte den heiligen Baum (vgl. Preller a. a. O., S. 98. 99).

Daß der Himmelsgott Zeus auch und vornehmlich als Vater gedacht ist, Vater der Götter und Menschen, braucht nach unseren früheren Erörterungen nicht mehr besonders nachgewiesen zu werden. Dagegen fehlt uns noch ein wichtiger Zug im Bilde des Zeus, — der wichtigste, wenn es sich um den Nachweis seiner Verwandtschaft mit Varuṇa und seinen brüderlichen Parallelgestalten handelt. Soll unsere früher geäußerte Voraussetzung wahrscheinlich gemacht, — soll der Nachweis geliefert werden, daß der griechische Himmelsgott der Vorstellung des höchsten guten Wesens bei den primitiven Völkern entspricht, resp. aus dieser Vorstellung sich entwickelt hat, dann muß in ihm vor allem die innigste Beziehung zu den großen sittlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft deutlich hervortreten; dann muß er vor allem als der große, heilige Wächter und Richter über Gut und Böse, Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Vertrag auf das bestimmteste sich erweisen. Denn gerade in dieser Eigenschaft besteht ja, wie wir gesehen haben, recht eigentlich die Wurzel, die wichtigste Konstituente im Wesen jener höchsten religiösen Konzeption schon bei den primitiven Völkern. Wenn unsere Voraussetzung richtig, wenn Zeus aus einem urarischen Djêus entsprossen ist, und wenn dieser Djêus der Vorstellung vom höchsten guten Wesen bei den primitiven Völkern entspricht, dann muß notwendig das ethische Moment im Wesen des Zeus eine hervorragend wichtige, ja eine kardinale, beherrschende Rolle spielen

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., I, S. 153. 58.

Und so ist es in der Tat, — darüber kann, wie ich meine, kein Zweifel bestehen. Wenn dies Urteil vielleicht manchen überrascht, so hat das doppelten Grund. Einmal sind wir zufolge einer langen Tradition gewohnt, bei Zeus — wie bei fast allen griechischen Göttern — die Naturseite seines Wesens stets in den Vordergrund zu stellen, von ihr wie selbstverständlich auszugehen, von ihr alles andere abzuleiten. Wo ein Gott auch in der Natur seine Macht offenbarte, da galt es fast für selbstverständlich, daß dort die eigentliche Grundlage seines Wesens zu suchen sei, und nur so abstrakte Bildungen wie Dike oder Themis entgingen diesem Schicksal, weil es bei diesen eben gar keine Naturseite gab. Und dann vor allem wurde die Einsicht in die ethische Bedeutung des Zeus, der Blick für seine erhabene Größe gerade auf diesem Gebiete,. das Verständnis für den innersten Kern seines Wesens bei uns in verhängnisvoller Weise getrübt durch die schon früher erwähnten Liebes- und Ehebruchsgeschichten, mit denen eine spätere Zeit sich allzugern beschäftigte. Wir sahen es bereits, — was an diesen Geschichten anstößig, unsittlich, frivol erscheint, das ist erst im Laufe der Zeit dazu geworden, sofern es sich nicht überhaupt um spätere Erfindungen handelt. Eine wesentliche Veränderung in der geschlechtlichen Moral in Verbindung mit dem allzu leichten, lüsternen Sinn mancher Dichter und bildenden Künstler ließen auf dem Bilde des Zeus Flecken entstehen, die ursprünglich keine Flecken waren, — die, soweit sie alten Ursprungs, seiner Heiligkeit von Hause aus keinen Eintrag taten, mit der Zeit aber, immer mehr ausgebreitet, immer weniger im ursprünglichen Sinne verstanden, seinem Ansehen doch erheblich geschadet und ein richtiges Verständnis seines Wesens stark beeinträchtigt haben, — insbesondere außerhalb Griechenlands, insbesondere in der christlichen Welt. In Griechenland selbst wurde der Volksglaube, wurde der Kult nicht wesentlich von diesen Dingen berührt, nicht ernstlich durch sie geschädigt, und dem Einfluß jener Dichter und Künstler boten religiös tiefer angelegte Naturen, Philosophen und auch Dichter, fort und fort ein wirksames Gegengewicht, das nur zu oft übersehen wird.

Wenn wir unbeirrt durch jene Geschichten die Gestalt des Zeus ins Auge fassen, in den Kern seines Wesens zu blicken suchen, dann springt die gewaltige ethische Bedeutung des großen Gottes sofort in die Augen.

Alle sittliche Ordnung im Menschengeschlechte stammt nach griechischem Glauben von Zeus, ist von ihm abhängig, steht unter seiner schützenden und überwachenden Obhut. Zeus ist der oberste Schirmherr des Familienlebens wie des Staatslebens und aller sozialen Ordnungen, — er ist „höchstes und letztes Prinzip aller Ordnung und Regierung" (Preller a. a. O., S. 116). Er beschirmt den häuslichen Herd und das eheliche Leben [1], die Geschlechterverbände, die Stämme, das Volk [2]. Zeus steht den Rats- und Volksversammlungen vor, gilt gewissermaßen als ihr idealer Präsident oder Protektor [3]. Zeus ist der oberste Wächter über Recht und Unrecht, darum steht er in engster Beziehung zu der strengen Göttin Dike, der Göttin des Rechts und der Gerechtigkeit, die als seine Tochter gilt und im Grunde nichts weiter ist als eine Personifikation der mit Zeus untrennbar verbundenen Idee des Rechtes. Zeus ist der oberste Richter, der Rächer der Blutschuld und jeder anderen Schuld (*ἀλιτήριος, ἀλάστωρ*); er beschirmt die Unantastbarkeit der Grenzen und des Eigentums (als Z. *ὅριος*) wie überhaupt alle rechtliche Ordnung. Gleich dem Varuṇa sieht Zeus alles und weiß alles, wie schon Hesiod in den „Werken und Tagen" singt (267):

Alles sieht das Auge des Zeus und alles bemerkt es.

Und derselbe Dichter erzählt in demselben Gedichte von den Scharen der Geister, die als Diener des Zeus die Menschen und alles Menschenwerk umschweben, über Recht und Unrecht Aufsicht üben (Preller a. a. O., S. 71. 120) — eine Konzeption, die uns unmittelbar an die Späher des Varuṇa erinnern muß.

„Weil aber der Schwerpunkt des Rechtes, vorzüglich nach den

[1] Darum trägt er die Beinamen *ἑρκεῖος, ἐφέστιος, ἑστιοῦχος, ζύγιος, γαμήλιος, τέλειος* (s. Preller a. a. O., S. 117).

[2] Darum heißt er *γενέθλιος, πατρῷος, φράτριος; Ὁμολώιος, Ὁμαγύριος, Ἑλλάνιος, Πανελλήνιος* (s. Preller a. a. O., S. 117. 118).

[3] In dieser Eigenschaft wird er *βουλαῖος* und *ἀγοραῖος* genannt.

ältesten Begriffen, Eid und Treue ist, so sind diese vor allem dem Zeus geheiligt (*Z. ὅρκιος ἐφόρκιος, πίστιος*) und er rächt furchtbar jeden Meineid, wie er denn auch bei Homer der oberste der Schwurgötter ist (Il. 23, 43) und es fortgesetzt im Rechtsverkehre der Griechen blieb" (s. Preller a. a. O., S. 120). So ist denn Zeus für die griechische Welt der große Gott der Treue, insbesondere der Eidestreue, ein Wächter über der Wahrhaftigkeit der eidlichen Aussage wie über dem treuen Festhalten an dem feierlich gegebenen Versprechen — und er gemahnt uns in dieser Eigenschaft insbesondere an den großen Gott Mithra bei den alten Persern, wie auch an Varuṇa und Mitra bei den Indern. Mit dem indischen Mitra und Aryaman aber verbindet ihn der Zug, daß er überhaupt die freundliche, freundschaftliche Verbindung der Menschen untereinander fördert. Es heißt von ihm (als *Z. φίλιος ἑταιρεῖος*), daß er die Menschen zusammenführt und will, daß sie einander Freund seien (vgl. Preller a. a. O., S. 118 Anm.), wie Mitra der die Menschen miteinander verbindende Gott genannt wird (yâtayajjana). Wie Mitra und Aryaman ist Zeus der Gott der Freundschaft und guten Kameradschaft. Unter seinem besonderen Schutze stehen die Gastfreunde und die Bettler, wie schon ein berühmter Vers des Homer besagt. An die Mutter der Âdityas, die Göttin Aditi oder „die Freiheit" scheint aber Zeus darin zu erinnern, daß er (als *Z. ἐλευθέριος*) für den Urheber aller Freiheit gilt (Preller a. a. O., S. 121), — allein es handelte sich hier freilich um nationale und persönliche Freiheit, bei Aditi dagegen um die sittliche Freiheit, das Befreitsein von den Fesseln der Schuld. Unter anderen Beinamen tritt uns aber Zeus gerade auch als der Vertreter dieser sittlichen Idee entgegen und zeigt darin wieder seine wirkliche Wesensverwandtschaft mit den Âdityas und ihrer göttlichen Mutter.

Zeus ist ja nicht nur der strenge Richter und Rächer, er ist auch der große Gott der Sühne und Vergebung von Sünde und Schuld. Er reinigt und befreit von dem begangenen Frevel, er ist „eine heilende Zuflucht jedes bußfertigen Verbrechers" (s. Preller a. a. O., S. 115), wie es auch von Varuṇa heißt, daß er der Gott ist, der sich auch des Sünders erbarmet, — wie auch Varuṇa

seine Brüder und seine Mutter den Sünder von der Schuld, die auf ihm liegt, befreien. Die griechische Sage kennt manche eindrucksvolle Geschichte von der Sühne schwerer Verbrechen, wo Zeus als der kathartische Gott erscheint (*Z. καθάρσιος*), — insbesondere tritt er in gewissen Gebräuchen und Traditionen der Mordsühne hervor (Preller a. a. O., S. 115).

So sind wir vollauf berechtigt, Zeus, den Herrscher und Lenker der Welt, insbesondere auch als den großen Gott der sittlichen Ordnung zu bezeichnen. Gut und Böse, Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Freundschaft — er wacht darüber, richtet, rächt, — sühnt und vergibt. Wir kennen ihn jetzt als höchsten Gott, als Himmelsgott und Vater, als höchstes gutes, über der Sittlichkeit wachendes Wesen, — und damit sind alle Voraussetzungen erfüllt. In alledem zeigt er sich den indopersischen Himmelsgöttern verwandt und rechtfertigt nun nicht nur durch seinen Namen, sondern auch durch sein Wesen die Annahme, daß wir in ihm die speziell griechische Ausprägung und Umgestaltung des altarischen Himmelsgottes und Himmelvaters, des höchsten guten Wesens der arischen Urzeit, vor uns haben.

Von manchen anderen Zügen im Bilde des Zeus darf es wohl als wahrscheinlich gelten, daß dieselben erst auf griechischem Boden sich entwickelt haben, resp. auch durch Übertragung von fremden Göttern her dem griechischen Himmelsgotte angeeignet sind, — ein Prozeß, der bei vielen griechischen Göttern stattgefunden hat, welche ihrem Kerne nach aus der Urzeit stammen, aber durch fremden Einfluß manche bedeutsame Umwandlung oder Ausgestaltung erfahren haben. Bei noch anderen Zügen wird es zweifelhaft bleiben müssen, ob sie urarisch sind oder aber späteren Ursprungs.

Das dürfte z. B. zunächst in bezug auf den streitbaren Charakter des Zeus gelten, seine Eigenschaft als Kriegs- und Siegesgott. Wie alt dieselbe ist, erscheint fraglich. Zeus ist ein starker, siegreicher Gott; Kratos und Bia, d. h. Kraft und Stärke, sind seine Begleiter; Nike, die Göttin des Sieges, gehört ihm an. Darum kommt auch Sieg und Entscheidung der Schlachten von Zeus. Er ist Anführer im Kampfe, verleiht Standhaftigkeit, ver-

hilft zu Sieg und Triumph. Der kriegerische Zeus wird unter dem Beinamen Areios (ἄρειος) verehrt und steht als solcher dem Ares sehr nahe, der als sein Sohn gilt. Eine besondere Form desselben ist der karische Zeus (Λαβρανδεύς, Χρυσάωρ, Στράτιος), der mit Streitaxt und voll gerüstet auf Münzen erscheint. In diesem letzteren, der zugleich Donnerer zu sein scheint, hat man vielleicht einen ursprünglich fremden, karischen Gott zu vermuten [1]. Ob dasselbe aber für den kriegerischen Zeus überhaupt zu gelten hat, ist nicht ohne weiteres zu entscheiden. Die indischen Götter Dyâus, Varuṇa und die Âdityas sprechen nicht für ursprünglich kriegerischen Charakter des altarischen Himmelsgottes, der germanische Zio, Tŷr aber ließe sich gerade wieder für denselben ins Feld führen. Wir werden auf diese Frage später wieder zurückkommen und müssen dieselbe vorläufig offen lassen.

Für eine entschieden jüngere Übertragung halte ich die Geburts- und Todesgeschichte des Zeus, wie dieselbe insbesondere auf Kreta und in Kleinasien zu Hause ist. In Kreta spielt die Geburt des Zeus eine hervorragend wichtige Rolle. Dort gab es verschiedene Stätten im Gebirge, die darauf Anspruch machten, der Geburtsort des großen Gottes zu sein, — während später bald das Gebirge Dikte bei Praesos, bald das Idagebirge als Geburtsstätte des Zeus genannt wurden [2]. Es ist

---

[1] Es wird neuerdings angenommen, daß der karische Zeus Labrandeus, dessen Name Zeus mit der Axt bedeutet, aus der Vorstellung des mit der Doppelaxt verbundenen kleinasiatischen Gottes Teschub und späterer Mischung von kleinasiatischen und griechisch-religiösen Motiven hervorgegangen sei. Vgl. R. v. Lichtenberg, Die Ägäische Kultur (Leipzig 1911), S. 115.

[2] Als Vater des Zeus gilt bekanntlich Kronos. Dieser kinderverschlingende Gott erinnert an den phönikischen Moloch, den kinderfressenden Minotaurus und den ehernen Talos auf Kreta (vgl. dazu Much, Der germanische Himmelsgott, S. 77. 78. 85). Es läge wohl am nächsten, in ihm einen alten kretisch-karischen Gott zu suchen, zumal gerade in Kreta vorwiegend die Geburtsgeschichte des Zeus lokalisiert ist. Der Mythus vom kinderverschlingenden Kronos könnte aber sehr wohl auch arische Wurzeln haben (vgl. S. 464).

bekannt, was die Sage von dem zarten Kindesalter des Gottes berichtet, wie er von Nymphen gepflegt, von den dämonischen Kureten beschützt wird, wie die Bienen ihm Honig zutragen, die Ziege Amalthea ihn mit ihrer Milch ernährt, oder wie Tauben ihm Ambrosia bringen, ein Adler Nektar u. dgl. m. Der herangewachsene Zeus bezwingt dann den Kronos und die Giganten und herrscht, bis er endlich auch auf Kreta stirbt, wo man sein Grab zu zeigen wußte, — eine willkommene Tatsache für die Euhemeristen, die die Götter für ursprüngliche Menschen ausgaben. Es leuchtet ein, wie wenig diese Sagen zum Wesen des großen Himmelsgottes, des Vaters der Götter und Menschen, passen wollen. Schon die Geburt desselben wäre anstößig, doch ginge das bei starker Vermenschlichung allenfalls noch an. Völlig unmöglich aber erscheint das Sterben und das Grab des Gottes, der doch unverändert in strahlender Pracht droben waltet. Zu einem Jahreszeiten- oder Vegetationsgott würden solche Mythen schon besser stimmen, aber erstens ist Zeus ein solcher nicht oder nur sekundär und zweitens müßte man in solchem Falle doch ein immer erneutes Wiederaufleben und Wiedersterben erwarten, was nicht vorliegt. Merkwürdig berührt sich, wie schon Preller bemerkte (a. a. O., S. 105), der Kultus dieses geborenen und gestorbenen Zeus mit dem des Dionysos Zagreus, den wir später als einen Vegetationsgott und alten Mondgott kennen lernen werden, dessen Dienst im Seelenkult wurzelte. Von hier, von diesem Dionysos und vom Seelenkulte aus, konnten jene Geburts- und Todessagen möglicherweise auch auf Zeus übertragen worden sein. Für den Vegetationsgott und alten Mondgott ist das Geborenwerden und Sterben durchaus charakteristisch; und es springt in die Augen, wie eng sich die künstlerischen Darstellungen des neugeborenen, von schützenden Dämonen umtanzten Zeus mit denjenigen des neugeborenen Dionysos in der gleichen Situation berühren. Hier dürfte eine Übertragung von dem alten Mond-, Seelen- und Vegetationsgott Dionysos auf den Himmelsgott Zeus stattgefunden haben. Aus dem Gebiete des Mondmythus stammt wohl auch die Geschichte vom Verschlungenwerden der Geschwister des Zeus durch den argwöhnischen Vater Kronos,

mit der das bekannte Märchen vom Wolf und den sieben jungen Geißlein zusammengehört (Grimm Nr. 5). Die Menschenopfer, die im Kultus des Zeus, insbesondere des lykäischen, sicher bezeugt sind (Preller a. a. O., S. 101), aus dem Charakter des Himmelsgottes sich aber nicht unmittelbar erklären lassen, könnten aus dem Gebiete des Seelenkults stammen.

Zeus ist überreich an charakteristischen Beiwörtern, die immer andere und neue Seiten seines allumfassenden Wesens bezeichnend hervorheben. Aber nie verliert sich die klare Einsicht davon, daß dies doch nur Beiwörter sind, und der große Gott bleibt ganz und ungeteilt bestehen. Darin liegt wohl der wesentlichste Unterschied der Entwicklung des altarischen höchsten Gottes bei den Griechen im Gegensatz zu den Indern, und es offenbart sich darin etwas von dem künstlerischen, ästhetischen Sinne des hellenischen Volkes, das auch seine Göttergestalten wie Kunstwerke fein ausmeißelte, ihre Bilder immer reicher charakteristisch ausgestaltete, ihre einmal geprägte Persönlichkeit festhielt und sie nicht zerfließen, nicht in mehrere sich spalten ließ. Indien hat für den Wert der Persönlichkeit überhaupt weniger Sinn, Griechenland mehr als irgendein anderes Land, — das kommt auch in Religion und Mythologie zur Geltung.

So fehlen in Griechenland die für Indien so charakteristischen Abspaltungen und Parallelbildungen des alten Djêus fast vollständig. Nur eine solche können wir eigentlich nennen, die aber auch nicht dazu angetan war, dem Zeus jemals die Wage zu halten oder gar seinem Ansehen gefährlich zu werden. Es ist Uranos, der Himmel als der Allumfassende, das Himmelsgewölbe, der Sternenhimmel — ein Gott, dessen Name bei den Griechen stets das Appellativum für „Himmel" blieb und wohl darum schon nie so ganz charakteristische Persönlichkeit werden konnte wie Zeus. Dieser Name ist wahrscheinlich ursprünglich identisch mit demjenigen des Varuṇa, und war wohl schon in der Zeit der Einheit eine Bezeichnung des Himmelsgewölbes, resp. ein Beiname des großen Himmelsgottes als des Umfassers.

Als Himmel oder Himmelsgewölbe ist Uranos ohne Zweifel eine Parallelgestalt des Zeus, von dem alten Erbe des urarischen

Himmel-Vaters ist aber nur wenig auf ihn übergegangen. Immerhin doch einiges. Er gilt als der uralte Gatte der Erde, der mit ihr die Geschlechter der Titanen und Kyklopen zeugte, — unter den Titanen den Kronos, welchen die Sage zum Vater des Zeus macht[1]. So ist er Urvater des Göttergeschlechtes und man darf seine Stellung mit derjenigen des Dyâus im Veda vergleichen, der ja auch als Gatte der Erde und Urvater erscheint. Es sind das gewiß Züge des altarischen Himmelsgottes, die bei den Indern an dem altehrwürdigen Namen desselben haften blieben, während sie in Griechenland auf die Parallelgestalt des Uranos übergingen. Der indische Dyâus behielt fast nichts mehr und trat gegen Varuṇa ganz in den Hintergrund. Der griechische Zeus gab diese Züge auf, aber er blieb sonst im Vollbesitze dessen, was der Himmelvater der Urzeit einst besaß, und zu diesem Erbe kam dann noch die charakteristische Weiterentwicklung auf hellenischem Boden, die ihn endlich ganz jene Gestalt gewinnen ließ, die wir kennen und immer wieder bewundern.

[1] Daß der kinderfressende Kronos vielleicht ein alter kretischer Gott war, habe ich bereits oben bemerkt (S. 463 Anm.). Es liegt nahe, anzunehmen, daß ursprünglich Uranos als Vater des Zeus galt und daß erst später, als die kretische Geburts-, Kindheits- und Todesgeschichte des Zeus aufgenommen wurde, der kretische Kronos zum Vater des Zeus gemacht, zwischen diesen und Uranos eingeschoben wurde.

DER HIMMELSGOTT IN ITALIEN.

EINFACHER, ursprünglicher und altertümlicher als Zeus, in seiner ganzen Erscheinung, tritt uns der italische Jupiter entgegen, der in den großen Grundzügen seines Wesens wie in seinem Namen mit jenem sich unzweifelhaft deckt, im einzelnen aber und in der besonderen Ausprägung seines Charakters sich von ihm so kräftig unterscheidet, wie Römer und Griechen überhaupt, wie die Sprache von Latium und die von Hellas, ob auch beide aus demselben Stamm erwachsen sind. Man hat oft genug über die Phantasielosigkeit der Römer geklagt, ihren Mangel an poetischer, mythenbildender Kraft. Hier kommt uns dieser Mangel zugute, denn im Verein mit dem ernsten, ehrfürchtigen, streng konservativen Sinn des alten Rom macht er es wahrscheinlich, daß das Bild des großen Gottes — wie auch anderer Götter — dem seines urarischen Vorfahren noch ähnlicher geblieben sein dürfte, weniger durch spätere Entwicklung, durch jüngere Zutaten verändert und ausgestaltet, als dies bei seinem erhabenen griechischen Gegenbilde angenommen werden muß. Um von vielem nur einiges anzuführen: der altitalische Jupiter kennt weder die vielberühmten Liebesabenteuer, noch auch die Geburts-, Erziehungs- und Sterbegeschichte des Zeus, die wir bereits als mutmaßlich jüngere Zutat bezeichnet haben; ebensowenig den Sturz des Vaters vom Throne, die Kämpfe mit den Titanen oder anderen älteren Göttergeschlechtern u. a. m. Von alledem ist auf altitalischem Boden nicht die geringste Spur wahrzunehmen, sofern es sich nicht um offensichtlich spätere griechische Übertragungen handelt. Da aber auch den entsprechenden großen Göttern der Inder und Perser, der Ger-

manen, Slaven und Litauer diese Geschichten ganz fremd sind, so wird man wohl annehmen dürfen, daß es sich hier teils um selbständige mythische Bildungen des griechischen Volks, teils um fremde Übertragungen handelt, welches negative Resultat insbesondere bei den Liebes- und Ehebruchserzählungen — aber auch sonst — nicht ohne religiöse Bedeutung ist.

Selbständig gewordene Abspaltungen vom Wesen des großen Gottes sind in Italien zwar nicht so häufig wie bei den Indern und Germanen, immerhin aber doch zahlreicher als in Griechenland, wo wir die ungebrochene große Einheit im Bilde des Zeus bewundern müssen. Es scheint sich hier um eine altarische Neigung zu handeln, die sich nirgends so lebhaft entwickelt hat wie in Indien und bei den germanischen Völkern, nirgends so sicher und so erfolgreich eingedämmt und bezwungen ist, wie von dem Künstlervolke in Hellas. Wir kommen auf diesen Punkt später zurück. Jetzt gilt es, die großen positiven Züge im Bilde des Jupiter festzustellen, soweit dieselben sicher altitalisch sind.

Allem zuvor steht es fest, daß Jupiter als der unbestritten höchste, oberste Gott in Rom und in ganz Italien verehrt wurde. So kennen wir ihn insbesondere in Rom von der ältesten bis in die späteste Zeit, ohne daß ihm jemals ein ernstlicher Nebenbuhler erstanden wäre. Er ist und bleibt der höchste Gott, gerade so wie Zeus in Griechenland. Und zwar ist sein Kult nicht erst von Rom zu den verwandten arischen Stämmen Italiens getragen worden, sondern er ist bei denselben seit alters heimisch, soweit unsere Nachrichten reichen, ebensogut wie in Rom, — im stammverwandten Latium wie bei den Nachbarstämmen, den Äquern, Volskern, Sabinern, Hernikern. Seinen Namen kennt nicht nur das Altlateinische, sondern auch das Oskische, Umbrische und die anderen italischen Mundarten. Sind auch die alten Nachrichten über die nichtrömischen Stämme Italiens recht lückenhaft, so sehen wir doch deutlich, daß überall in Latium wie bei den umwohnenden Stämmen die Verehrung des Jupiter seit alters eine hervorragende Stellung einnahm, und wir haben alle Ursache anzunehmen, daß dieser Gott seit alters bei ihnen wesentlich derselbe war und ebenso als der höchste verehrt wurde

wie in Rom [1]. Daß diese alte Jupiterverehrung in Latium und Umgegend von der römischen ganz unabhängig war, läßt sich aus verschiedenen Einzelheiten des Rituals wie insbesondere aus dem Umstande schließen, daß der große Gott dort unter eigenartigen, nicht aus Rom stammenden Beinamen verehrt wurde [2]. Ohne Zweifel gab es da, wie schon diese Beinamen zeigen, lokale Besonderheiten in der Auffassung des Gottes, ebenso unzweifelhaft aber ist es auch, daß der Gott in der großen Hauptsache seines Wesens überall als derselbe, überall auch als der höchste Gott verehrt wurde, — und diese Verehrung stammt bei ihm wie bei Zeus offenbar aus altarischer Zeit. So wenig wie Zeus in Griechenland hat sich Jupiter in Italien seine Stellung als der oberste, größte, mächtigste Gott erst erkämpfen müssen. Er hat sie von Anfang an inne, soweit unsere Blicke zurück reichen, offenbar ein Erbe der Urzeit.

Die überragende Stellung des Jupiter als des höchsten Gottes spricht sich in Rom auch darin aus, daß von allen Priestern, die dem Dienste eines bestimmten Gottes geweiht waren, der Flamen Dialis, der Priester des Jupiter, die erste, vornehmste Stelle einnahm [3]. Und weiter auch darin, daß ihm zu Ehren die großartigsten Festlichkeiten, Prozessionen und Spiele veranstaltet wurden, die die Höhepunkte des Lebens für die ganze Stadt bildeten [4].

Daß man diesen Gott sich als den Herrscher dachte, prägte sich auch in dem Szepter des Jupiter aus, welches als geheiligtes

---

[1] Vgl. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1902, S. 100. 108. Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl., I, S. 187. 188 (1. Aufl., S. 167).

[2] So wird er in Praeneste als Juppiter Arcanus verehrt, in Tibur als Juppiter Praestes, in Tusculum als Juppiter Majus, in Lavinium als Juppiter Indiges, bei den Volskern als Juppiter Anxurus usw. Vgl. Wissowa a. a. O., S. 108.

[3] Vgl. Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl., S. 201 (1. Aufl., S. 179).

[4] Vgl. die Schilderung der römischen Spiele (ludi Romani) und anderer Spiele und Prozessionen zu Ehren des Jupiter bei Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl., S. 219 ff. (1. Aufl., S. 195 ff.).

Symbol in seinem ältesten Tempel auf dem Kapitol bewahrt wurde, wo man ihn als Jupiter Feretrius oder Jupiter Lapis verehrte.

Die höchst gesteigerte Form des großen Gottes stellt aber der Jupiter Optimus Maximus dar, der seinen Tempel ebenfalls auf dem Kapitol hatte und als das ideale Oberhaupt Roms und alles Römischen anzusehen ist. Optimus heißt Jupiter hier nicht im Sinne der moralischen Güte, sondern als der an Macht und Ehre Vorzüglichste, der Höchste und in diesem Sinne Beste, — so daß also beide Beinamen seine erhabenste Majestät, seine alles überragende Größe und Macht, Hoheit und Herrlichkeit ausdrücken[1]. Die Verehrung dieses Jupiter Optimus Maximus, des höchsten göttlichen Herrn der Welt, wurde in Rom insbesondere seit der Zeit der Tarquinier geübt und verbreitete sich von hier aus weiter. Es war eine hohe Ehre für jede neue römische Kolonie, wenn sie ein Kapitol gründen und auf demselben dem Jupiter Optimus Maximus einen Tempel errichten durfte, womit sie sich als ein unmittelbares Abbild Roms im kleinen darstellte[2]. Dieser kapitolinische Kult des Jupiter Optimus Maximus behielt seine hervorragende Bedeutung fortdauernd bis zum Untergange des römischen Reichs, auch in der Kaiserzeit, wesentlich unverändert[3].

Nur eine andere Form, in welcher Jupiter als der höchste Herrscher verehrt wurde, war der Jupiter Imperator von Praeneste, dessen Bild später auch auf dem römischen Kapitol zu sehen

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 206. 207 (1. Aufl., S. 183. 184); Wissowa a. a. O., S. 110. Preller erklärt Optimus als der Vorzüglichste, Höchste unter allen Göttern; Wissowa bemerkt dagegen: „die Beinamen bezeichnen den Gott nicht sowohl als den besten und größten der Götter, als vielmehr als den ersten und hervorragendsten aller in und außerhalb Roms verehrten Joves". Die Differenz ist für uns nicht von Bedeutung, denn die höchst gesteigerte Form des höchsten Gottes ragt natürlich erst recht über alle anderen Götter hinaus. Es ist der höchste Herr der Welt in seiner erhabensten Glorie. [2] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 113.

[3] Jupiter Optimus Maximus wurde auf dem Kapitol im Dreiverein mit Juno Regina, der himmlischen Königin, und Minerva verehrt, welche Dreiheit unmittelbar aus Etrurien stammen soll und weiter auf Griechenland zurückgeführt wird. Älter ist in Rom ohne Zweifel die göttliche Dreiheit Jupiter, Mars, Quirinus.

war (vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 205; 1. Aufl., S. 183). Wenn etwas feststeht — dürfen wir auch hier sagen —, so ist es die Tatsache, daß Jupiter in Rom und Italien seit alters als der höchste, erhabenste Gott verehrt wurde.

Ebenso unzweifelhaft aber ist er der Himmelsgott, der Himmelvater, wie schon sein alter Name besagt[1], der hier noch etwas von seiner ursprünglichen appellativischen Bedeutung „Himmel" bewahrt hat, wenn auch Wendungen, wie das horazische „sub Jove frigido" unter kaltem Jupiter, d. h. unter kaltem Himmel, nicht eigentlich gewöhnlich sind und nur dem Bereich der poetischen Sprache angehören.

Als Himmelsgott — oder auch als der höchste Gott — wurde Jupiter, wie Zeus, insbesondere auf den Höhen verehrt, — in Rom wie in ganz Italien. Für die meisten römischen Hügel lassen sich alte Jupiterkulte nachweisen, doch ragt als vornehmste unter allen diesen Verehrungsstätten des großen Gottes der Mons Capitolinus hervor (vgl. Wissowa a. a. O., S. 102; Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 188; 1. Aufl., S. 167).

Als Himmelsgott ist Jupiter vor allem der himmlische Lichtgott, der Wurzel (div) seines Namens entsprechend. Darum wird er im Kultus auch seit alters, namentlich in den saliarischen Liedern wie auch bei den oskischen Völkern, als Lucetius verehrt, d. h. eben als Lichtgott[2]. Er ist damit wohl in erster Linie als Gott der lichten Tagesklarheit bezeichnet, — Licht, Himmel und Tag liegen ja schon in der Wurzel seines Namens und ihren Ableitungen eng beieinander. Als lichter Gott des strahlenden Taghimmels ist Jupiter seinem eigentlichen Wesen nach heiter (serenus). Wenn er lacht, so lacht der ganze Himmel, nach dem Ausdruck des Ennius (vgl. Preller a. a. O., S. 190,

[1] Jupiter, Juppiter — aus Jovis pater, noch älter Diovis pater aus dem urarischen Djêus pater. Die Form Diovis hat sich noch erhalten und ist, ebenso wie eine andere Nebenform des Namens, Diespiter, später fälschlich als Name eines besonderen Gottes gefaßt worden. Vgl. Wissowa a. a. O., S. 100.

[2] Von lux, lucis „das Licht". — Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 188; 1. Aufl., S. 168. Lucetium Jovem appellabant, quod eum lucis esse causam credebant. Festus s. v.

resp. 169). Aber Jupiter ist auch in weiterem Sinne noch himmlischer Lichtgott. Auch das leuchtende Gestirn der Nacht, der Mond, insbesondere der Vollmond, welcher die dem Jupiter heiligen Idus-Tage bringt, gehört dem Machtbereiche dieses Gottes an und ist ihm in besonderer Art heilig. Jeder Vollmondstag wird mit einem den Etruskern entlehnten schönen Ausdruck als Jovis fiducia bezeichnet, d. h. die „Bürgschaft des Jupiter, ein immer wiederkehrendes Unterpfand seiner himmlischen Gegenwart und seines göttlichen Segens" (s. Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 189; 1. Aufl., S. 168). Es ist dies aber nicht bloß etwas Etruskisches, es findet sich ebenso auch bei Sabinern und Latinern. Überall waren dem Jupiter die Idus heilig und darum wurden diesem Gotte in Rom an jedem Vollmondstage die Idulia sacra dargebracht (Preller, S. 189, resp. 169). An diesen Tagen dauerte ja das himmlische Licht Tag und Nacht ununterbrochen fort und so waren sie gewiß die passendsten und würdigsten für die Verehrung des großen himmlischen Lichtgottes (Wissowa a. a. O., S. 101). Als großer himmlischer Lichtgott ist Jupiter ebensowohl Herr und Lenker des Mondes wie der Sonne, Herr des leuchtenden Nachthimmels wie des Taghimmels, — und in dieser Doppelnatur zeigt er in interessanter Weise Übereinstimmung mit dem indischen Varuṇa, der ja auch alter Licht- und Taghimmelgott ist, zugleich aber auch gerade als der Herr des strahlenden Nachthimmels erscheint. Bei Zeus tritt diese Seite relativ nur wenig hervor; doch ist bei ihm dafür einige Übertragung aus dem Bereiche des Mondmythus zu beachten [1].

Als Himmelsgott ist Jupiter weiter aber auch, ebenso wie Varuṇa und Zeus, der Herr der himmlischen Wolkenwasser, der Regengott, der Jupiter Pluvius (pluvialis, imbricitor), welcher Feld und Flur gedeihen läßt. Ihn flehte man daher in Zeiten der Dürre um Regen an und veranstaltete zu diesem Zweck unter Leitung der Pontifices ein feierliches Bittfest mit Prozession, in welcher die römischen Matronen mit nackten

---

[1] Vgl. oben S. 464.

Füßen und aufgelöstem Haar, die Magistrate ohne Abzeichen ihrer Würde zum Kapitol hinaufzogen [1].

Speziellere Übereinstimmung mit Zeus zeigt Jupiter aber darin, daß er ebenso wie jener auch der Gott des Gewitters, des Blitzes und Donners ist, — der alte Jupiter Fulgur „Jupiter Blitz", auch Jupiter Fulgur Fulmen [2], — später auch Jupiter Tonans „der Donnerer", welch letzterer seit Augustus in Rom viel verehrt wurde. In der altertümlichsten Gestalt, dem Jupiter Fulgur, trägt der Gott geradezu selbst den Beinamen „der Blitz" und erscheint also gewissermaßen in diesem offenbart wie bei dem später zu besprechenden Jupiter Lapis oder „Jupiter Stein" in dem als Donnerstein gedachten Kiesel. Mit abergläubischer Sorgfalt wurde von den Römern die Stelle, wo ein Blitz in die Erde gefahren war, geweiht und in Form einer Brunnenmündung (puteal) bedeckt und ummauert. Das war ein Blitzgrab, ein begrabener Blitz (fulgur conditum). Auch der vom Blitz getroffene Mensch galt nach dem Gesetz des Numa für geweiht und mußte an derselben Stelle begraben werden, wo ihn der Gott zu Boden gestreckt hatte. Die so altertümliche Gestalt des italischen Himmelsgottes ist mit Gewitter und Blitz unlösbar fest verbunden, in einer durchaus ursprünglich erscheinenden Weise, die eine spätere Entwicklung dieses Zuges ausschließt, und gerade dieser Umstand macht es — im Verein mit der Gestalt des Zeus — höchst wahrscheinlich, daß schon der urarische Himmelsgott mit Gewitter und Blitz in Zusammenhang stand, wenn auch daneben noch ein besonderer Gewitter- oder Donnergott existiert haben mag, der in Rom wie in Griechenland verschwunden scheint.

Seinen Willen offenbart der große Gott dem Menschengeschlechte aber auch nach römischem Glauben durch mancherlei Himmelserscheinungen, insbesondere Blitz und Vogelflug, deren Beobachtung und Deutung einen besonderen Zweig seines Kultes bilden. Darin besteht das Geschäft der Augurn, die jene

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 106. Die Feier hieß aquaelicium.

[2] Erst später traten dafür die Nomina agentis, Fulgurator oder Fulminator, ein. Wissowa a. a. O., S. 107.

Erscheinungen vom kapitolinischen Berg aus beobachten und danach den Willen des Jupiter kund tun, von dem alle jene Zeichen ausgehen (Wissowa a. a. O., S. 105). Ob man dieses nun als Wirken des Himmelsgottes oder des höchsten, weltregierenden Herren fassen will, kommt wohl auf eins heraus. Jupiter ist ja beides in einer Person.

Er ist aber auch der Vater, wie schon sein Name besagt, — Vater der Welt, der Götter und Menschen. Von dem zeugerischen oder schöpferischen Wesen des Gottes erfährt man hier aber freilich nicht viel, und so könnte man geneigt sein, in der Bezeichnung „Vater" bei Jupiter vor allem den ältesten Ausdruck des Lenkers und Regierers zu sehen.

Es kommt aber wohl noch ein anderes Moment hinzu. Wenn Preller sagt, daß die Völker Italiens einen guten Vater im Himmel meinten, wenn sie zu ihrem Jupiter beteten, — so hat auch diese Bemerkung ihre volle Berechtigung (a. a. O., S. 186, resp. 166). Bei allem Ernst und aller Strenge in seinem Wesen ist er doch ein gütiger, hilfreicher Gott, der in Tageslicht und Regen, in Schutz und Kundgabe seines Willens und in unzähligen anderen Äußerungen die Fürsorge eines Vaters für die Seinen bekundet und darum wohl auch in diesem Sinne den Namen verdient und getragen hat. Es ist doch bezeichnend, wenn die alten Römer seit Ennius in dem Namen des Jupiter das Verbum juvare „helfen, fördern, unterstützen" zu erkennen glaubten und diesen Namen daher als Juvans Pater „der helfende, fürsorgende Vater" erklärten[1]. Und wenn auch der Beiname Optimus, wie wir sahen, ursprünglich nicht im Sinne der moralischen Güte gemeint ist, so wird er doch ohne Zweifel später so aufgefaßt und es ist wiederum bezeichnend, wenn Cicero sagt, „Jupiter werde zuerst Optimus, dann Maximus genannt, weil Güte göttlicher sei als Macht" (Preller a. a. O., S. 206, resp. 184). So erhält denn auch Jupiter noch manche andere Beinamen, welche deutlich seine gütige, spendende, nährende, segnende Natur hervorheben. So wurde er Almus „der Gütige" genannt,

---

[1] S. Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 186 u. 207; 1. Aufl., S. 166 u. 188.

auch Frugifer „der Fruchtschaffende", und Ruminus „der, welcher alles wie an seiner Brust (ruma) nährt". Darum bringt ihm der Landmann im Frühling oder Herbst ein Mahl (eine daps) dar, mit Weinspende, und betet zu dem Jupiter Dapalis, dem durch dies Mahl Geehrten, um Regen für seine Felder. Es berührt sich da die Vorstellung des fürsorgenden Vaters aufs nächste mit derjenigen des Himmelsgottes, der Regen und Sonnenschein schenkt, wie auch mit der des reichlich spendenden, schenkenden Gottes, die in dem indopersisch-slavischen Bhaga-Bogŭ so kräftig zum Ausdruck gelangt. Alle diese Vorstellungen sind hier eben aufs engste vereint und verschmolzen.

Die Vorstellung des reichlichen Segens in der Natur liegt wohl auch der Gestalt des Jupiter Liber zugrunde, welche später, als selbständiger Gott Liber abgetrennt, mit Dionysos-Bacchus identifiziert wurde. Sie war insbesondere bei den oskisch-sabellischen Stämmen zu Hause (Wissowa a. a. O., S. 105. 106).

So scheinen Naturgott und höchstes gutes Wesen ununterscheidbar ineinander zu verschwimmen. Doch wie sehr auch Jupiter als höchster Himmelsgott in die Natursphäre hineingreift und herrschend und segnend in ihr waltet, — der innerste Kern seines Wesens ist doch von der Art, daß es unmöglich scheint, diesen Gott mit einem Naturgott zu verwechseln. Dieser innerste Kern ist ethischer Natur und nur von ihm aus läßt sich das Wesen des Jupiter ganz erfassen.

Jupiter ist von Anbeginn, seit der ältesten Zeit, in die unsere Blicke reichen, der große Gott der heiligen Ordnung, des Rechtes, der Treue, der Schwüre, der Verträge und Bündnisse, — der einzelnen Menschen untereinander wie auch der Stämme und Völker. Er ist der heilige Wächter und Richter über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, der den Frevel an dem gegebenen Wort furchtbar rächt, der als solcher mit dem indischen Varuṇa, dem persischen Mithra, dem griechischen Zeus die deutlichste Verwandtschaft zeigt. Als Treugott und Schwurgott, der darüber wacht, daß der Mensch dasjenige auch wirklich erfüllt, was er vor dem Angesichte des Himmelsherrn gelobt hat, wird Jupiter insbesondere unter dem

Namen Diovis und Dius Fidius (d. h. eben Treugott) verehrt. Die Göttin Fides „die Treue", die in engster Verbindung mit Jupiter steht, ist nur als eine Personifikation dieser seiner Eigenschaft zu fassen, eine selbständig gewordene Abspaltung vom Wesen des großen Gottes. Auch der Diovis oder Dius Fidius, der ganz dem Zeus Pistios (πίστιος) entspricht, dem Treugott Zeus, ist mit der Zeit zu einem selbständigen Gotte geworden, der als Schwurgott im täglichen Gebrauch und im Privatleben angerufen wurde (Wissowa a. a. O., S. 103), während als Schwurgott im völkerrechtlichen Verkehr der alte Jupiter Lapis oder „Jupiter Stein" waltete, auch Jupiter Feretrius oder Diespiter genannt.

Dieser Jupiter Stein ist wohl die altertümlichste und merkwürdigste Form, in welcher der große Gott Verehrung genoß. Sein Tempel lag, wie schon früher erwähnt, auf dem Kapitol, wie derjenige des Jupiter Optimus Maximus. Aber er war älter als dieser, er war das älteste Heiligtum des Gottes in Rom. Nach der Tradition hatte Romulus selbst die Kapelle des Jupiter Feretrius gegründet, die noch Augustus bei seinem Neubau des Tempels sorgfältig erhielt (Wissowa a. a. O., S. 103). Ihr hohes Alter beweist schon der Umstand, daß sich hier kein Bildnis, keine Statue des Gottes befand, sondern nur ein Symbol, der heilige Feuerstein, nach welchem der Gott den Namen Jupiter Lapis trug. Dieser Stein war ein sog. Donnerstein, er stellte den Donnerkeil dar, die gefürchtete Waffe des Gottes, mit der er den Frevler trifft und in der er hier gleichsam selbst verkörpert erscheint, wie der Name sagt. Auch der andere Beiname dieses Gottes deutet in dieselbe Richtung, denn Feretrius kommt von dem Verbum ferire „schlagen", der Gott war also als der schlagende, treffende Gott gedacht[1], — offenbar der Blitzgott.

---

[1] Die alten Grammatiker leiteten diesen Namen irrtümlich von dem Worte feretrum ab, dem Gestell, auf dem man die Siegesbeute der spolia opima niederlegte (vgl. Wissowa a. a. O., S. 105), doch ist diese Etymologie jedenfalls unrichtig. — Für die Ableitung des Namens von ferire „schlagen, treffen" spricht auch die von Livius 1, 24, 8 überlieferte altrömische Eidesformel: Jupiter, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc

Seinem Dienste speziell war die alte Priestergenossenschaft der Fetialen geweiht, die den Gott in ihren Gebetsformeln meist als Diespiter und als Lucetius anrufen, also als Himmels- und Lichtgott, so daß auch diese Seite des Jupiter hier zutage tritt (s. Preller a. a. O., S. 245, resp. 218). Die besondere Rolle aber, welche dieser älteste Jupiter von Rom spielte, läßt ihn recht eigentlich als den großen Gott von Eid und Treue erscheinen.

Wenn ein Bündnis feierlich zu schließen, wenn bei Treubruch oder Rechtsverletzung Sühne zu fordern oder zu leisten, wenn römischer Besitz in feierlicher Weise in Anspruch zu nehmen oder endlich der Krieg zu erklären ist, dann treten die Priester dieses Gottes, die Fetialen, in Funktion. Ihr wichtigstes und heiligstes Symbol aber war, neben dem Szepter des Jupiter und einem Grasbüschel samt Erde von der kapitolinischen Burg, eben jener heilige Feuerstein oder Donnerstein, der Lapis, welcher von dem Fetial am Schluß des Schwures geschleudert wurde, symbolisch die Strafe des Gottes für den Eidbruch andeutend. Dieser Eid, den die Fetialen unter Anrufung des Diespiter sprachen und mit dem Schleudern des Steines bekräftigten, war der älteste und heiligste Eid, den die Römer kannten. Die nicht uninteressante dabei gesprochene Formel lautete: „So ich die Wahrheit sage, möge mir Gott helfen. So ich aber nicht mit lauterer Treue geschworen habe, so soll mich Diespiter ohne allen Nachteil für Stadt und Burg, wie ich hier diesen Stein von mir schleudere, aus meiner Heimat und allem Hab und Gut nach menschlichem und nach göttlichem Rechte herausschleudern", — worauf er den Stein schleuderte, welcher dabei gewiß ursprünglich die aktive Bedeutung eines vom göttlichen Geiste beseelten Donnerkeils hatte (vgl. Preller a. a. O., S. 248, resp.

---

porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito, quanto magis potes pollesque „Jupiter, schlage das römische Volk so, wie ich dies Schwein hier heute schlagen werde, und schlage es um soviel mehr, um wieviel mehr du kannst und vermagst". — Daß das Verbum ferire „schlagen" in dieser Formel so stark hervortritt, stimmt aufs beste dazu, daß der Jupiter Feretrius-Lapis der große Schwurgott ist.

221)[1]. Man nannte das „Jovem lapidem jurare“ bei Jupiter Stein schwören (vgl. Schrader, Reallex., S. 169). Das Institut der Fetialen ist übrigens ein allgemein italisches. Es findet sich auch bei den Äquern, den Ardeaten, Latinern und Samniten, was ebenfalls für sein Alter und seine Bedeutung spricht (s. Preller a. a. O., S. 245, resp. 218).

Wie ganz und durchaus der Eid von den Römern als eine Sache des Jupiter angesehen wurde, läßt sich auch daraus entnehmen, daß der alte Dichter Ennius das Wort jus oder jous jurandum, d. h. „Eid“ durch Jovis jurandum erklärte, also in demselben den Namen des Jupiter finden wollte[2]. Ist dies auch nicht richtig, so ist es doch bezeichnend. Auf jeden Fall ist Jupiter der älteste und heiligste Schwurgott der Römer, wie Zeus derjenige der Griechen.

Einen Gott der Treue und der Verträge erkennen wir auch in dem Jupiter Latiaris oder Latialis, der als höchstes Oberhaupt über dem latinischen Bunde wachte und schon dem höheren römischen Altertum angehörte, — der Zeit, wo Rom noch als erstes Glied und Hauptstadt des latinischen Bundes erscheint. Die Feriae latinae waren das alte Bundesfest, bei welchem Jupiter Latiaris als Wächter und Schirmherr des bestehenden Bündnisses hervortritt. Eine ähnliche Funktion hat Zeus unter dem Beinamen Homoloios bei den Äolern in Thessalien und Böotien, als Homagyrios bei den Achäern und als Zeus Panhellenios auf Ägina (Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., S. 118).

Als Gott der Treue und des feierlichen Bündnisses erscheint Jupiter im privaten Leben insbesondere noch bei der Eheschließung, und zwar bei der feierlichsten Form derselben, der sogenannten confarreatio. Das bei dieser Gelegenheit dargebrachte Opfer eines Schafes gilt dem Jupiter. Es wird von seinem besonderen Priester, dem Flamen Dialis, im Verein mit dem Pontifex maximus vollzogen. Jupiter gilt als Zeuge und

[1] Internationale Verträge des römischen Volkes wurden später auf Bronzetafeln ausgefertigt an den Wänden des Tempels des Jupiter Optimus Maximus auf dem Kapitol aufgehängt (Wissowa a. a. O., S. 112).

[2] S. Preller a. a. O., S. 248, resp. 222.

Bürge für die Unverbrüchlichkeit des Ehebündnisses (Wissowa a. a. O., S. 104). Er ist auch der höchste Glücks- und Segensgott der Familie, desgleichen der Gott der Gastfreundschaft und ihrer Rechte (Preller a. a. O., S. 207, resp. 185). Ebenso ist es der über Recht und Treue wachende Gott Jupiter, unter dessen besonderem Schutz die Grenzen stehen, welche ein Besitztum von dem anderen scheiden. Er wacht über ihrer Unverrückbarkeit, sie sind ihm heilig. In dieser Eigenschaft wird er Jupiter Terminus, d. h. „Jupiter Grenze" genannt, — eine ähnlich altertümliche Ausdrucksform wie „Jupiter Stein".

Es liegt auf der Hand, wie schön alle diese Züge nicht nur zu dem griechischen Zeus, dem Gotte der Verträge und Schwüre, sondern auch zu Varuṇa stimmen, dem heilig-reinen Himmelsgott, der mit seinen Spähern darüber wacht, daß kein Unrecht geschehe. Ebenso wie auch zu Mithra, dem großen Wächter über der Heiligkeit des gegebenen Wortes, Handschlags und Schwurs, der Bündnisse und Verträge; und zu Aryaman, dem Treugott des Ehebundes. Und schon jetzt dürfen wir sagen, daß aus dieser Vergleichung der ethische Kern des altarischen Himmelsgottes deutlich hervortritt.

Die fleckenlose Reinheit und Heiligkeit des altrömischen Jupiter kommt auch darin zum Ausdruck, daß der ihm ganz speziell geweihte Hauptpriester, der schon mehrfach erwähnte Flamen Dialis, sich in aller und jeder Weise vor Befleckung oder angeblicher Befleckung aufs strengste und ängstlichste zu hüten hat [1].

Es braucht dies aber nicht unmittelbar mit der ethischen Hoheit Jupiters in Zusammenhang gebracht zu werden, sondern floß

[1] Er ist mit seinem ganzen Leben, seinem ganzen Hause, all seinen Angehörigen Tag und Nacht dem Dienste der Gottheit geweiht. An Feiertagen darf er nicht einmal sehen, daß jemand anders arbeitet. In seinem Bette darf keine andere Person schlafen, von seinem Herde darf Feuer nur zu sakralen Zwecken genommen werden, sein Haar darf nur ein Freier scheren usw. Einer Leiche oder einem Grabe darf er niemals sich nahen niemals Dinge berühren, die mit dem Totendienst in Beziehung stehen, wie Bohnen, die Ziege, auch den Epheu. Seine Gemahlin darf keine Schuhe aus dem Leder eines gefallenen Tieres tragen u. dgl. Vgl. Wissowa a. a. O., S. 435. 102.

wohl schon aus seiner Eigenschaft als großer himmlischer Lichtgott und höchster Gott. Das richtigste aber ist wohl, diese Züge nicht zu trennen, sondern in ihrer Totalität zu fassen: der Priester des höchsten und heiligsten Gottes, des reinen Lichthimmelgottes und Wächters über Recht und Unrecht, mußte eine ganz besondere, geweihte Ausnahmestellung einnehmen.

Als höchster Gott, als Himmelsgott und Himmelvater, als strenger Wächter über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Vertrag, entspricht Jupiter wohl noch mehr als Zeus dem, was wir nach unseren früheren Darlegungen von einem Urverwandten des Dyâus-Varuṇa, einem Erben des altarischen Himmelsgottes und höchsten guten Wesens erwarten durften. Mehr insbesondere darum, weil ihm manche störende Züge fehlen, die das Bild des Zeus verändert haben, und weil in ihm das Ethische reiner und strenger zum Ausdruck kommt, als bei dem großen Olympier; endlich wohl auch darin, daß Jupiter sich wie Varuṇa als ein mythenloser Gott erweist.

Doch wir haben einen Zug im Bilde des großen Gottes bisher noch unerwähnt gelassen. Es ist dies seine Eigenschaft als Kriegs- und Siegesgott, die auch schon in die älteste Zeit Roms zurückreicht. Kriegerisch erscheint er schon im ältesten göttlichen Dreiverein mit den kriegerischen Gottheiten Mars und Quirinus verbunden. Als Kriegs- und Siegesgott hatte er in Rom mehr als einen Tempel, darunter recht alte, und wurde unter verschiedenen Beinamen verehrt: als Jupiter Stator, d. h. der Standhaftigkeit Verleihende, — als Jupiter Victor, d. h. der Sieger, als Invictus, d. h. der Unbesiegte, als Versor, d. h. der die Feinde zur Flucht umkehren macht [1], als Praedator, d. h. der Beutemacher. Ja auch in dem uralten Tempel des Jupiter Feretrius hatte der Gott etwas vom Kriegs- und Siegesgotte an sich, denn seine Priester, die Fetialen, hatten im gegebenen Falle durch Werfen einer blutigen Lanze die Kriegserklärung abzugeben, und die vornehmste Siegesbeute, die sog. spolia opima, wurde in seinem Tempel als Weihgeschenk niedergelegt. Gerade in diesem Tempel

[1] Der griechische Zeus Tropaios (τροπαῖος).

und von den Fetialen wurde ja auch Jupiter im kriegerischen Dreiverein mit Mars und Quirinus angerufen[1]. Wir dürfen nach alledem mit Bestimmtheit behaupten, daß der Charakter des Jupiter als Kriegs- und Siegesgott in Rom alt und von Anfang an vorhanden ist. Daß derselbe Zug sich auch bei Zeus findet, haben wir bereits gesehen, während er dem indopersischen Himmelsgotte mangelt. Wie es damit in der Urzeit wahrscheinlicherweise stand, werden wir später zu erörtern haben.

Daß Jupiter mehr selbständig gewordene Abspaltungen seines Wesens zeigt, als Zeus, haben wir schon früher bemerkt. Wir wollen die wichtigsten hier zum Schluß rasch überblicken, um dann die Erörterung darüber, wie es mit den Abspaltungen des urzeitlichen Himmelsgottes sich verhalten haben mag, uns für später aufzusparen.

Als zweifellos selbständig gewordene Abspaltung vom Wesen des Jupiter erwähnten wir bereits den Diovis oder Dius Fidius, der gewissermaßen einen Treugott für den Haus- und Privatgebrauch darstellt. Aber auch die weibliche Göttin Fides „die Treue" ist ähnlich zu beurteilen, denn ihre Verehrung, obschon ziemlich alt, ist nachweislich aus derjenigen des Jupiter hervorgegangen, was sich darin zeigt, „daß das alljährliche Opfer der Fides nach bestimmtem altertümlichen Ritus durch die drei großen Flamines, an deren Spitze der Flamen Dialis stand, vollzogen wurde" (Wissowa a. a. O., S. 104). Sie ist nichts als die von Jupiter vertretene personifizierte Treue und Wahrhaftigkeit. Es hat sich aber auch von dem Jupiter Terminus ein besonderer Gott Terminus, der Beschützer der Grenze und ihrer Heiligkeit, abgespalten, der ebenfalls die engsten Beziehungen zum Jupiterkult bewahrt und damit seinen Ursprung deutlich bekundet (a. a. O., S. 104). Auch Diespiter — welcher Name eigentlich nur eine Nebenform von Jupiter ist — wurde später als ein besonderer Gott gefaßt (Wissowa a. a. O., S. 100). Wir erwähnten auch bereits des Gottes Liber, der aus dem Jupiter Liber entstanden, von ihm abgespalten, später mit Dionysos-Bacchus

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 103. 107. 479; Preller a. a. O., S. 197 resp. 175 ff.

identifiziert und so zu beträchtlicher Bedeutung erhoben wurde. Eine eigentümliche Gestalt ist ferner Summânus, der Gott des nächtlichen Blitzes, des nächtlichen Himmels — der in dieser Eigenschaft von Jupiter, dem Blitzgotte, abgetrennt und nun selbständig verehrt wurde, — eigentlich nur eine Form des Jupiter (Wissowa a. a. O., S. 107). Als von Jupiter losgelöst und selbständig geworden, sieht man auch die Göttin Juventas an, „die Jugendgöttin", — und zwar von einem Jupiter Juventus, dem Schutzgott der mannbar werdenden Jugend (s. Wissowa a. a. O., S. 113). Wichtig aber ist, daß alle diese Ablösungen oder Abspaltungen doch neben dem großen Gotte, aus dessen Wesen sie hervorgegangen, nur eine sehr bescheidene Rolle spielen. Jupiter verliert dadurch diese besondere Seite seines Wesens nicht oder nur in sehr beschränktem Umfang, vielmehr dauert seine Verehrung mit dem entsprechenden charakteristischen Beiwort fast immer fort und stellt durch ihre überragende Größe und Bedeutung die von ihm abgelösten Gestalten völlig in Schatten [1].

---

[1] Vgl. dazu Jordans Bemerkung in der von ihm herausgegebenen 3. Aufl. von Prellers Römischer Mythologie, I, S. 195, Anm. 1.

DER HIMMELSGOTT BEI DEN GERMANEN.

SCHWIERIGER, aber auch reizvoller gestaltet sich uns die Aufgabe, das Schicksal des altarischen Himmelsgottes zu verfolgen, sobald wir das germanische Gebiet betreten. Hier begegnet uns nicht, wie in Rom und Griechenland, ein Träger jenes alten, ehrwürdigen, schon oft erwähnten Namens, der — ob auch mannigfach um- und ausgestaltet — doch in machtvoller Persönlichkeit unverkennbar alle jene Eigenschaften in sich vereinigt, die wir bei einem Nachkommen des altarischen Himmelvaters und höchsten guten Wesens zu erwarten geneigt und berechtigt sind. Aus einzelnen zerstreuten Bruchstücken gilt es hier ein Bild erst zusammenzusetzen. Zerrissen, vereinzelt, dürftig, bruchstückartig sind ja leider im allgemeinen die Nachrichten, die uns das Geschick von der Götterwelt der meisten germanischen Stämme bewahrt hat. Dort, wo allein ein reicherer Strom der Überlieferung aus der heidnischen Vorzeit fließt — im skandinavischen Norden —, haben wir es vielfach mit jüngeren, selbst von der christlichen Welt nicht ganz unbeeinflußten Bildungen zu tun.

Ein Träger des alten Namens ist freilich vorhanden — die Zweifelsucht, welche auch daran rütteln wollte, hat sich nicht als wirklich begründet erwiesen —, doch er erscheint überall in seinem Wesen stark eingeengt und beschränkt, im Norden geradezu ganz verarmt. Eine lange Reihe von Abspaltungen seiner reichen Natur — selbständig gewordene Beinamen, über ihn hinaus gewachsene Parallelbildungen — haben ihn so verkümmern lassen, daß man ihn hier und da gar nicht wiedererkennen, nicht anerkennen mochte. Und auch jene Abspaltungen und Parallel-

bildungen — die sog. Hypostasen des Gottes — sind durchaus nicht immer gleich kenntlich. Ob auch im Prinzip wohl allgemein zugestanden, wogt doch um viele derselben ein heftiger Streit der Meinungen in den Kreisen der kundigsten Forscher, so daß die Rekonstruktion der ursprünglichen Verhältnisse durchaus nicht leicht und einfach ist. Wir haben freilich in Indien ähnliches wahrgenommen. Der Träger des alten Namens, Dyâus pitar, erschien auch dort in seinem Wesen stark eingeengt, verarmt und verkümmert. Auch dort waren mächtige Parallelbildungen über ihn hinausgewachsen und hatten den besten Teil von dem alten Erbe des Himmelsgottes übernommen, — auch dort waren manche dieser Abspaltungen seines Wesens als solche durchaus nicht sogleich zu erkennen. Aber in Indien stand uns doch dafür ein wunderbarer Reichtum der Überlieferung zu Gebote, ein nicht hoch genug zu schätzender Vorzug. Demgegenüber herrscht auf germanischem Gebiete fast durchweg große Armut der Zeugnisse. Doch die harte Arbeit hingebender Forschung hat auch diesem steinigen Boden manch wertvolles Gut der Erkenntnis zu entringen vermocht, und, indem wir darauf fußen, ist es nicht nur als Problem lockend, es wird sich auch als lohnend erweisen, die Wiederherstellung der größten urgermanischen Göttergestalt zu versuchen.

Die erste Überraschung, die uns hier widerfährt, besteht darin, daß der mutmaßliche Träger des alten Namens Djêus auf germanischem Gebiete uns sehr ausgeprägt und fast ausschließlich in der Eigenschaft eines Kriegsgottes entgegentritt. Wieviel Gewicht man auch auf den kriegerischen Charakter der alten Germanen und seine Folgen für die Gestaltung der Götterwelt legen mag, es bleibt das ein Umstand, der uns wundernehmen muß, — der insbesondere zu den Verhältnissen auf indischem Gebiete durchaus nicht stimmen will, da der Himmelsgott dort überhaupt gar nicht kriegerisch ist. Aber auch der Vergleich mit Zeus und Jupiter wird dadurch schwierig, da diese doch nur nebenbei auch kriegerische Götter sind, — und überhaupt muß ein solcher Gott als sehr unzureichender Abglanz von dem Bilde eines allwaltenden großen Himmelvaters erscheinen.

Doch ehe wir ein absprechendes Urteil fällen, gilt es die Tatsachen sorgfältig prüfen.

Schon Jakob Grimm, der große Begründer der deutschen Mythologie, hat, gestützt auf die Übereinstimmung der Namen, den althochdeutschen Gott Zio, Ziu, den angelsächsischen Tiv-, den altnordischen Týr mit Zeus und Jupiter (Dious-piter) identifiziert. Als germanische Stammform nahm er Tius an, während man heute Tîwaz oder Tîwz ansetzt. Diese Zusammenstellung hat lange für unanfechtbar gegolten, bis neuerdings Bremer den Nachweis zu liefern suchte, daß die Namen Zio, Tiv, Týr lautlich nicht sowohl mit dem alten Djêus „Himmel", als vielmehr mit dem altarischen Appellativum deiwos „der Gott" zusammenstimmten und also mit diesem zu identifizieren wären [1], — eine Ansicht, die namentlich in dem Umstand eine Stütze findet, daß das altnordische Wort týr in gewissen Zusammensetzungen tatsächlich die Bedeutung „Gott" aufweist [2], wozu auch der selbständige Plural tîvar „die Götter" stimmt. Andere Forscher haben die Beweisführung Bremers zu entkräften und die Zulässigkeit der alten Zusammenstellung zu zeigen gesucht [3], wobei dann angenommen werden muß, daß der Name des Týr und das Appellativum týr „der Gott" erst später, gewissermaßen zufällig, auf dem Wege verschiedener lautlicher Umwandlungen sich so ununterscheidbar gleich geworden sind. Daß ähnliches vorkommen kann und wirklich vorkommt, ist zweifellos. Wir werden gut tun, die endliche Entscheidung dieser Frage den Germanisten und Sprachvergleichern zu überlassen. Vorläufig darf sie wohl

[1] Indogermanische Forschungen, Bd. 3, S. 301 ff. — Vgl. dazu R. Much, Der germanische Himmelsgott, S. 2 ff.

[2] So namentlich in verschiedenen Beinamen des Odhin, wie Sigtýr „der Siegesgott", Hangatýr „der Hängegott", Geirtýr „der Speergott" u. a. m.; aber auch z. B. in dem Epitheton des Thôrr: Reidhartýr „der Gott des Wagens".

[3] So namentlich Koegel, Gesch. der Deutsch. Lit., I, 1, 14, Anm. 2. — Auch Schrader hält in seinem Reallexikon, S. 670, an der ursprünglichen Identität von Zio-Týr mit Dyâus, Zeus, Jupiter fest und meint, daß kein ausreichender Grund vorliege, mit Bremer die germanischen Formen von den übrigen zu trennen.

noch als eine offene bezeichnet werden. Aber auch dann, wenn Bremer recht behalten sollte, — wenn wirklich Zio-Tŷr nicht mit Djêus, sondern mit deiwos ursprünglich identisch wäre, — würde sachlich nicht allzuviel verändert sein. Wir würden doch auch dann in ihm den alten obersten Gott, den Himmelsgott der Germanen zu suchen haben. Er wäre ja dann der einzige unter allen Göttern, welcher schlechtweg „der Gott" oder „Gott" genannt wäre (resp. „der Himmlische"), wie etwa auch Zeus *ὁ θεός* oder *θεός* schlechthin genannt wird, — und bei welchem Gotte erscheint eine solche Art der Bezeichnung denkbar, außer dem höchsten, dem Himmelsgotte? — Wir werden später sehen, daß bei den Litauern und Letten etwas ganz Entsprechendes vorliegt. Auch sie nennen den Himmelsgott schon seit alters schlechtweg „Gott" oder „Gottchen" (diëvas, deews, deewinsch), und zwar nur so, da ihnen, wie auch anderen arischen Stämmen, das alte Wort Djêus verloren gegangen ist [1]. Sie haben es ganz durch deiwos ersetzt.

Doch es liegen noch andere wichtige Anzeichen dafür vor, daß wir in dem altgermanischen Zio-Tŷr in der Tat den alten Himmelsgott zu erkennen haben.

Unter den deutschen Stämmen ist die Verehrung des Zio insbesondere für die Schwaben bezeugt. Eine alte Wessobrunner Glosse bezeichnet dieselben als Cyuvari, d. i. Ziowari oder Ziuwari, Verehrer des Zio oder Ziu, wie schon Jakob Grimm richtig erklärte [2]. Die Hauptstadt dieses hervorragenden deut-

---

[1] Man kann das alte deiwos natürlich auch der Etymologie gemäß durch „der Himmlische" wiedergeben und die entsprechende Bedeutung in den abgeleiteten Formen annehmen. Einige Forscher sind aber auch der Ansicht, daß deiwos ursprünglich geradezu auch „der Himmel" bedeutet haben dürfte, also dasselbe wie Djêus. Dafür spricht das finnisch-estnische taivas, taewas „der Himmel", offenbar ein Lehnwort aus dem Lettisch-Litauischen, wo also das auf deiwos zurückgehende Wort diese Bedeutung ursprünglich gehabt zu haben scheint. Vgl. Much, Der germanische Himmelsgott, S. 3, Schrader, Reallexikon, S. 670.

[2] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., S. 165. Dazu R. Much a. a. O., S. 4, wo verschiedene andere verfehlte Erklärungsversuche widerlegt werden.

schen Stammes hieß Ciesburc, d. h. Ziesburc, die Burg des Zio, — und auch das ist bedeutsam genug. Es ist das spätere Augsburg, welches die Ehre hat, durch diesen seinen alten Namen ein lebendiges Zeugnis der einstigen Zio-Verehrung zu bilden. Daß dieser Zio in erster Linie als Kriegsgott erschien, ebenso wie der altnordische Tŷr, dürfen wir mit Bestimmtheit daraus schließen, daß der Name des Dienstags, des lateinischen dies Martis, im Althochdeutschen durch Ziestac, Tag des Zio wiedergegeben wird, wo also Zio den Mars vertritt. Im Altnordischen heißt dieser Wochentag Tŷsdagr, Tag des Tŷr, — und da derselbe von den Angelsachsen nah anklingend Tivesdäg genannt wird, so sind wir berechtigt anzunehmen, daß auch dieser deutsche Stamm einen kriegerischen Gott verehrte, dessen Name in der Stammform Tiv gelautet haben dürfte.

Über die Schwaben ist uns aber noch ein wichtiges Zeugnis bei Tacitus in seiner Germania erhalten. Er schildert da im 39. Kapitel die eigentümlich eindrucksvolle Art, wie die Semnonen, der älteste und edelste Stamm der Schwaben oder Suebi, wie der Römer sie nennt, — ein Stamm, der allein hundert Gaue bewohnte —, ihren höchsten, alles regierenden Gott (regnator omnium deus) verehrten, und zwar zu einer Zeit, wo sie noch in ihrer alten Heimat zwischen Elbe und Oder saßen. Es geschieht in einem heiligen Haine, wo zu bestimmter Zeit die Abgesandten des blutsverwandten Volkes sich versammeln, und es wird ein Mensch dabei geopfert. Auch gilt der Hain für so heilig, daß niemand ihn anders als gefesselt betreten darf. Damit deutet der Mensch an, wie gering er selbst, wie groß die Macht der Gottheit ist, — da er vor ihr nur wie ein Gefangener erscheint [1].

[1] Tac. Germ. 39: est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. Es drängt sich die Frage auf, ob diese materiellen Fesseln, in welchen hier germanische Verehrer des heiligen Himmelsgottes ihm sich nahen, nicht in Zusammenhang zu bringen sind mit der vedischen Vorstellung, der gemäß sich der Mensch dem Varuṇa (und seinen Brüdern) gegenüber als gefesselt durch die Stricke und Bande seiner Schuld und des göttlichen Zornes bekennt und den Gott um Lösung dieser Bande anfleht. Ich glaube in der Tat, daß dem germanischen Kultbrauch eine ähnliche Vorstellung zugrunde liegt,

Wenn jemand fällt, so darf er nicht aufstehen, sondern muß sich, auf dem Erdboden liegend, hinauswälzen. Daß dieser hochheilige, gefürchtete Gott, der alles regiert, kein anderer ist als Zio, dessen Verehrer die Schwaben sonst genannt werden, nach dem ihre Hauptstadt den Namen trägt, dürfen wir nach Müllenhoffs Ausführungen darüber wohl für feststehend halten (vgl. Much a. a. O., S. 4). Wir sehen daraus aber, daß der kriegerische Gott auch Regierer der ganzen Welt ist, als höchster und oberster Gott verehrt wird, und das bestätigt unsere frühere Voraussetzung, daß wir in ihm den alten Himmelsgott zu erkennen haben.

Bei den meisten germanischen Stämmen wurde damals freilich schon der Gott Wôdan am höchsten verehrt, wie Tacitus selbst im 9. Kapitel desselben Werkes angibt[1]. Die Schwaben aber huldigten wohl bis zum Untergange des Heidentums dem Zio als dem höchsten Herrn und Regierer der Welt, wenn ihnen auch gewiß daneben die Verehrung des Wôdan nicht fremd war (s. Much a. a. O., S. 64). Diesen Gott finden wir auch im skandinavischen Norden unter dem Namen Odhin als höchsten Himmelsherrn verehrt und neben ihm spielt Týr nur eine bescheidene Rolle. Aber es besteht auch kein Zweifel darüber, daß diese alles überragende Stellung des Odhin nichts Ursprüngliches ist und daß die Verhältnisse im nordischen Götterstaate von Hause aus ganz anders lagen. Odhin ist, wie auch Wôdan in Deutschland, zum höchsten Himmelsgotte erst verhältnismäßig spät geworden, — erst in der letzten Zeit des germanischen Heidentums. Er ist von Hause aus überhaupt kein Himmelsgott, sondern ein

---

sie ist hier nur energisch in das sinnliche Symbol übersetzt, während sie im Veda rein geistig bleibt. — Ferner ab schon liegt die einigermaßen dunkle nordische Bezeichnung der Götter als hǫpt ok bǫnd „Hafte und Bande". Unmöglich aber ist es doch nicht, daß sie auf eine verwandte Urvorstellung zurückgeht, — nur vielleicht nicht mehr ganz verstanden und auf die Götter überhaupt ausgedehnt (vgl. dazu W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, S. 196).

[1] Tacitus Germania cap. 9: deorum maxime Mercurium colunt, „von den Göttern verehren sie am höchsten den Mercurius"; daß unter dem Mercurius des römischen Schriftstellers kein anderer Gott als Wôdan zu verstehen ist, darf als eine längst ausgemachte Sache gelten.

Windgott, Führer der Seelenschar und Fruchtbarkeitsgott, in welcher Eigenschaft wir ihn später näher kennen lernen werden. Seine Verehrung als höchster Gott und Himmelsherr hat in Deutschland an einem bestimmten Punkte, wahrscheinlich von den unteren Rheinlanden, ihren Ausgang genommen, hat sich von dort, wie es scheint, rasch über die meisten deutschen Stämme ausgebreitet und ist dann weiter von Deutschland aus nach Skandinavien gedrungen. Wie und aus welchen Gründen diese Entwicklung sich vollzog, darauf können wir an dieser Stelle nicht eingehen. Doch die Tatsache steht fest. Wôdan-Odhin, der Wind-, Seelen- und Fruchtbarkeitsgott, wurde zum Herrscher im germanischen Götterstaat an Stelle eines älteren, in urgermanischer Zeit verehrten Himmelsgottes! Das ist die große Revolution in der altgermanischen Götterwelt, deren Nachweis als eine Großtat Karl Müllenhoffs bezeichnet werden darf. Diese große religiöse Umwälzung ist es, deren mythischer Niederschlag die Geschichte vom Kriege der Vanen und Asen bildet. Die Vanen waren die älteren Götter, die Asen mit Odhin an der Spitze besiegen sie und gewinnen die Herrschaft. Ein Vergleich sichert auch den Besiegten eine ehrenvolle Stellung, doch in zweiter und dritter Reihe [1]. In der Zeit, aus welcher unsere nordischen Quellen stammen, steht Odhins Herrschaft längst unerschütterlich fest, und neben ihm ragt als zweitgrößte gewaltige Göttergestalt der riesige Donnerer Thôrr empor, von dem wir mit Sicherheit sagen können, daß auch er erst verhältnismäßig spät zu so hoher Stellung hinauf gekommen, daß er einen älteren Gewittergott erst aus seiner Stellung verdrängt und verschwinden gemacht hat.

---

[1] Mit dem Titanenkampf hat der Vanenkrieg nichts gemein (abgesehen von der ganz allgemeinen Parallele eines Kampfes älterer und jüngerer Götter). Diese beiden zu identifizieren, wie Much a. a. O., S. 85 es tut, halte ich nicht für statthaft. Dem Titanenkampfe liegt wahrscheinlich, wie Much ganz richtig sagt, „ein Kampf zwischen hellenisch-indogermanischer und phönikischer oder aboriginischer Religion" — ich würde sagen: karisch-kretischer — zugrunde; dem Vanenkriege dagegen ein Kultkrieg älterer und jüngerer rein germanischer Götter.

In Indien hat sich mit bemerkenswerter Übereinstimmung eine ganz ähnliche Entwicklung vollzogen. Der riesige Indra hat schon in vedischer Zeit einen älteren Gewittergott verdrängt und ist zum Liebling des Volkes geworden. Und in späteren Jahrhunderten erhebt sich aus verhältnismäßig recht bescheidenen Anfängen im Rigveda die Gestalt des Çiva-Rudra, eines alten Sturm-, Seelen- und Fruchtbarkeitsgottes, der auch zum Monde eine alte Beziehung hat und der mit Wôdan-Odhin ursprünglich identisch ist, zu der Stellung eines höchsten, am meisten verehrten Gottes, in welcher er bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat. Wenn wir von der indischen Götterwelt erst aus jener Zeit Kunde hätten, wo nicht nur Indra, sondern auch Çiva schon ihre volle große Stellung errungen, dann wären wir übel dran, dann würden wir Varuṇa nur als Wassergott, Dyâus überhaupt nicht mehr als Gott kennen lernen u. dgl. m. Es wäre schwer, ja kaum möglich, ihre ursprüngliche Bedeutung recht zu erkennen. Ähnlich, wenn auch nicht ganz ebenso, steht es mit unserer Kenntnis der nordischen Götterwelt leider tatsächlich. Wir kennen dieselbe nur in ihrer jüngsten Entwicklungsphase, wo Odhin der höchste Gott ist, Thôrr neben ihm die zweite Stellung einnimmt, — beide unzweifelhaft erst infolge gewaltiger Umwälzungen.

Unter diesen Umständen dürfen wir von vornherein nicht erwarten, den alten Himmelsgott Tŷr in allzu bedeutender Stellung anzutreffen. Aber Tŷr ist nicht erst durch Odhin gestürzt. Lange vorher schon war er durch verschiedene selbständig gewordene Abspaltungen seines Wesens um den größten Teil seines alten Erbes, den größten Teil seiner Bedeutung gebracht. Wir werden jene mächtigen Parallelbildungen später kennen lernen. So erscheint denn auch nicht er in dem großen Kampfe als der Gegner des Odhin, den dieser besiegt. Die bescheidene Stellung, die er in der Edda einnimmt, dürfte ihm schon seit längerer Zeit eigen gewesen sein.

Der altnordische Tŷr ist ganz und durchaus Kriegsgott, der eigentliche Kriegsgott der skandinavischen Germanen. Darum heißt er Vîgagudh, der Gott der Schlachten. Das ist nichts Ge-

ringes bei dem Volke der Wikinger, dem Kampf und Sieg, Eroberung und Beute Hauptinhalt und Gipfelpunkt des Lebens waren. Die Rune, welche den Namen des Tŷr bedeutete, scheint ein höchst feierliches Zeichen, der Name dieses Gottes besonders heilig gewesen zu sein (Grimm a. a. O., I., S. 166). Wir hören auch von bestimmten Gegenden, wo dieser Gott die höchste Verehrung genoß. So ist Tŷr „der Gott, welchem die Wikinger vom Hardangerfjord anhingen, in dessen Dienst sie standen, dem zu Ehren sie die christlichen Kirchen und Klöster Irlands verbrannten, zerstörten und die Diener des Christengottes töteten“[1]. Aber selbst in seiner Eigenschaft als Kriegsgott erfährt Tŷr insofern eine Beschränkung, als neben ihm Odhin ebenfalls Krieg und Sieg mächtig beeinflußt, ja geradezu Kriegs- und Siegesgott ist, wie Zeus neben Ares in Griechenland, Jupiter neben Mars in Italien, — und da Odhin der größte und mächtigste Gott ist, so bedeutet das keine geringe Einbuße für Tŷr. Immerhin bleibt dieser, wie Ares und Mars, ein hochverehrter und wichtiger Gott, der freilich mit Odhin nicht verglichen werden darf. Er bleibt auf sein besonderes Wirkungsgebiet beschränkt, und spielt namentlich als Begleiter und Helfer größerer Götter in der Edda seine Rolle, wenn sich auch in seiner Person vielleicht noch einige Züge finden, die auf einen alten Lichtgott hindeuten. So die Sage von der Fesselung des Fenris-Wolfes, jenes fürchterlichen Ungetüms, das Loki gezeugt und das wohl nicht mit Unrecht als ein Dämon der Nacht und der Finsternis gefaßt wird. Den Göttern liegt alles daran, ihn in Fesseln zu legen, aber der Wolf will es nicht dulden, daß man ihn wie zu einem scherzhaften Versuch mit den scheinbar schwachen Banden fesselt, wenn nicht einer der Asen ihm als Pfand der Sicherheit seine Hand in den Rachen steckt. Tŷr tut es, der Wolf wird gefesselt und kann nicht mehr los, der mutige Gott aber verliert darüber die Hand, die das Ungeheuer ihm bis zum Wolfsgliede (úlfliđhr, carpus) ab-

[1] Vgl. H. Zimmer, Gött. Gel. Anz., 1. Mai 1891, Nr. 5, S. 197, in seiner Rezension der Acta Sanctorum Hiberniae, ed. de Smedt und de Barker. — Dazu vgl. auch Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, S. 212.

beißt. Fortan ist er „der einhändige Ase“ (er einhendr âsa). Daß in diesem Mythus der Gegensatz von Licht und Finsternis ausgesprochen ist, hat schon Wilhelm Müller behauptet und auch Müllenhoff nimmt dasselbe an[1]. Die nicht ganz leichte Deutung der Vorgänge im einzelnen wollen wir hier nicht näher erörtern. Auf einen alten Lichtgott deutet bei Tŷr vielleicht auch der Umstand, daß die Mutter des Gottes in der Edda als „ganz golden“, „goldglänzend“ bezeichnet wird und leuchtende Augenbrauen hat[2]. Doch das sind vereinzelte und unsichere Züge, auf die man nicht zu viel aufbauen darf, — um so weniger, als der alte Djêus wohl ein mythenloser Gott war und jene Erzählungen erst speziell skandinavische resp. germanisch-keltische Schöpfungen sein dürften — und nimmermehr würde man in Tŷr den alten Lichthimmelgott vermuten, wenn nicht sein Name und die Vergleichung darauf hinwiesen.

Wie dürftig auch hier das Resultat erscheint, von anderen Seiten erwächst uns willkommenste Belehrung und Aufklärung.

Von hervorragender Bedeutung für unsere Kenntnis des altgermanischen Himmelsgottes war eine Entdeckung, welche im Jahre 1883 in England gemacht wurde. Bei Housesteads, dem alten Borcovicium, einer der römischen Stationen am

---

[1] Vgl. Müllenhoff in seinem Aufsatz „Über Tuisco und seine Nachkommen“, Adolf Schmidts Allgem. Zeitschr. f. Gesch. VIII, 1847, S. 248. — Mannhardt erklärt die Mythe folgendermaßen: Der Himmelsgott Tius streckte die Sonnenstrahlen als Hand aus, die der Wolf (die Nacht oder der verdunkelnde Gewittersturm) in seinen Rachen schlang (Lettische Sonnenmythen, Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. VII, 1875, S. 100). Gesichert ist die Deutung nicht, um so weniger als der alte Himmelsgott in der Hauptsache wohl ein Gott ohne Mythen war. — J. Grimm adoptierte die Deutung Wackernagels, nach welcher Tŷr darum einhändig ist, weil er nur einem Teile der Kämpfenden Sieg verleihen kann (vgl. Grimm, Deutsche Mythol., 3. Aufl., I, S. 171). — Die Sache bleibt unsicher und wir können sie auf sich beruhen lassen, da sie keinesfalls von großer Bedeutung ist. Es handelt sich wohl um eine jüngere, in Skandinavien entstandene Mythe. Much hält dieselbe für urgermanisch (a. a. O., S. 29). Auf keinen Fall ist sie schon altarisch.

[2] Hymeskvidha 8: en ǫnnor gekk algollen fram, brûnhvít bera bjórveig syne. Der alte Lichthimmelgott hatte gewiß keine Mutter.

Hadrianswall im nördlichen England, fanden sich, fast ganz in der Erde versunken, ein bogenartiges Relief mit Skulpturen und zwei Altäre mit Inschriften aus der römischen Zeit. Das Relief zeigte eine mit Helm, Speer und Schild bewaffnete Kriegergestalt, zu deren Rechten sich ein schwanähnlicher Vogel befindet. Zu beiden Seiten des Kriegers schwebt je eine Figur, mit Schwert oder Stab in der einen und kreisrundem Kranz in der anderen Hand.

Die Inschriften der beiden Altäre sind einander sehr ähnlich, resp. sie ergänzen sich gegenseitig. Es sind Weihinschriften, als deren Urheber sich Germanen, Tuihantische Bürger (cives Tuihanti), von der friesischen Abteilung des römischen Heeres, zu erkennen geben. Sie weihen den einen Altar dem Gotte Mars Thingsus und den beiden Alaesiagen Beda und Fimmilena, sowie der Gottheit des Kaisers; den anderen dem Mars, den beiden Alaesiagen und der Gottheit des Kaisers[1]. Diese wichtigen Denkmäler sind von W. Thomson Watkin, von E. Hübner, von Th. Mommsen, R. Heinzel, W. Pleyte von verschiedenen Gesichtspunkten aus besprochen worden. Ihre Bedeutung für die deutsche Mythologie hat vor allem W. Scherer

[1] Die Inschriften lauten folgendermaßen:

I. D E O	II. D E O
MARTI	MARTI. ET. DVABVS
THINGSO	ALAESIAGIS. ET. N. AVG.
ET DVABVS	GER. CIVES. TVIHANTI
ALAESIAGIS	CVNEI. FRISIORVM
BEDE ET FI	VER. SER. ALEXAND
MMILENE	RIANI VOTVM
ET N AVG GER	SOLVERV(NT)
M CIVES TV	LIBENT
IHANTI	M
V. S. L. M.	

Mit den nötigen Ergänzungen lesen wir:

I. Deo Marti Thingso et duabus Alaesiagis Bede et Fimmilene et n(umini) Aug(usti) Germ(ani) cives Tuihanti v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito).

II. Deo Marti et duabus Alaesiagis et n(umini) Aug(usti) Ger(mani) cives Tuihanti cunei Frisiorum Ver. Ser. Alexandriani votum solveru(nt) libent(es) m(erito).

beleuchtet in seinem Aufsatz „Mars Thingsus" in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1884, S. 571 ff.

Die Zeit, aus welcher die Inschriften stammen, ist durch die eine derselben fest bestimmt. Es ist die Regierungszeit des Kaisers Alexander Severus (222—235 nach Chr.). Die Landschaft Tuianti, aus welcher die Urheber der Inschriften ihrem eigenen Zeugnis zufolge stammen, hat Scherer als das heutige Twenthe im Osten der Zuidersee erwiesen. Deutsche und Friesen nennen sie sich selbst und das steht mit dieser Ortsbestimmung im besten Einklang.

Wir lernen aus diesen Denkmälern, daß die Friesen an der Zuidersee im 3. Jahrhundert nach Chr. noch einen Gott Mars Thingsus verehrten, desgleichen zwei weibliche Gottheiten, welche, als Beda und Fimmilena bezeichnet, offenbar — wie Heinzel nachgewiesen hat — im engsten Zusammenhang mit dem Rechtswesen der Friesen standen, denn ihre Namen hängen unzweifelhaft mit den beiden Hauptthingen dieses Stammes, dem Bodthing und Fimmelthing, zusammen. Wichtiger aber als diese beiden weiblichen Wesen ist der Gott Mars Thingsus. Mit dem lateinischen Namen Mars wird ohne Zweifel der bekannte, allerwärts verehrte Kriegsgott der Germanen bezeichnet, der uns als Zio, Tiv, Týr schon entgegengetreten ist, dessen urgermanische Namensform Tîwaz oder Tîwz gelautet haben dürfte. Hier lernen wir ihn mit dem latinisierten Beinamen Thingsus kennen, der in urgermanischer Form etwa Thingsaz gelautet haben dürfte, später Things — also ein alter Gott Tîwaz Thingsaz, der, wie schon sein Name deutlich besagt und wie weiter auch die beiden weiblichen Thing-Gottheiten noch bestimmter beweisen, mit dem Thing, der ratenden und richtenden Volksversammlung, in allernächstem Zusammenhang stand. Es ist der alte Himmelsgott Tîwaz oder Tîwz, der sonst ganz zum Kriegsgotte geworden, hier noch deutlich in einer wesentlich anderen Funktion, als ethischer Gott, als der Herr, der Lenker und Leiter, gewissermaßen als der ideale Präsident, der Gott der Volksversammlung erscheint, ganz analog dem Zeus Bulaios oder Agoraios; ein Gott, der über Recht und

Rechtsspruch wacht, ein „Gerichtsgott“, wie ihn Weinhold nennt (s. Mogk a. a. O., S. 85), der sich in solcher Eigenschaft klar und deutlich sowohl mit Zeus, wie auch mit Jupiter und Varuṇa, den großen ethischen Himmelsgöttern, berührt, den erhabenen Wächtern über Recht und Unrecht.

So hat uns ein glücklicher Zufall darüber aufgeklärt, daß diese wichtige Seite des alten Himmelsgottes, dessen Auge vom hohen Himmel Tag und Nacht über Recht und Unrecht wacht, auch dem germanischen Tîwaz nicht abhanden gekommen war. Er ist Gott des Thinges, der Volksversammlung und des Rechtsspruches bei dem durch energischen Rechtssinn ausgezeichneten Stamme der Friesen, — daß er in der gleichen Eigenschaft aber auch anderen und weitab vom Friesenlande wohnenden deutschen Stämmen bekannt war, dafür haben wir einen interessanten und ganz überzeugenden Beweis in unserem Wochentagnamen „Dienstag“. Denn dieser erklärt sich nicht, wie das allemannische Ziestac, Ziestag, das noch Hebel gebraucht, aus dem alten Hauptnamen des Gottes Tîwaz. Das n in dem Worte Dienstag bliebe bei solcher Annahme ganz unbegreiflich. Nun aber finden wir neben unserem Dienstag und dem niederländischen Dinsdag sogar eine ältere mittelniederdeutsche Form Dingsedach, mittelniederländisch Dingsendach und es unterliegt keinem Zweifel, daß wir auch unser Wort Dienstag auf eine ältere neuhochdeutsche Form Dingstag zurückzuführen haben. Die Form Dings aber ist nichts anderes als das friesische Things, in lautgesetzlicher Entsprechung bei anderen germanischen Stämmen, — es ist nichts anderes, als eben jener andere Name oder Beiname des deutschen Kriegsgottes, den uns die Inschriften von Housesteads kennen gelehrt haben, in der latinisierten Form Thingsus. Weil es ein Name des Gottes war, darum konnte er zur Übersetzung des lateinischen Mars dienen, darum konnte man „dies Martis“ durch Dingstag, Dingsedach wiedergeben. Es ist das, wie Much sagt, die „einzig richtige und einleuchtende Etymologie von Dienstag“ (a. a. O., S. 6)[1]. Es muß dieser Name des Gottes sogar ein

[1] Grienberger will den Dienstag als Tag des Dings, der Gerichtsversammlung“ erklären, allein Dings ist hier (wie Zies — in Ziestac, Tŷs —

sehr wohlbekannter, ja der Hauptname desselben in gewissen Gegenden gewesen sein, sonst würde man ihn wohl schwerlich gerade bei der Wochentagsbezeichnung zur Übersetzung des Namens Mars gewählt haben (Much a. a. O., S. 5). Bei Franken und Sachsen muß er zu Hause gewesen sein, wie auch bei noch anderen germanischen Stämmen, das beweist die Verbreitung dieser Form des Wochentagnamens, die schon längst bei uns zu allgemeiner Geltung durchgedrungen ist. So zeugt unser Dienstag noch heute, gleich den alten Altären von Housesteads und im Bunde mit ihnen, für den ethischen Charakter des altgermanischen Himmelsgottes und seiner weitverbreiteten Anerkennung und Verehrung.

Nicht uninteressant ist es, daß wir diesen Gott auf den friesischen Denkmälern sogar in bildlicher Darstellung vor uns haben. Denn darüber kann ja kein Zweifel bestehen, daß die gerüstete Kriegergestalt mit dem Schwan zur Seite niemand anders darstellt als den Mars Thingsus, während die beiden daneben schwebenden Frauengestalten, mit symbolischen Geräten in der Hand, die beiden Thing-Göttinnen Beda und Fimmilena vorstellen.

Doch es ist uns auf friesischem Boden, fernab von der Zuidersee, nahe der dänischen Grenze, auf der Insel Helgoland, noch ein anderer, großer und heiliger Gott bezeugt, dessen ganzes Wesen sich so vollständig mit demjenigen des Mars Thingsus von Twenthe deckt, daß ich ihn geradezu für denselben Gott halten möchte, der dort nur unter anderem Namen verehrt wurde, — einem Namen, der so vorzüglich auf den Thinggott von Twenthe paßt, daß er vielleicht auch dort als sein Beiname lebte. Foseteland oder Fositesland — so hieß die Insel Helgoland in alter Zeit, — das Land des Gottes Fosete, den uns alte

---

in Tŷsdagr) die Übersetzung von „Martis", — und da wir den Mars Thingsus glücklicherweise kennen, kann die richtige Erklärung nicht zweifelhaft sein. Als Parallele ist auch zu beachten die lateinische Wiedergabe des Ortsnamens Dinslaken durch lacus Martis (s. Much a. a. O., S. 5. 6). — F. Kluge gibt in seinem Etymologischen Wörterbuch der deutschen Sprache unter „Dienstag" die richtige Erklärung des Wortes.

Berichte, samt allem, was zu ihm gehört, von dem Nimbus höchster, unnahbarer Heiligkeit umgeben, schildern. Derselbe Gott tritt uns auch in der Edda entgegen, unter dem Namen Forseti „der Vorsitzer", — wie der große Gott von Twenthe als der ideale Vorsitzer des Thinges gedacht ist. Die Edda schildert ihn uns thronend in seinem glänzenden Palast Glitnir, als den besten, weisesten Richter bei Göttern und Menschen. Er schlichtet alle streitigen Sachen. Sonst hören wir nichts von ihm, — kein Mythus knüpft sich an seine Person [1]. Aber gerade das ist charakteristisch. Es ist der himmlische Lichtgott in seiner großen ethischen Eigenschaft, als Richter über Gut und Böse, über Recht und Unrecht, über allen Streit, — ein mythenloser Gott von höchster Heiligkeit! — ganz der alte Tîwaz Thingsaz, wie wir ihn aus den Denkmälern von Housesteads erschlossen haben.

Helgoland war das alte Gauheiligtum der Nordfriesen. Der Gott Foseti soll nach alter Sage den Friesen selbst das Recht gelehrt haben und dann verschwunden sein (Mogk a. a. O., S. 99). Es gilt also das Recht als unmittelbarer Ausfluß seines göttlichen Willens [2]. Bevor er verschwand, ließ er den heiligen Quell auf der Insel hervorsprudeln, von dessen Wasser man nur schweigend schöpfen durfte. Der heilige Wilibrord, den ein Sturm nach Fosetesland verschlug, wagte es, wie Alcuin erzählt, drei Menschen in diesem Quell unter Anrufung der heiligen Dreieinigkeit zu taufen, und ließ sogar von dem heiligen, streng unantastbaren Vieh des Gottes für seine Begleiter zur Speise schlachten. Er erregte dadurch das Entsetzen des Volkes und den Grimm des

---

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., S. 190 ff. Mogk, Germanische Mythologie, S. 98. 99. — Die Ableitung des Namens Forseti von fors, der Wasserfall, halte ich für ganz verfehlt. Mit Wasserfällen hat dieser Gott absolut nichts zu tun. Mogk erklärt richtig, im Anschluß an Grimm, „der Vorsitzer", irrt aber wohl darin, daß er für die skandinavische Form Volksetymologie annimmt.

[2] Mogk äußert a. a. O. gewiß mit Recht: „Das war kein untergeordneter Gott, sondern eine Gottheit, die bei den Amphiktyonen ihres Heiligtums die höchste Bedeutung hatte". — Vgl. übrigens auch Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, S. 386 ff.

Königs Radbod, kam aber doch noch glücklich mit dem Leben davon. Ein anderer Verkünder des Christentums, Liudger genannt, hat dann noch in demselben Jahrhundert (785) die Tempel des Gottes Fosete zerstört und das Volk in der heiligen Quelle getauft. Seither hieß die Insel Hêlegland oder Helgoland, das heilige Land, — und noch in der christlichen Zeit sieht man aus den Gebräuchen der Schiffer und Wikinge, wie heilig der Ort im Heidentum gehalten wurde (s. Grimm a. a. O., S. 190. 191). Aber auch wir dürfen ihn wohl mit Ehrfurcht betrachten, denn er bildet ein Zeugnis für die ethische Bedeutung des Himmelsgottes der alten Germanen.

Doch der Name des Dienstags spendet uns noch weitere Belehrung! Bei verschiedenen hochdeutschen Stämmen, insbesondere bei den Bayern, lautet derselbe völlig abweichend, — nämlich Ertag, Eritag, Erchtag, auch Iritag und Irchtag. Schon altbayerisch ist uns die Form Ertac überliefert, und bis auf den heutigen Tag unterscheidet sich das Volk in Bayern, Tirol und Österreich mit seinem Erchtag oder Ertag (Erti, Irti) sehr bestimmt von den Schwaben und Schweizern mit ihrem Ziestag oder Zistag. Es läßt sich ganz sicher aus jenen Formen schließen, daß die Bayern und wohl auch andere deutsche Stämme einen Gott Ere, Eri oder Erch verehrten, welcher mit dem Zio anderer Stämme identisch und hier nur mit einem anderen Namen bezeichnet wurde. Ere oder Erch muß ein Beiname des alten kriegerischen Himmelsgottes der Germanen gewesen sein, welcher bei einigen Stämmen zum Hauptnamen desselben geworden war und deswegen bei der Übersetzung des „dies Martis" notwendigerweise seine Verwendung fand, wie in anderen Gauen der Name Zio. Schon Jakob Grimm hat das richtig erkannt[1] und diese Ansicht gilt auch heute noch allgemein für unzweifelhaft richtig, — nur hinsichtlich der Deutung des Namens Ere oder Erch sind die Meinungen sehr verschieden, und ein kritischer Forscher wie Rudolf Much hält sogar alle Deutungsversuche für fehlgeschlagen (a. a. O., S. 7). Es hat jedenfalls bis jetzt kein einziger derselben allgemein überzeugend gewirkt.

---

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., S. 167.

Dennoch glaube ich, daß die richtige Etymologie bereits gefunden ist, wenn sie auch noch nicht ihre vergleichend-religionsgeschichtliche Stütze gefunden hat. Ich glaube, daß Mogk vollkommen recht hat, wenn er (a. a. O., S. 87) den deutschen Götternamen Ere, Eri, Erch mit dem vedischen Adjektiv arya zusammenbringt, das „freundlich, hold, gütig, treu anhänglich, treu zugetan" bedeutet, von Göttern und Menschen gebraucht. Der Gott wird damit als der freundliche, getreue bezeichnet, und es berührt sich diese Bezeichnung in Form und Inhalt auf das nächste mit dem Namen des Gottes Aryaman, der, wie wir schon sahen, von Hause aus „der gute Freund, der Getreue" bedeutet. Die Worte arya und aryaman kann man fast als synonym bezeichnen, das letztere ist nur noch durch das substantivische Suffix man erweitert. Gott Aryaman aber, der gute Freund, ist einer der Âdityas, dem Mitra im Wesen nahe verwandt, eine der indischen Abspaltungen des großen Himmelsgottes, ein selbständig gewordener Beiname desselben. Man könnte sich ganz gut denken, daß das dem aryaman so nahe liegende arya in gleicher Funktion hätte selbständig werden können, als ein alter Name, resp. Beiname des großen Himmelsgottes. Das aber scheint auf germanischem Boden tatsächlich eingetreten zu sein, so daß der Gott Ere, Eri, Erch hier eine sehr ähnliche Bildung darstellt wie Aryaman in Indien, der gütige, freundliche Âditya, der meist mit Mitra-Varuṇa oder mit Bhaga zusammen genannt wird und ihnen allen wesensverwandt ist. Er ersetzte den Stämmen, die ihn besonders verehrten, vielleicht auch in etwas den Mitra und Bhaga, deren Namen auf germanischem Boden fehlen, denen wir aber auch noch andere verwandte Bildungen gegenüberzustellen haben werden. Mag der Himmelsgott, auch als Ere und Erch, wie als Zio und Týr, kriegerisch gedacht sein, ja müssen wir das sogar sicher annehmen, so dürfen und müssen wir ihn uns doch zugleich nach seinem Namen als einen Gott denken, der seinen Verehrern ein gütiger Freund, ein treuer, segnender Helfer war[1].

[1] Nicht nur inhaltlich, sondern auch formell ist die Mogksche Erklärung des Namens die beste, da sie allein das Nebeneinander der Formen Ere,

Mit dem Namen des Gottes Ere, Erch, resp. mit dem Adjektiv arya „freundlich, freundschaftlich, gut gesinnt, getreu" hängt in näherer oder entfernterer Weise wohl auch der alte Name zusammen, mit welchem die Arier sich selbst nannten und welcher im Indischen ârya lautete[1]. Ob sie sich damit nur als die freundschaftlich Verbundenen, Guten, Getreuen bezeichneten, oder ob auch Bezug auf einen alten Götternamen Arya, ein Name des Himmelsgottes, anzunehmen ist, wird sich jetzt nicht mehr entscheiden lassen. Für bedeutsam möchte ich diesen Zusammenhang aber doch halten, mochten sie sich damit nun bloß dem Gotte ähnlich benennen oder geradezu als seine Söhne und Verehrer.

Arya und Aryaman gehören engstens zusammen und unterscheiden sich nur durch das in dem letzteren Worte hinzugetretene Suffix man. In germanischen Landen hat aber wohl noch eine andere Bezeichnung des Himmelsgottes gelebt, die mit demselben Suffix von derselben Wurzel gebildet scheint und nur darum sich nicht unmittelbar mit Aryaman identifizieren läßt, weil ihr das

---

Eri, Erch verstehen läßt. Aus altem i resp. j konnte nach dem r Guttural sich entwickeln, wie die Worte Ferge und Scherge auf fario, scario zurückgehen (vgl. Much a. a. O., S. 9). — Wie der Name Eresburg sich dazu verhält, lasse ich dahingestellt. Da er durch mons Martis wiedergegeben wird, möchte man ihn wohl mit Ere zusammenbringen, doch hält Much das für unmöglich wegen der besonderen, in beiden Worten verschiedenen Qualität des e (a. a. O., S. 9). Auf eine Untersuchung in diesem Punkt vermag ich nicht einzugehen, doch darf man wohl annehmen, daß jene Leute, die Eresburg durch mons Martis wiedergaben, an einen Zusammenhang mit dem Götternamen Ere, Erch glaubten. Sie lebten aber freilich in einer harmlosen Zeit, wo es noch keine skrupulöse moderne Lautforschung gab, und durften sich daher ähnliches erlauben. Vielleicht erledigt sich die Differenz im e durch den Hinweis auf die nebeneinander liegenden Formen arya und ârya (vgl. unten).

[1] Im Avesta airya; irisch aire, die gemeinsame Bezeichnung der irischen Edlen nächst dem König, womit wohl auch, wie Zimmer meint, der alte Name von Irland, Erin, zusammenhängt. Die Differenz im anlautenden Vokal von aire und Erin erklärt sich ganz einfach, da aire = ârya, Erin = arya zu setzen ist, wie auch Windisch annimmt (vgl. Kretschmer, Einleitung in die Gesch. d. griech. Sprache, S. 131. 132); man darf nur arya und ârya nicht trennen.

suffixale ya (ja) abgeht. Es ist das der alte Name Irmin oder Ermin, der schon zu manchen Kontroversen Veranlassung gegeben hat.

Schon Jakob Grimm hat aus verschiedenen Zeugnissen einen Gott dieses Namens erschlossen und Müllenhoff hat das bestimmter begründet. Er knüpft an die Mitteilung des Tacitus im 2. Kapitel der Germania an, nach welcher die Germanen in drei große Stammverbände zerfielen: die Ingvaeonen am Meer, die Herminonen im mittleren Deutschland, die Istvaeonen in den übrigen germanischen Gauen. Müllenhoff macht es wahrscheinlich, daß es sich hier um alte Kultverbände, sog. Amphiktyonien, handelt, die der gemeinsame Name je eines Gottes zusammenhielt, welchen sie zugleich als Vater und Ahnherrn verehrten. Ingvi, Istvi und Ermin oder Irmin scheinen die Namen dieser Götter gelautet zu haben [1], welche wahrscheinlich sämtlich von Hause aus nur Beinamen des großen Himmelsgottes Tîwaz, Tîwz, selbständig gewordene Parallelbildungen oder Abspaltungen desselben darstellten.

Der Name des Gottes Irmin erscheint in verschiedenen Zusammensetzungen, namentlich auch in der Irminsûl, der Irminsäule, — einer heiligen Säule, die wohl dem Gotte Irmin geweiht war und bei verschiedenen deutschen Stämmen bezeugt ist. Karl der Große zerstörte eine solche unweit der Eresburg, im Gebiete der Sachsen (Westfalen), ein altes Heiligtum an geweihter Stätte. Widukind von Corvey berichtet, daß die Sachsen nach einem Siege über die Thüringer eine solche Säule errichtet hätten, er sagt, daß dieselben nach dem Mars, d. h. also dem kriegerischen Himmelsgotte der Germanen benannt gewesen wären, und gibt in einer allerdings nicht sehr klaren Darstellung als Namen des Gottes „Hirmin“ an, den er gleich fälschlich mit Hermes zusammen-

[1] Müllenhoff setzt als Grundformen Ingvaz, Erm(e)naz und Istvaz an. Vgl. zu dem Ganzen Mogk a. a. O., S. 86. — Es ist nicht gerade notwendig, anzunehmen, daß alle germanischen Stämme zu einem jener Kultverbände gehörten, wir haben aber auch keinen Grund daran zu zweifeln, daß es sich um drei große Gruppen von Stämmen handelt, die enger zusammen gehörten.

bringt[1]. Hirmin und Irmin ist natürlich dasselbe, die Irminsäulen sind uns genugsam bekannt. Wichtig ist auch die Angabe von Leibniz und Eccard, das Gestirn des Wagens oder des großen Bären werde Irminswagen oder Irmenswagen genannt[2]. Das ist offenbar der Wagen des Himmelsgottes Irmin, analog der niederländischen Bezeichnung desselben Sternbildes als Woenswaghen, d. h. Wôdanswagen, welcher Name offenbar aus einer Zeit stammt, wo Gott Wôdan bereits die Stelle des alten Himmelsgottes eingenommen hatte (s. Much a. a. O., S. 16). Der Name Irmin, Ermin scheint mir eine Parallelbildung von Ere und Aryaman zu sein und würde alsdann wie jene auf die freundliche Natur des großen Gottes deuten[3]. Mit Sicherheit läßt sich da freilich nicht urteilen[4]. Ich würde ihn am liebsten, wie Aryaman, durch „der Freund" oder „der Getreue" übersetzen.

Istvi, die göttliche Parallelgestalt bei den Stämmen der Ist-

---

[1] Vgl. J. Grimm a. a. O., 3. Aufl., S. 91 u. 292. Mogk a. a. O., S. 86. Zu skeptisch scheint mir Much a. a. O., S. 15.

[2] Leibniz, Scr. 1, 9; Eccard, Fr. or. 1, 883 und de orig. Germ. 397, — zitiert nach J. Grimm a. a. O., S. 295 und Much a. a. O., S. 15.

[3] Es würden als wesentlich gleichbedeutende Parallelbildungen arya, arman und aryaman nebeneinander zu setzen sein. Mit arman könnte aber dann außer Irmin vielleicht auch der Name der Armenier zusammenhängen (griech. Ἀρμένιοι, altpersisch Armaniya und Armina) und in diesem weiteren Sinne auch noch jetzt mit arya zu vermitteln sein. Den iranischen Namen mit arya, ario als erstes Glied (wie Ἀριοβαρζάνης u. dgl.), welchen keltische Bildungen wie Ariomanus auffallend gleichen, stelle ich die germanischen Namen und sonstigen Komposita mit Irmin gegenüber (vgl. Kretschmer a. a. O., S. 129—132; J. Grimm a. a. O., 3. Aufl., S. 291). Irmingot im Hildebrandsliede wäre etwa so viel wie guter Gott, lieber Gott; die Namen wie Irmanfrit, Irmangart, Irmandrût, Irminolt u. dgl. wären den vielen Namen mit gut, lieb, edel, treu im ersten Gliede zu vergleichen. Die Völkernamen der Arier, der Iren, der Armenier und der Erminonen würden im weiteren Sinne zusammenhängen und wesentlich dasselbe bedeuten.

[4] Die Grundbedeutung der Wurzel ar, welche in arya, aryaman steckt und dann auch in Irmin zu vermuten wäre, ist wohl „sich anpassen, einfügen, verbinden", woraus der Begriff „befreundet, Freund, verbunden, zugetan" leicht ableitbar ist. Wir haben diese Wurzel im Veda noch in dem Adv. aram „passend, angemessen, gemäß", in ara „die Radspeiche", aramaṇas „dem Gedanken sich anschmiegend, gehorchend", aramati „Andacht".

vaeonen, ist nirgends sonst bezeugt. Die wahrscheinlichste Deutung des Namens ist wohl die von Heinzel, welcher denselben mit dem slavischen Worte istovŭ, istŭ „wahr, echt" zusammenbringt, was in Form und Sinn vortrefflich paßt. Der Gott wäre dann als „der Wahrhaftige, Echte, Wirkliche" bezeichnet [1].

Als „Freund" ist mit großer Wahrscheinlichkeit der Name des Ingvi zu deuten, des Gottes und Vaters der Ingvaeonen. Diese Erkenntnis verdanken wir Rudolf Much, in seiner schon mehrfach erwähnten schönen Arbeit über den germanischen Himmelsgott [2]. Hier hätten wir eine Bezeichnung des germanischen Himmelsgottes, die dem Inhalte nach ganz mit derjenigen des indischen Mitra zusammenfiele und auch mit dem Namen des Aryaman sich engstens berührt, welche beide ja auch alte Beinamen des Himmelsgottes und höchsten guten Wesens, dann selbständig gewordene Abspaltungen desselben darstellen. Der große Gott tritt in dieser Beziehung gerade als das höchste gute Wesen hervor, der „große Freund", wie ihn auch gewisse Naturvölker nennen. Zugleich aber ist er auch der Beschirmer und Wächter der Freundschaft, der engen, treuen Verbindung der Menschen untereinander. Das trat beim indischen Mitra deutlich darin hervor, daß er der die Menschen miteinander vereinigende, verbindende Gott genannt wird (yâtayajjana), noch stärker beim persischen Mithra, dem Gott der Freundes- und Vertragstreue, und das darf wohl auch als der Grund angesehen werden, warum die verbündeten Stämme der germanischen Ingvaeonen unter den verschiedenen Namen ihres Himmelsgottes gerade den Namen

[1] Es wäre sehr verlockend, Istvi mit der armenischen Bezeichnung für „Gott" astu-ats zusammenzubringen, sie wie oben zu erklären und von der Wurzel as „sein" abzuleiten. Allein mit slavischem istovŭ, istŭ läßt sich das nicht vereinigen, da dieses auf ursprachliches i im Anlaut deutet.

[2] a. a. O., S. 13. Much bringt den Namen Ingvi mit dem gotischen Worte aggwus „enge" und seinen Verwandten zusammen. „ „Natürlich ist aber mit der Bedeutung „eng" nicht auszukommen; um so besser mit der in griech. ἄγχιστος, ἀγχότατος, ἀγχιστεύς vorliegenden der „engen Freundschaft und Verwandtschaft". Wie leicht sich eine solche aus der Grundbedeutung von „eng" ergibt, zeigt auch engl. strait, close, das ebenfalls „innig, vertraut" bedeutet." "

Ingvi wählten, um ihn als den göttlichen Hüter ihres Verbandes hinzustellen, den himmlischen Freund als den Wächter der irdischen Bundestreue. Auch Irmin liegt ja in der Bedeutung nicht weit davon ab, wenn wir diesen Namen als Parallelbildung von Aryaman fassen dürfen; und Istvi, der Echte, Wahrhaftige wäre auch zu der gleichen Funktion geschickt, da es sich bei diesen Stammesverbänden doch um die Echtheit und Wahrhaftigkeit der gegenseitig angelobten Bundestreue handelt. Und so wären alle drei Namen für große freundschaftliche Stammesverbände, als welche sie Tacitus schildert, sehr passend gewählt. Daß es nur Beinamen des großen Gottes sind, die selbständig nie viel Bedeutung gehabt haben mögen, tut der Sache keinen Eintrag. Man wußte doch, wen sie bezeichneten, und man wählte für diesen besonderen Zweck gewiß die geeignetsten Beinamen, wenn man Ingvi, Irmin und Istvi wählte. Wenn dann schließlich jeder dieser drei als Stammvater der betreffenden Verbindung bezeichnet und verehrt wurde, dann lebt darin vielleicht auch die alte Eigenschaft des Himmelsgottes als „Vater" in engerer Fassung fort. Erst eine Verdunkelung dieses Tatbestandes und der Wunsch, die Blutsverwandtschaft aller deutschen Stämme zum Ausdruck zu bringen, konnte später dazu führen, jene drei als Brüder zu fassen und ihnen einen gemeinsamen Vater Mannus zu geben. Aber werden nicht auch die Âdityas zu Brüdern gemacht? und wird nicht auch ihnen in der Aditi eine gemeinsame Mutter gegeben? Das Verhältnis ist durchaus analog, da ja auch die Âdityas selbständig gewordene Beinamen des Himmelsgottes darstellen.

Der Name Ingvi ist darum von besonderer Bedeutung, weil er uns mit großer Bestimmtheit zu einer der hervorragendsten Abspaltungen des Himmelsgottes im Norden hinüber leitet. Ingvi oder Yngvi ist ein Name des Gottes Freyr, der in Skandinavien hochverehrt wird, ja im Kult von Altupsala geradezu als der höchste Gott hervortritt. Er erscheint wiederholt unter dem Doppelnamen Yngvifreyr oder Ingvifreyr, so daß der Zusammenhang mit dem Schutzgott der Ingvaeonen in die Augen springt. Daß dieser Freyr aber eigentlich überhaupt höchster Gott, daß

sein Name das höchste, allwaltende Wesen bezeichnete, hat schon Jakob Grimm richtig erkannt und auch Mogk stellt das durchaus richtig so dar und sieht in Freyr eine der wichtigsten Hypostasen des großen alten Himmelsgottes (s. Grimm a. a. O., S. 173—176; Mogk a. a. O., S. 89 ff.). Dieser Gott war es wohl hauptsächlich, mit welchem Wôdan-Odhin um den Vorrang zu kämpfen hatte, als seine wachsende Verehrung die früher erwähnte Umwälzung im nordischen Götterstaate bewirkte. In der Geschichte vom Kriege der Asen und Vanen ist der mythische Niederschlag jener religiösen Revolution erkannt und unter den Vanen ist Freyr ohne Zweifel der erste, größte und wichtigste. So dürfen wir es für wahrscheinlich halten, daß vor jener großen Umwälzung Freyr als der höchste Gott in Skandinavien verehrt wurde, wovon dann noch später in Upsala ein Nachklang erhalten blieb [1].

Der Name des Freyr bedeutet „der Herr" und hängt mit dem gotischen frauja, dem althochdeutschen frô „der Herr" zusammen, das uns in den Worten „Frohnleichnam" („der Leib des Herrn") und „Frohne" noch erhalten ist — der passendste Name zur Bezeichnung eines höchsten allwaltenden Wesens. Freyr bedeutet also ganz dasselbe wie das altindische Asura, das persische Ahura — und wir erinnern uns gleich, daß dies Bezeichnungen des Himmelsgottes, des höchsten guten Wesens bei den Indern und Persern waren, — des Dyâus, des Varuṇa, des Parjanya und des aus Dyâus-Varuṇa durch Reformation erwachsenen großen Gottes des Zarathustra. In dem Doppelnamen Yngvifreyr aber wären die Namen Mitra-Asura, der Freund und der Herr,

[1] „Für die Tatsache, daß Yngvifreyr von Odhin verdrängt wurde, spricht, daß Yngvifreyr und Odhin für ein und dasselbe Ereignis in den Quellen auftreten. In der Haustlǫng Þjóðólfs sind die Götter noch vom Geschlechte Yngvifreyr (Sn. E. I, 312), sonst erschienen sie fast immer als kind oder aett oder megir Odhins. Neben Odhin findet sich Freyr als Herr der Asen (Lok. 35). Eyvindr läßt Hâkon den Guten von Yngvis Geschlechte sein (Hmskr. 108); sonst pflegen die norwegischen Könige und Jarle ihre Ahnenreihe auf Odhin zurückzuführen. Noch der Bearbeiter der späten Trôjumannasaga gibt den Saturnus mit Frey wieder (Ann. 1848, S. 4), während der der Bretasögur ihn mit Odhin übersetzt." Mogk a. a. O., S. 91.

persisch Mithra-Ahura zusammengefaßt, und man denkt unwillkürlich an die enge Verbindung, in der das letztgenannte Götterpaar im Avesta auftritt, und die hohe Bedeutung, die ihm wie auch dem entsprechenden Paar Mitra-Varuṇa eigen ist. Nicht identisch sind hier die Namen bei Germanen und Indopersern, aber sie bedeuten dasselbe und stellen offenbar entsprechende Auffassungen des höchsten Wesens, entsprechende Hypostasen desselben dar. Übrigens erscheinen auch Yngvi und Freyr später, in der jüngeren Edda, als man vergessen hatte, daß sie einst identisch waren, als zwei göttliche Personen nebeneinander, — Yngvi sowie Freyr als Söhne des Odhin, beide also Brüder, wie Ingvi, Istvi und Ermin in Deutschland, die Âdityas in Indien Brüder sind (vgl. Mogk a. a. O., S. 91).

Es läßt sich wohl mit Sicherheit voraussetzen, daß die alten heidnischen Deutschen ihren höchsten Gott, den Himmelsgott, mit dem Beinamen frô „der Herr" bezeichnet und angerufen haben, wie sie später dann auch den allwaltenden christlichen Gott „frô mîn!" „Herre mein" anrufen. Ob sich aber jemals aus diesem Beiwort in Deutschland ein selbständiger Gott Frô, wie im Norden Freyr, entwickelt hat, dafür haben wir keine sicheren Anzeichen. Möglich ist es — wir wissen ja aber leider nur so wenig über jene altdeutsche Religion. In Skandinavien entwickelte sich Freyr sicher zum selbständigen großen Gotte, in Deutschland scheint die entsprechende Bezeichnung frô bloß ein vielbedeutendes Beiwort geblieben zu sein, „dessen Heiligkeit noch zur Zeit des Christentums auf das höchste Wesen angewandt werden durfte"... „Einzelnen Völkern bezeichnete er den bestimmten Gott, anderen die waltende Gottheit überhaupt", — sagt Grimm ganz richtig (a. a. O., S. 173).

Der nordische Freyr muß einst ein großer, allwaltender Gott gewesen sein, der die wichtigsten charakteristischen Eigenschaften des alten Himmelsgottes in sich vereinigte, nach bestimmter Richtung besonders stark ausgeprägt. Das läßt sich trotz Odhins Sieg über ihn noch deutlich erkennen. Freyr ist der „Herr" und die Edda nennt ihn geradezu den „Fürsten der Götter" (folkvaldi

godha, Skîrnesmâl 3)[1], eine spätere Quelle „den Gott der Welt“[2]. Ja die Edda nennt ihn einmal auch den „Herrn der Asen“, neben Odhin[3]. Er wohnt in Uppsalir, den oberen Sälen, dem Heim, das über allen anderen sich befindet (s. Mogk a. a. O., S. 93). Der große ethische Zug des alten Himmelsgottes findet sich deutlich in ihm ausgeprägt. Freyr ist Schirmer des Rechtes, ihn rief man als Rächer erlittener Unbill an, — er ist in hervorragendem Maße skandinavischer Schwurgott! Man schwor bei Freyr und Njördhr und Thôrr zusammen: „So helfe mir Freyr und Njördhr und der allmächtige Ase“[4]. Oder man schwor auch bei Odhin, Thôrr und Freyr; — bei Freyr, Freyja und Thôrr oder endlich bei vieren: Odhin, Thôrr, Freyr und Njördhr[5]. Niemals fehlt Freyr bei dem Schwure! Neben ihm erscheint meist auch Njördhr, den wir gleich als wichtige Parallelbildung Freyrs kennen lernen werden, — ein Vane wie er. Mit ihnen verbindet sich Thôrr zum Dreiverein, und es tritt in zwei Formeln vor diesen noch Odhin. Dann werden im Schwure die mächtigsten Asen mit den mächtigsten Vanen vereint angerufen, — und ein solcher Schwur mußte wohl kräftig binden. Stets haben wir den Namen des Freyr in der Formel, und was das bedeutet, wird jeder ermessen, der unseren früheren Ausführungen über den Himmelsgott als den

---

[1] Lokasenna 37 heißt es von Freyr (in H. Gerings Übersetzung):

> Freyr ist der Erste von allen Helden,
> Die die Burg der Asen birgt;
> Keines Mannes Frau und kein Mädchen kränkt er,
> Und macht die Gefesselten frei.

Die beiden letzten Verse charakterisieren ihn als gerechten und gütigen Gott. Der Himmelsgott in dieser milden Gestalt macht die Gefesselten frei — wie Varuṇa und die Âdityas —, während derselbe Gott in der strengen Gestalt des semnonischen Zio die Menschen nur in Fesseln sich nahen ließ; vgl. oben S. 487.

[2] veraldar godh, Heimskringla 12, s. Mogk a. a. O., S. 93.

[3] jadharr âsa, Lokasenna 35, s. Mogk a. a. O., S. 91.

[4] svâ hiâlpi Freyr ok Njördhr ok hinn allmâttki âs, wo unter dem letzteren Thôrr zu verstehen ist. Oder es werden auch Freyr und Njördhr und der Landâs zusammen beim Schwur genannt, — auch hier bedeutet der dritte Name den Thôrr (vgl. Grimm a. a. O., S. 179).

[5] Vgl. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, S. 186.

Wächter und Richter über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Vertrag gefolgt ist. Der altnordische Schwur bezeugt es deutlich, daß Freyr in erster Linie dies Amt verwaltet. Es ist ihm von den siegreichen Asen nicht genommen, sie sind nur neben ihn getreten und gehen als Sieger bisweilen voran. Doch ist es bedeutsam, daß einigen Formeln Odhin noch fehlt[1]!

Freyr erscheint aber auch noch gelegentlich in der Eigenschaft des Vaters der Götter, die ohne Zweifel dem alten Himmelsgott eignete. Wenigstens heißt es einmal, die Götter seien vom Geschlechte Yngvifreyrs, während sie sonst doch stets Kinder oder Söhne des Odhin genannt werden. In jener vereinzelten Angabe scheint alte Erinnerung durchzuschimmern (Mogk a. a. O., S. 91). Und wenn die schwedischen Könige von Freyr ihre Herkunft ableiten, so bildet das dazu eine Ergänzung (Mogk a. a. O., S. 93).

Sehr deutlich tritt Freyr als Lichtgott hervor. Er wird der Leuchtende genannt; er reitet auf dem goldborstigen Eber; nie dunkelt es in seiner Nähe; Skîrnir, der Hellmacher, ist sein Diener. Die goldenen Äpfel und der Ring Draupnir, die er bei seiner Werbung um die schöne Gerdhr als Brautpreis bieten lassen kann, werden teils als Symbole der Sonne gefaßt und kennzeichnen dann ihren Eigentümer als den Lichthimmelgott (vgl. Mogk a. a. O., S. 92); teils als Symbole des Mondes, die jetzt wohl vorherrschende Ansicht. Wie dem auch sei, der Himmelsgott ist jedenfalls Herr über den Mond wie über die Sonne.

Gelegentlich zeigt sich Freyr auch als Kriegsgott, welche Eigenschaft dem Himmelsgotte bei den Germanen so sehr charakteristisch zu sein scheint. Doch spielt sie bei Freyr nur eine geringe Rolle. Wichtiger ist er als Gott des Friedens, um den man ihn bittet, den er spendet (vgl. Grimm a. a. O., S. 176; Mogk a. a. O., S. 93), — am wichtigsten aber als Fruchtbarkeitsgott.

---

[1] Ein Däne schwört per deos meos potentes Þor et Othan (V. S. Cuthberti), wo also Freyr weggefallen ist, offenbar eine jüngere Form. Der dänische Eid bei Freyja und Thôrr (Frege frue oc Thoer) zeigt neben dem Donnergott wenigstens die weibliche Ergänzung des Freyr, — wohl auch erst etwas späteres. Vgl. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, S. 186.

Freyr ist als Himmelsgott Herr über Regen und Sonnenschein[1] und wie Jupiter wird er dadurch in hervorragendem Maße zum Gotte der Fruchtbarkeit, der den Segen der Erde weckt. Schon Grimm hat den Freyr ganz passend mit dem römischen Liber verglichen (a. a. O., S. 175), wir erinnern uns aber sogleich, daß dieser Gott aus dem Jupiter Liber hervorgegangen und nur eine selbständig gewordene Abspaltung desselben darstellt. Es ist eine ganz analoge Entwicklung. Wie Liber so tritt auch Freyr als mächtiger Fruchtbarkeitsgott hervor und darum gewiß war sein Bild in Upsala, wie Adam von Bremen berichtet, cum ingenti priapo dargestellt. Damit hängt vielleicht sein Liebeswerben um Gerdhr zusammen. Diese Züge scheinen zum Bilde des hohen, heiligen Himmelsgottes nicht recht stimmen zu wollen, und doch sehen wir deutlich, ganz entsprechend, aus dem strengen und ernsten Jupiter den Liber hervorgehen, der mit Bacchus identifiziert werden konnte; und das Liebeswerben des Freyr hat, wie wir wissen, sehr reichliche Parallelen beim Zeus. Vielleicht sind diese Züge in solcher Form jüngere Entwicklung. Der in strömender Fülle reichlich segnende Fruchtbarkeitsgott stellt aber gewiß eine unentbehrlich notwendige Seite des Himmelsgottes dar, und wenn seine Namen den Freyr, genauer den Yngvifreyr, wie wir sahen, als Asura und als Mitra charakterisierten, wenn sein ethischer Charakter ihn zu Varuṇa stellt, die Lichthimmelnatur zu Dyâus, so erkennen wir in dem Fruchtbarkeitsgotte recht eigentlich einen Bhaga, den reichlich spendenden, schenkenden, segnenden Gott. Wie Bhaga spendet er Reichtum und Glück, gleich seinem nahen Verwandten, dem Njördhr.

Freyr ist mehr als andere alte Himmelsgötter vom Mythus umwoben, doch längst nicht so viel wie die großen Götter anderen

---

[1] Snorri sagt in der sog. jüngeren Edda, daß Regen und Sonnenschein von Freyr abhängen (Sn. E. 1, 96); vgl. Grimm a. a. O., S. 176; Mogk a. a. O., S. 93. Nach ihm wird der Gott um Fruchtbarkeit der Erde und Frieden angerufen. — Grimm hat die Hauptzüge in Freyrs Charakter treffend hervorgekehrt, wenn er a. a. O., S. 175. 176, die deutsche Namensform brauchend, sagt: „Frôs Gottheit mag zwischen dem Begriff des höchsten Herrn und dem eines Liebe und Fruchtbarkeit wirkenden Wesens die Mitte halten."

Ursprungs, etwa Odhin und Thôrr, längst auch nicht so viel wie der griechische Zeus. Immerhin kann man ihn einen mythenlosen Gott nicht mehr nennen und ich möchte glauben, daß das meiste derart auch bei ihm jüngeren Ursprungs ist. In die Urzeit läßt sich sicher nichts davon verfolgen, nicht einmal in die urgermanische Zeit.

Den Mittelpunkt des Kultus bildete Freyr in den fruchtbaren Gefilden von Altupsala noch in den letzten Jahrhunderten des Heidentums. In dem dortigen Tempel steht sein Bildnis neben denen des Odhin und Thôrr, und er nimmt unter ihnen sogar die hervorragendste Stelle ein. Ebenso genoß er besondere Verehrung in der norwegischen Amphiktyonie der Throndheimer Gaue (s. Mogk a. a. O., S. 90. 94).

Mit Freyr aufs engste verbunden, überall verehrt, wo jener verehrt wurde, erscheint noch ein anderer Gott, der offenbar nur eine ältere, schon verdunkelte Bildung gleichen Ursprungs und gleichen Charakters darstellt. Es ist dies Njördhr, ein Vane wie Freyr, und in der Regel als Vater desselben bezeichnet. Längst ist der Zusammenhang dieses Gottes mit der von Tacitus geschilderten germanischen Göttin Nerthus erkannt, die „Terra mater" oder mütterliche Erde, welche in einer Amphiktyonie von sieben Stämmen mit besonderen Kultbräuchen verehrt wurde. Diese Bräuche erinnern auffallend an diejenigen der Verehrung des mit Njördhr so eng verbundenen Freyr in Upsala. Ein großes mehrtägiges Jahresfest, mit Umherfahren des Götterbildes und Menschenopfern, stellt den Gipfelpunkt dieses Kultus dar. Njördhr erscheint als das männliche Gegenstück zur weiblichen Nerthus und da er dem Freyr durchaus ähnlich ist, nur verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt, dürfte auch er eine alte Abspaltung und selbständig gewordene Parallelbildung des Himmelsgottes sein, des uralten Gatten der Mutter Erde, die sein Regen und Sonnenschein befruchtet. Darum erscheint auch Njördhr als Vater der Götter, darum werden die Götter Njordhungar, d. h. die Söhne des Njördhr genannt, und es liegt dem aller Wahrscheinlichkeit nach eine alte Vorstellung zugrunde, „wonach die Götter im allgemeinen Abkömmlinge des Njördhr

und der Nerthus sind" (s. Much a. a. O., S. 73). Njördhr und Nerthus vergleichen sich so dem alten indischen Götterpaare Dyâus und Pṛithivî, dem griechischen Paare Uranos und Gaea.

Njördhr ist wie Freyr ein lichter, friedlicher, segnender Gott, ein Vane wie er, ein Spender des Friedens und der Fruchtbarkeit. Freyr und Njördhr werden oft gemeinsam angerufen, — Freyr ok Njördhr sollen Reichtum spenden. Aber auch Njördhr allein erscheint in dieser Eigenschaft. Er wird als der gefianda gudh gefeiert, der gebende, schenkende, spendende Gott (Much a. a. O., S. 74). Er wird vorzugsweise als ein reicher Gott gedacht und „reich wie Njördhr" scheint darum ein sprichwörtlicher Ausdruck gewesen zu sein. Darin vergleicht er sich aufs nächste, wie Freyr, dem reichen indischen Segenspender Bhaga und den anderen Auffassungen des Himmelsgottes in der gleichen Eigenschaft.

Wir sahen aber auch bereits, daß er beim Schwure ebenfalls mit Freyr zusammen angerufen wird; und so ist ihm auch der alte ethische Kern des Himmelsgottes noch nicht verloren gegangen, so ist auch er ein Treugott, so erscheint er trotz aller Dunkelheit und Verborgenheit noch als himmlischer Wächter über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Vertrag und zeigt darin seine Verwandtschaft mit Varuṇa-Mitra, dem persischen Mithra, Zeus und Jupiter in der entsprechenden Eigenschaft.

Mit Varuṇa speziell hat Njördhr noch das gemein, daß er in nahe Beziehung zum Wasser gesetzt wird, daß er Gott des Meeres geworden ist, wie der indische Gott in späterer Zeit, und seine Wohnung in Nôatûn am Gestade des Meeres hat. Wir wissen, daß dieser Zug seines Wesens, ja seine nachmalige Entwicklung zum ausschließlichen Wassergotte bei Varuṇa darauf beruht, daß er als alter Himmelsgott der Herr der Wolkenwasser ist, — und ebenso könnte das auch bei Njördhr zusammenhängen.

So vereinigt denn Njördhr trotz aller Verdunkelung, noch deutlich die wesentlichsten Züge des alten Dyâus, des Bhaga und Varuṇa-Mitra in seinem Wesen und darf wohl als eine der

ältesten germanischen Hypostasen des großen Himmelsgottes angesehen werden[1].

Noch eine andere dunkle Göttergestalt des Nordens wird, wie mir scheint, erst bei der gleichen Auffassung deutlich und verständlich. Es ist das Heimdallr, den man gewöhnlich nur als den Wächter an der himmlischen Brücke kennt, in dem aber schon Jakob Grimm ganz richtig einen in den Hintergrund getretenen großen Gott der Vorzeit vermutet hat (a. a. O., S. 194).

Heimdallr wohnt in den Himmelsbergen (Himinbjörg) und sein Name bedeutet „der über die Welt Leuchtende". Er wird der lichte Ase, ja der lichteste von den Asen genannt[2], hat goldene Zähne und ein goldmähniges Roß. Schon diese Züge erweisen ihn deutlich als eine himmlische Lichtgottheit, und man könnte nur zweifeln, ob er als die Sonne, resp. der Mond, oder als Lichthimmelgott zu fassen sein dürfte. Daß er letzteres war, daß wir auch in ihm den alten Dyâus, resp. eine Hypostase desselben zu erkennen haben, darauf deuten andere Züge. Vor allem der Umstand, daß er als Vater und Schöpfer der lebenden Wesen, insbesondere der Menschen erscheint.

Höret es alle,
Ihr heiligen Kinder,
Große und kleine
Söhne des Heimdallr!

So beginnt die Edda in feierlich-erhabener Anrufung, durch den Mund der heiligen Seherin, der Völva. Der Himmelsgott, der die Menschen geschaffen, der Himmelvater zeigt sich hier als große Gestalt im Hintergrunde[3]. Aus dieser alten Anschauung

---

[1] J. G. v. Hahn in seinem geistvollen Buche „Sagwissenschaftliche Studien" (Jena 1876) will in Njördhr den einstigen Herrn des Oberhimmels, eines überhimmlischen Lichtreichs, erkennen (s. a. a. O., S. 122—125; 163) — ein Resultat, das sich mit dem unsrigen in gewisser Weise nahe berührt.

[2] hvíti âs und hvítastr âsa, Grimm a. a. O., S. 193; Much a. a. O., S. 69.

[3] Jakob Grimm sagt darüber a. a. O., S. 194: „Was die Völuspâ bezeugt, muß hohem Altertum angehören. Gleich zu Eingang dieses Gedichtes werden aber alle erschaffenen Wesen, die größeren und kleineren, megir Heimdallar, des Gottes Söhne oder Kinder genannt, er scheint also

ist offenbar der jüngere nordische Mythus geflossen, nach welchem Heimdallr unter dem Namen Rîgr geradezu die Menschen erzeugt hat, und zwar gleich in Stände geteilt, die Knechte, die freien Männer und die Jarle, d. h. die Vornehmen. So ist er nicht nur Vater, sondern auch Gründer der menschlichen Ordnung, — und auch diese Eigenschaft paßt zu dem großen Himmelsgotte, von dem alle Ordnung der Welt herstammt, wie das in Varuṇa-Mitra zu so erhabenem Ausdruck gelangt. Der Name Rîgr, unter welchem Heimdallr die Erde durchwandert und die Stände der Menschen zeugt, ist gleichfalls bedeutsam, denn er heißt „der Fürst" oder „König" und hängt mit rex und sanskritischem râjan zusammen, — für den Himmelsgott, den Herrscher, den König [1] paßt auch diese Bezeichnung vorzüglich. Wenn Heimdallr nach Much (a. a. O., S. 70) geradezu alter Beiname des Freyr zu sein scheint, so würde das nach unseren früheren Darlegungen ihn ebenfalls als Himmelsgott verraten.

Die Haupteigenschaft, die wir an Heimdallr kennen, die bis in spätere Zeiten fortdauert, ist sein himmlisches Wächteramt, — und auch dieses wird einst größere Bedeutung gehabt haben, auch darin werden wir den Himmelsgott wiedererkennen, den Wächter über allem, was auf Erden geschieht. Man könnte gerade diesen Zug auf die Sonne deuten und hat es auch getan, mit Hinweis auf den griechischen Helios, der alles sieht und alles hört, ein Wächter der Götter und Menschen (Much a. a. O., S. 69), allein die besondere Schilderung des Heimdallr in dieser Eigenschaft paßt besser auf den Himmelsgott als auf die Sonne und gemahnt in merkwürdiger Weise an die vedische Schilderung des himmlischen Wächters über allem Tun, des Varuṇa. Von Heimdallr heißt es: er sieht bei Nacht wie bei Tag hundert

---

bei Schöpfung der Welt und der Menschen gewaltet und eine erhabenere Rolle gespielt zu haben, als ihm hernach beigelegt wird. Wie neben Wuotan dem Krieg Zio, der Fruchtbarkeit Freyr vorstand, mag auch die schöpferische Gewalt zwischen Odhin und Heimdallr geteilt gewesen sein." — Nach unserer jetzigen Erkenntnis dürfen wir sagen: Lange vor Odhin muß Heimdallr seiner schöpferischen Tätigkeit gewaltet haben!

[1] asura, ahura, râjan, βασιλεύς, imperator, frô, regnator omnium deus.

Meilen weit! Bei Nacht aber kann die Sonne nicht wachen, nur der Himmel wölbt sich Nacht und Tag über unserem Haupte, nur der Himmelsgott kann so fort und fort wachen. Ebendarum kann ich aber auch die Deutung des Heimdallr als eines Mondgottes, die namentlich E. Siecke vertritt[1], nicht für richtig halten. Der Gott, der unausgesetzt, Nacht und Tag, am Himmel wacht, kann ebensowenig der Mond wie die Sonne sein. Daß das Horn, in welches der himmlische Wächter Heimdallr stößt, sein Gjallarhorn, auf die als Horn gefaßte Mondsichel zu deuten ist, halte ich für sehr wahrscheinlich. Darum braucht der Gott aber noch kein Mondgott zu sein. Vielmehr erscheint es weit passender, daß dies himmlische Horn dem als Wächter gedachten großen Himmelsgotte beigegeben wurde. Heimdallr bedarf weniger Schlaf als ein Vogel, wie es von den Âdityas noch entschiedener heißt, daß sie gar nicht schlafen (asvapnaj), und wie auch der persische Mithra, der „wachsame“, „der auf einer breiten Warte befindliche“, im Avesta „schlaflos“ genannt wird. Heimdallr hört das Gras auf der Erde, die Wolle auf den Schafen wachsen. Das ist der himmlische Wächter, wie er nirgends ein schöneres Gegenstück hat als in Varuṇa, — und wenn wir auch von der ethischen Bedeutung solchen Wächteramtes bei Heimdallr nichts mehr vernehmen, so läßt doch gerade der Hinblick auf Varuṇa auch diese im Hintergrunde vermuten, — als einstmals vorhanden gewesen.

So berührt sich Heimdallr deutlich mit Dyâus, mit Varuṇa und den verwandten Bildungen. Darum möchten wir auch ihn als Hypostase des alten Himmelsgottes ansprechen.

---

[1] Vgl. namentlich E. Siecke, Mythologische Briefe, Berlin 1901, nach dem Index s. v. Heimdall. Vor Siecke vertrat schon Wilhelm Müller diese Ansicht (a. a. O., S. 39). Desgleichen J. G. v. Hahn in seinem Buche „Sagwissenschaftliche Studien“, S. 523. 531. Am schwersten wiegt wohl in dieser Richtung — worauf J. G. v. Hahn a. a. O. besonders Gewicht legt — die angebliche Geburt des Heimdall von 9 Müttern. Das deutet in der Tat auf die neunnächtige Mondwoche, den Ring Draupnir u. dgl. m., während eine solche Vorstellung mit derjenigen des höchsten guten Wesens schwer vereinbar ist. Ich gestehe, daß dies mich in der oben vertretenen Ansicht wankend macht.

Das alte Göttergeschlecht der Vanen, der lichten, freundlichen Himmelsgötter, die Odhin im Bunde mit Thôrr besiegt und in den Hintergrund drängt, hat uns vielfach schon an die lichten, freundlichen Âdityas erinnert, die durch Indra und dann Çiva längst alle Bedeutung für Indien verloren haben. Hier möchte ich nur noch der Etymologie ihres Namens gedenken, die ebenfalls vortrefflich dazu stimmt. Wir dürfen nach Muchs schöner Erklärung (a. a. O., S. 72) den Namen „Vanir" durch „die Freunde" übersetzen [1], — er bedeutet also wesentlich dasselbe wie Mitra und Aryaman, wie Ere, Irmin und Ingvi, und paßt aufs schönste zum Wesen des Freyr und des Njördhr und der anderen Gestalten dieses Geschlechtes. Die Vanen möchte ich die Âdityas des nordischen Götterhimmels nennen, denen in Deutschland jene dunklen, mythenlosen Gestalten des Irmin, Istvi und Ingvi gegenüberstehen, von welchen der letztere als Yngvi-Freyr die Verbindung mit dem Vanengeschlechte herstellt [2].

Alle wesentlichen Eigenschaften, welche den indischen Dyâus und die Âdityas, Varuṇa, Mitra, Aryaman, Bhaga, Aṃça, Daksha charakterisieren, und welche wir auch bei Zeus und Jupiter nachgewiesen haben, sind uns in dem germanischen Himmelsgotte und seinen verschiedenen Hypostasen deutlich erkennbar entgegengetreten, wobei sich als germanische Besonderheit nur ein auffallend starkes Hervortreten der kriegerischen Natur in einigen der wichtigsten Gestalten ergab. Nur eine Seite des

---

[1] Es ist eine Ablautform zu vinir „die Freunde". Der Name hängt mit der altindischen Wurzel van „lieben, gern haben" zusammen.

[2] Daß auch der lichte, freundliche Gott Baldr eine Hypostase des Himmelsgottes darstellt, wie Mogk annimmt (a. a. O., S. 94), möchte ich nicht glauben. Das Lichte und Freundliche seiner Natur würde ja freilich dazu stimmen, doch das erklärt sich ebensogut, wenn man ihn als alten Tages- oder Sonnengott auffaßt. Die Mythen aber, die von Baldr erzählt werden, vor allem die für ihn so wesentliche Geschichte seines Sterbens, passen wohl für Sonne und Tag, nicht aber für einen Himmelsgott. Nur ein einziger Zug könnte irremachen, daß nämlich Baldr auch als himmlischer Richter erscheint und mit Forseti verbunden wird. Dies möchte ich darum für eine jüngere Übertragung halten. Eine Kontamination war ja sehr leicht möglich, da der Tagesgott dem Lichthimmelgott nahe genug liegt.

großen Gottes, die in Zeus und Jupiter mächtig hervortritt und auch dem altindischen Himmelsgotte, nach unseren früheren Ausführungen, ursprünglich nicht abging, fehlt uns bisher auf germanischem Boden. Es ist dies seine Eigenschaft als Gott des Gewitters, des Donners und Blitzes. Freyr ist zwar Herr über Regen wie Sonnenschein, — ein Gewittergott aber darf er nicht genannt werden. Donar-Thôrr ist ein Gott ganz anderer Art, wie wir schon sahen, — in seinem Wesen dem riesischen Indra wohl zu vergleichen, nimmermehr dem alten Himmelvater.

Nun taucht aber auf dem dunklen Hintergrunde der nordischen Götterwelt eine längst zurückgedrängte, schon ganz schattenhaft gewordene Göttergestalt auf, welche hier in überraschender Weise die notwendige Ergänzung bietet, — auch sie eine unzweifelhafte Hypostase des alten Himmelsgottes. Es ist das der skandinavische Fjörgynn oder Fjörgunn, dessen Namen die Forschung schon lange in überzeugender Weise mit den Namen der litauisch-lettischen Donnergötter Perkunas und Pehrkons zusammengebracht hat. Auch der altindische Parjanya gehört zu derselben Namenreihe, wie wir bereits früher gesehen haben. Interessant ist ferner, daß sich auch bei einem finnischen Volke, den Mordwinen, ein deutlich entsprechender Name des Donnergottes findet, offenbar von einem arischen Volke entlehnt: Porguini lautet derselbe nach Jakob Grimm, während Wiedemann pirgene als die mordwinische Bezeichnung für „Donner, Gewitter“ angibt [1]. Als germanische Grundform ist nach Much Fergŭnaz oder Fergŭniaz anzusetzen [2] (a. a. O., S. 24).

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., S. 22. 143 (er stützt sich dabei auf G. J. Müllers Sammlung russischer Gesch. 3, 359; Georgi description 1, 64). Die Mordwinen beten, wenn es donnert: paschangui Porguini pas „erbarme dich, Gott Porguini!“ — F. Wiedemanns Angabe über pirgene findet sich in dieses großen Gelehrten Grammatik der ersa-mordwinischen Sprache S. 144. Vgl. Much a. a. O., S. 26.

[2] Auf die sehr schwierige Etymologie des Namens gehe ich hier nicht ein und bemerke nur, daß ich weder die von Hirt noch auch die von Much für überzeugend halten kann. Näher liegt es mir, wie ich oben bemerkte, an die altindische Wurzel parc „füllen, reichlich spenden“ zu denken, — doch wage ich nicht, ein abschließendes Urteil zu fällen. Ob

Wenn wir sonst auch nichts von dem altnordischen Fjörgynn wüßten, so würden doch schon die angeführten verwandten Namen in ihm einen alten Gewittergott, und zwar den großen Himmelsgott in der Eigenschaft des Gewitterers, vermuten lassen. Hat man doch Perkunas-Pehrkons schon oft genug mit dem gewitternden Zeus, dem Jupiter tonans, verglichen, — und sind doch auch wir bei Parjanya durch sehr bemerkenswerte Anzeichen darauf geführt worden, in ihm den alten Himmelsgott zu erkennen, der in Donner und Blitz und befruchtendem Regen sich majestätisch offenbart. Bei Fjörgynn aber sind uns außer dem Namen doch noch einige halbverwischte Züge seines Bildes erhalten und sie weisen sämtlich mit aller hier möglichen Deutlichkeit in dieselbe Richtung, — während nichts einer solchen Annahme widerstrebt.

Die Edda nennt einmal, wie Mogk gezeigt hat, die Göttin Frigg die Geliebte des Fjörgynn[1]. Frigg ist sonst die Gemahlin des Odhin, vermutlich eine Hypostase der alten Erdgöttin. Es scheint, daß hier — wie auch sonst öfters in ähnlichen Fällen — ein älteres Verhältnis angedeutet ist; und man darf darum vermuten, daß einst, vor dem großen Kultsiege Odhins, vielmehr Fjörgynn der Gemahl der Frigg war, daß Fjörgynn dort stand, wo später Odhin steht. Dann aber war er der alte Himmelsgott, resp. eine seiner Hypostasen, und hatte die Erde zur Frau, die sein Regen befruchtet, — wie in Indien Dyâus, aber auch seine Hypostase Parjanya, Pṛithivî, die Erde, zur Frau hat, — gewiß eine uralte Vorstellung.

Daß diese Voraussetzung zutreffend ist, ergibt sich noch aus

---

ein Zusammenhang des Namens Fjörgynn mit dem gotischen Worte fairguni „der Berg" anzunehmen ist, erscheint durchaus fraglich; noch fraglicher, wie dieser Zusammenhang zu denken ist (vgl. Much a. a. O., S. 17 ff.). Für uns hier ist es die Hauptsache, daß jene wichtigen Namen sich miteinander vermitteln lassen und sämtlich als ursprünglich identisch angesehen werden dürfen. Über die Natur der betreffenden Götter sind wir ja zum Glück ausreichend orientiert. Sie sind sämtlich alte Gewittergötter, resp. Hypostasen des Himmelsgottes, als Gott des Gewitters, des Donners und Blitzes. In dieser Beziehung könnte uns die Etymologie kaum wesentlich fördern.

[1] Lokasenna 26; vgl. Mogk a. a. O., S. 129; Much a. a. O., S. 16.

einer anderen Betrachtung. Neben dem männlichen Gott Fjörgynn haben wir auch sein weibliches Gegenstück, die Göttin Fjörgyn, welcher Name offenbar nichts weiter bedeutet als „Frau Fjörgynn" (s. Much a. a. O., S. 19) und ebenso zu beurteilen ist wie Nerthus neben Njördhr, Freyr neben Freyja, Dione neben Zeus u. dgl. Die Göttin Fjörgyn ist also ursprünglich die Frau des Gottes Fjörgynn. Sie wird die Mutter des Thôrr genannt, der sonst für gewöhnlich Jardhar burr, d. h. der Sohn der Jördh, d. i. der Erde heißt. Darum setzen die Skalden mit Recht die Göttin Fjörgyn einfach der Jördh gleich. Sie ist die Erde und der männliche Fjörgynn, ihr Gatte, auch darum wieder der Himmelsgott. Freilich macht die Edda Odhin zum Vater des Thôrr und setzt also ihn in Beziehung zur weiblichen Fjörgyn oder Jördh, aber es liegt auf der Hand, daß er auch in diesem Zuge an die Stelle des älteren Fjörgynn getreten ist und treten mußte. Auch sind Jördh und die weibliche Fjörgyn ja eigentlich nur andere Namen der Frigg[1], — und so ergibt sich immer wieder der männliche Fjörgynn als der alte Gatte der Erde, als alter Himmelsgott.

Es erscheint aber noch aus einem anderen Grunde bedeutsam, daß die Göttin Fjörgyn die Mutter des Thôrr genannt wird. Es wird dadurch ihr ursprünglicher Gemahl, der männliche Fjörgynn zum Vater des großen Donnergottes, und das ist wichtig, denn oft macht der Mythus den älteren, in den Hintergrund gedrängten Gott zum Vater des jüngeren, glücklicheren Nebenbuhlers, — wie Kronos als Vater des Zeus, Dyâus als Vater des Varuṇa erscheint u. a. m. Es liegt also die Annahme sehr nahe, daß wir in Fjörgynn den älteren Gewittergott zu vermuten haben, der durch den gewaltigen Thôrr späterhin ganz verdunkelt ist. Das stimmt aber wieder ganz zu der Voraussetzung, daß sein Name mit Perkunas - Pehrkons - Parjanya ursprünglich identisch ist, — und so schließt sich der Ring in völlig befriedigender Weise, — wir sehen in Fjörgynn, ganz wie in Parjanya, den alten Himmelsgott, insofern er sich in Gewitter, Donner und Blitz offenbart, den

---

[1] S. Much a. a. O., S. 16. 17.

alten Gemahl der Erde, die er mit seinem Regen befruchtet. Die Übereinstimmung ist eine so vollständige, wie sie bei so lange getrennten, so weit voneinander lebenden Völkern nur irgend erwartet werden kann. Und sogar das weitere Schicksal dieser Götter ist bei beiden Völkern ein wesentlich gleiches, als wäre ihnen das schon vorausbestimmt gewesen, in prästabilierter Harmonie. Sie werden ja beide durch einen jüngeren Rivalen ganz in den Hintergrund gedrängt, und diese Rivalen sehen einander so ähnlich, wie Thôrr und Indra! Mehr Harmonie ist kaum möglich, und fast unbegreiflich erscheint es, daß hervorragende Forscher der Neuzeit sich gerade dieser Vergleichung gegenüber so skeptisch verhalten wie Kretschmer und Much [1].

Wie Parjanya die Reihe der Âdityas, so ergänzt in ganz gleicher Eigenschaft Fjörgynn die Reihe der Âditya-ähnlichen Hypostasen des germanischen Himmelsgottes. Dort hatten wir neben Dyâus Asura den Varuṇa, Mitra, Aryaman, Bhaga, Aṃça, Daksha, Parjanya, — hier die Reihe Tîwaz oder Tîwz, Zio-Tŷr, Thingsaz-Forsete, Ere, Irmin, Istvi, Ingvi, Freyr, Njördhr, Heimdallr, Fjörgynn. Jede einzelne der germanischen Hypostasen entsprach einer oder mehreren Göttergestalten in Indien, resp. sie vereinigte die Eigenschaften von mehreren derselben in sich, und das in verschiedener Verteilung und Variation der einzelnen Züge. Faßt man die einzelnen selbständig gewordenen Abspaltungen vom Wesen des großen alten Himmelsgottes hier und dort zusammen und sucht sich daraus ein Gesamtbild zu machen, so fällt dasselbe für Indien wie für das germanische Gebiet wesentlich übereinstimmend aus, abgesehen von dem in einigen Gestalten stark hervortretenden kriegerischen Zug des Gottes bei den Germanen. Wir haben den germanischen Himmelsgott kennen gelernt als den Lichthimmelgott, den Gütigen, den Freund, den Wahrhaftigen, den Herrn und Regierer der Welt und der

[1] Kretschmer sagt, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache S. 82: „Daß auch der Name des vedischen Gewittergottes Parjanya zu Perkunas gehört, ist wegen der unvollständigen lautlichen Übereinstimmung und bei dem Fehlen sonstiger Argumente höchst zweifelhaft." Ihm stimmt Much vollständig bei a. a. O., S. 26. Doch vgl. oben S. 422 Anm.

Menschen, den Vater und Schöpfer, den Gatten der Erde, den Urquell der Ordnung, den reichen und reichlich spendenden Gott, den himmlischen Wächter, den Gott des Rechtes, den Schwurgott und Treugott, den göttlichen Vorsitzer der Volksversammlung, den Schirmer der Volksverbände und Kultverbände, den Gott des Gewitters, Donners und Blitzes, den Regengott, den Kriegsgott. Fast alle diese Eigenschaften finden sich auch bei den entsprechenden indischen Göttern mehr oder minder ausgeprägt. Die wenigen abweichenden Züge, wie das Kriegerische und die Beziehung zur Volksversammlung, haben wir dafür bei Griechen und Römern bewahrt.

Inder und Germanen, deren Geist und Gemüt so auffallend viel Verwandtschaft aufweist, lassen dieselbe auch hier in besonderer Weise hervortreten. Beide zeigen eine Fülle, sich gegenseitig in mannigfaltigster Weise ergänzender Abspaltungen oder Parallelbildungen, die selbständig gewordene Seiten des alten Himmelsgottes repräsentieren, neben- und nacheinander ihres Amtes walten, eine Menge himmlischer Personen, die im Grunde eins sind.

Bei den Griechen und Römern zeigt sich dagegen fast alles in eine ziemlich feste, straffe Einheit zusammengefaßt, eine große Göttergestalt, die alle jene Seiten in sich vereinigt. Die vielen Beiworte bleiben stets Beiworte, mit wenigen Ausnahmen, speziell in Italien. Zeigen Inder und Germanen hier mehr und beständig wechselnde, lebhafte Phantasie, eine immer sich erneuernde schöpferische Tätigkeit, einen Trieb zur Bildung neuer Göttergestalten, zur Entwicklung und Umbildung derselben, — so haben wir dagegen bei Griechen und Römern den großen Vorzug der Einheitlichkeit und Geschlossenheit in einer von Anfang bis zuletzt feststehenden, überragend größten Göttergestalt. Lebt dort mehr Phantasie und Schaffenstrieb, so waltet hier mehr der Verstand und der Sinn für künstlerisches Maß. Habe ich recht mit der Annahme, daß Inder und Germanen, so auffallend geistesverwandt, im ganzen den altarischen Charakter am treuesten bewahrt haben, dann wird man die Veränderung desselben bei Griechen und Römern wohl ganz befriedigend durch die Mischung mit anderen Völkern zu erklären vermögen, die mehr verstandes-

mäßig, nüchtern und maßvoll veranlagt, mit Sinn für die Form begabt waren, — künstlerische Form in Griechenland, etwas formelhaft Strenges in Leben und Sitte auf italischem Boden. Die Mischung ergab hier Resultate von hoher weltgeschichtlicher Bedeutung, — doch nicht geringere Bedeutung blieb den reiner arischen Indern und Germanen bewahrt.

Vielleicht ist es erlaubt, einige Züge aus dem Bilde Odhins, des letzten großen Himmelsgottes der germanischen Heidenzeit, der freilich einem ganz anderen Gebiete entstammt, aber schließlich doch höchster Himmelsgott geworden ist, noch zur Ergänzung heranzuziehen, — Züge, die sich bei keinem der von uns besprochenen germanischen Himmelsgötter in gleicher Weise wiederfinden, die aber vielleicht doch alt sind und als Erbe des ursprünglichen Himmelsgottes betrachtet werden können. Wenn z. B. Odhin allein in der Edda Allvater genannt wird[1], so begreift man das leicht, da es doch nur einen Allvater geben kann. Doch dürfte es nicht unwahrscheinlich sein, daß schon vor ihm der höchste Himmelsgott denselben Namen trug. Beweisen läßt sich das natürlich nicht, doch will mir der Name wie ein Erbstück erscheinen, die Krone des Himmelsgottes, die vor der Herrschaft des Odhin auch schon sein Vorgänger in derselben getragen haben dürfte. Auch halte ich es für sehr möglich, daß die Einäugigkeit Odhins ebenfalls älteren Ursprungs ist. Das eine Auge des Himmelsgottes ist offenbar die Sonne, und auch im Veda wird die Sonne darum das Auge des Mitra und Varuṇa genannt. Es ist das vielleicht einer der wenigen mythischen Züge, die wir bei dem alten Himmelvater schon für die Urzeit vermuten dürfen, wenn er auch nur bei Indern und Germanen nachweisbar ist. Er sieht jedenfalls sehr primitiv aus. Auf germanischem Boden findet er sich aber nur bei Odhin. So ist hier zwar Sicherheit nicht zu erlangen, doch darf auch dies als eine Möglichkeit erwähnt und erwogen werden.

Überblicken wir schließlich noch einmal die von uns gewonnenen Hypostasen des germanischen Himmelsgottes, um sie

---

[1] alföðr, vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., S. 18.

auch hinsichtlich ihrer Anzahl mit den Âdityas zu vergleichen, so treten uns zunächst drei Gestalten entgegen, die in gewisser Weise enger zusammengehören, nämlich Zio-Tiv, Thingsaz (Fosete), Ere-Erch — welche sämtlich bei der Bildung des zweiten Wochentagnamens Verwendung gefunden haben: Ziestac, Dienstag (Dingsedach), Ẽritac-Ertag-Erchtag. Wir könnten sie die Dienstagsgötter nennen. Vielleicht dürfen sie als die obersten unter diesen Göttern gelten. Eine zweite, zweifellos eng verbundene Dreiheit bilden Irmin, Istvi, Ingvi, die als Amphiktyonengötter zusammengehören. Es bleiben noch übrig Freyr und Njördhr, Fjörgynn und Heimdallr, welche mit jenen Sechs zusammen die Zahl Zehn ausmachen. Von den letzten vier Göttern gehören zweifellos eng zusammen Freyr und Njördhr, beides Vanen und hervorragende Schwurgötter, wie wir gesehen haben. Wir haben diese beiden mit dem Donnergott Thôrr zu einer Schwurdreiheit vereinigt gefunden: Freyr, Njördhr und der allmächtige Ase (hinn allmâttki âs), mit diesem letzteren aber war Thôrr gemeint. Erinnern wir uns nun dessen, daß Thôrr den zweifellos älteren Fjörgynn verdrängt und ersetzt hat, und würdigen wir ferner den auffallenden Umstand, daß das Asentum des Thôrr in der Schwurformel so auffallend hervorgehoben wird, so liegt vielleicht die Vermutung nicht gar so fern, daß in einer Zeit, die hinter jener religiösen Revolution zurückliegt, als deren Niederschlag die Geschichte vom Kampfe der Asen und Vanengötter gilt, an Stelle des Thôrr in der Schwurformel Fjörgynn genannt ward, der als gewitternder Himmelsgott seinem ganzen Wesen nach sich in hervorragender Weise zum Schwurgott eignen mußte, ebenso wie Zeus, Jupiter, Perun u. a. m. Dann aber drängt sich auch gleich die Vermutung auf, daß er gleich Freyr und Njördhr ein Vane gewesen sein möchte, wie wir ähnlich in Parjanya einen alten Âditya vermutet haben. Daraus ergäbe sich eine — allerdings nur hypothetische — dritte Dreiheit: Freyr, Njördhr, Fjörgynn, die als Vanen-Schwurgötter zu charakterisieren wären.

Damit hätten wir eine aufs schönste zu 3×3 gegliederte Neunzahl gewonnen, welche der alten, von uns vermuteten Neun-

zahl der Âdityas aufs beste entsprechen würde und ebenso altarisch wäre wie diese.

Eine Schwierigkeit besteht nur darin, daß bei dieser Rechnung Heimdallr nicht unterzubringen ist. Er erscheint als eine überzählige zehnte Göttergestalt neben jener wohlgegliederten Neunzahl. Vielleicht aber gibt es auch dafür Rat. Nach den Darlegungen von W. Schultz können zu den 3×9 Tagen des Mondwochen-Monats die 3 Epagomenen auch in der Weise hinzugezählt werden, daß je einer dieser 3 Tage zu einer der 3 Mondwochen hinzugeschlagen wird, so daß nun die 30 Tage des Monats zusammengesetzt erscheinen aus $9 + 1 + 9 + 1 + 9 + 1 = 10 + 10 + 10$ Tagen[1]. Daraus ergibt sich eine typische Zehnzahl, die als Variante neben der Neunzahl auftritt. Darum könnte es sich auch in diesem Falle handeln.

Oder sollten wir uns am Ende geirrt haben, als wir in Heimdallr auch eine Hypostase des alten Himmelsgottes zu erkennen glaubten? Sollten J. G. v. Hahn und E. Siecke am Ende doch recht haben, wenn sie den Heimdallr für einen Mondgott erklären?[2]. Wir werden diese Frage offen lassen müssen. Es bleibt doch immerhin erfreulich, daß im großen und ganzen die Zahl der Âdityas zu der Zahl der germanischen Himmelsgotthypostasen in so hübscher Weise stimmt. Und wenn dabei eine aus 3×3 bestehende Neunzahl hervortritt, so trägt dies Zahlenverhältnis durchaus ganz echten, altarischen Charakter an sich. Schon damit dürfen wir zufrieden sein.

---

[1] Vgl. Wolfgang Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung, in den Mitteil. der Anthropol. Ges. zu Wien, Bd. 40 (1910), S. 106. 107.

[2] Vgl. oben S. 514; nam. auch die Anmerkung, in welcher ich dieser Ansicht bereits ein starkes Zugeständnis habe machen müssen.

DER HIMMELSGOTT BEI DEN KELTEN, LITAUERN UND LETTEN, SLAVEN UND PHRYGERN.

BEI den noch übrigen arischen Völkern ist das alte religionsgeschichtliche Material leider größtenteils so dürftig, daß wir uns bei unserer Betrachtung hier notgedrungen kürzer fassen müssen. Es ist unter solchen Umständen unmöglich zu erwarten, daß wir von dem alten Himmelsgotte dieser Völker ein so volles, lebendiges, an charakteristischen Zügen reiches Bild gewinnen können, wie das bei den Indern, den Griechen und Römern, ja auch bei den Germanen noch der Fall war, obwohl auch bei den letzteren schon die Quellen manches zu wünschen übrigließen. Wir müssen fortan zufrieden sein, wenn es uns gelingt, die Hauptzüge jener großen arischen Göttergestalt auch bei diesen Völkern zu erkennen.

Das Unzureichende der Quellen ist besonders auffallend und besonders beklagenswert bei den Kelten, wo wir uns fast ausschließlich mit ein paar mageren Notizen fremder Schriftsteller und einigen latinisierten Inschriften begnügen müssen. Das Fehlen alter religionsgeschichtlicher Denkmäler ist bei diesem originellen und hochbegabten Volke schwer zu verschmerzen. So wie die Dinge nun einmal liegen, werde ich mich auf ein paar Andeutungen beschränken müssen.

Es ist wahrscheinlich, daß sich auch bei den Kelten der alte Himmelsgott hinter dem Kriegsgott verbirgt, wie wir das bei dem germanischen Zio und Tŷr, Ere und Erch beobachtet haben. Auch dieser Gott wird, gleich den genannten germanischen Göttern, bei der Latinisierung durch den römischen Mars wiedergegeben, er hat aber eine Anzahl, teils lateinische, teils keltische Beinamen,

welche über den Kriegsgott weit hinaus, in ganz andere Richtung hinweisen, ganz ähnlich wie wir das im entsprechenden Falle bei dem friesischen Mars Thingsus gesehen haben. So trägt der gallische und britische Mars den Beinamen Loucetius, den wir schon als Bezeichnung des Jupiter (resp. Diespiter) in der Eigenschaft des Lichthimmelgottes kennen. Er wird ferner mit keltischem Beiwort Rîgisamos genannt, d. h. „der königlichste, der mächtigste", — und Albiorîx, was nach den Ausführungen von Rhys so viel bedeutet haben soll wie „Weltherrscher". Das deutet allerdings alles auf einen großen himmlischen Lichtgott und Herrn da droben. Noch bestimmter aber scheint dieser keltische Mars durch einen anderen, und zwar einen seiner häufigsten Beinamen als Himmelsgott sich zu erweisen. Er wird nämlich auch auf Inschriften Camulus, irisch Cumall genannt, und diese Bezeichnung hat Rhys mit unserem deutschen Worte „Himmel" identifiziert, so daß der Gott geradezu „Himmel" hieße. Much machte dies durch den Hinweis auf die althochdeutsche Form humil neben himil = „Himmel" noch wahrscheinlicher [1].

Aber auch ein gewitternder Himmelsgott, eine Art Jupiter tonans, ist uns bei den Kelten bezeugt, — ein Donnergott, von dem wir nur leider so gut wie nichts als den Namen wissen, und auch dieser schwankt in den Formen: Tanaros, Taranis, Taranus, Taranucnus. Am bedeutsamsten scheint die erstgenannte Namensform Tanaros. Wir kennen sie durch eine zu Chester in England gefundene Inschrift aus dem Jahre 154 n. Chr., die in einer Widmung an Jupiter Optimus Maximus Tanaros besteht [2].

---

[1] Vgl. hierzu wie zum Vorausgehenden Much a. a. O., S. 27.

[2] I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Tanaro. Much ist es, der auf die Inschrift und ihre Bedeutung aufmerksam gemacht hat: vgl. a. a. O., S. 39. Nur darin kann ich, wie aus dem Text oben hervorgeht, dem verehrten Verfasser nicht beistimmen, daß wir Tanaros, wegen der Übereinstimmung des Namens mit Donar, als jüngeren Donnergott zu fassen haben. Die Gleichsetzung dieses Gottes mit Jupiter O. M. scheint mir dieser Annahme entschieden zu widersprechen. Auf jeden Fall war er als großer gewitternder Himmelsgott gedacht. Wenn Tanaros „Donner" bedeutet, so konnte diese Bezeichnung dem großen Himmelsgotte ebenso beigegeben werden, wie im alten Rom „fulgur" dem Namen des Jupiter, späterhin „tonans". Freilich

Der keltische Donnergott Tanaros, dessen Name wahrscheinlich mit dem deutschen Wort Donner (Donar) zusammenfällt, ist hier mit dem römischen Jupiter in seiner höchsten Machtfülle identifiziert. Das scheint eine Gottheit zu sein, die in ihrem Wesen mehr dem alten Fjörgynn-Perkunas-Parjanya, als dem Dônar-Thôrr-Indra entspräche. Der gallische Jupiter, von welchem uns Caesar (de bello gallico VI, 17) berichtet und der nach ihm die Herrschaft über die Himmlischen führt, war vermutlich derselbe Gott. Der Name Taranucnos ist aber eine patronymische Bildung und bedeutet wohl eigentlich Donnerssohn. Vielleicht steht dieser Gott als ein jüngerer Donnergott zu dem gewitternden Himmelsgott in einem ähnlichen Verhältnis wie Thôrr zu Fjörgynn. Dann hätten wir Tanaros und Taranucnos als zwei Gestalten zu unterscheiden, — doch fehlt uns da leider die Sicherheit.

Soviel aber scheint mir auch aus diesem dürftigen Material hervorzugehen, daß die Kelten einen kriegerisch gedachten Lichthimmelgott und einen gewitternden Himmelsgott unterschieden, einen Dyâus-Zio und einen Parjanya-Fjörgynn, — den Mars Loucetius Rîgisamos Albiorix Cumall und den Jupiter Optimus Maximus Tanaros. Es wird sich auch dieses bescheidene Resultat als bedeutsam erweisen.

* * *

Bei den Litauern und Letten machen wir eine ganz entsprechende Beobachtung, doch fließen hier zum Glück die Quellen etwas reichlicher.

Der Name des alten Himmelsgottes (Djêus) scheint bei diesen Völkern durchweg verloren gegangen zu sein, was aber die Person desselben anbetrifft, so hat, wie ich glaube, Mannhardt in seinem schönen Aufsatz über „die lettischen Sonnenmythen“[1] den Nachweis geliefert, daß dieselbe hier unter dem Namen „Gott“, d. i. der Gott *κατ' ἐξοχήν*, sich erhalten hat, wie auch Zeus bei den Griechen einfach *θεός* oder *ὁ θεός* ge-

---

wird auch Donar durch Jupiter wiedergegeben, aber doch nicht durch Jupiter O. M.

[1] Vgl. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. VII, 1875, S. 90—92.

nannt werden kann. Für Djêus ist hier, um die altarische Form zu gebrauchen, die Bezeichnung deivos eingetreten, ersetzt und vertritt dieselbe. Der Tatbestand ist folgender:

In den lettisch-litauischen Ländern, die eine Reihe recht primitiver Sonnen- und Lichtmythen enthalten, uralte Erzählungen von Vorgängen im Himmelsraum, begegnet uns vielfach als wichtige Person Gott (litauisch diẽvas, diëvs, lettisch deews) oder auch Gottchen (lettisch deewinsch). Er ist der Vater der Sonne, Vater der Gottestöchter und Gottessöhne, die in diesen Mythen eine Rolle spielen und augenscheinlich alte Lichtgötter sind. Wir werden später in der Gottestochter, um deren Hand sich verschiedene Freier bemühen, deren Hochzeit dann gefeiert wird, die indische Sonnengöttin (resp. Morgenröte) Sûryâ wiedererkennen; in den Gottessöhnen die indischen Açvinen. Gottchen reitet auf einem Rößlein, durch den Sattel geht die Sonne auf, durch den Zaum das Mondchen, am Ende des Zügels wirbelt der Morgenstern. Oder Gottchen fährt auch auf einem Schlitten sanft und leise dahin. Gottchens Rosse halten vor der Haustür der Sonne. In einem Liede wird davon erzählt, wie Gott einmal drei Tage und drei Nächte lang mit der Sonne in Hader liegt u. dgl. m. Ich glaube, daß Mannhardt vollkommen recht hat, wenn er annimmt, daß der Gott oder Gottchen dieser Mythen ein anderer sei als der jüdisch-christliche Gott, daß wir in ihm vielmehr einen alten Gott der litauisch-lettischen Heidenzeit zu erkennen haben. Dieser neben anderen Göttern stehende, sie aber an Macht und Bedeutung unendlich überragende litauisch-lettische Gott oder Gottchen kann wohl kein anderer sein, als der alte lichte Gott des Himmels, der Djêus der arischen Urzeit. Die später zu besprechenden Mythen von der Sûryâ und den Açvinen werden uns das noch sicherer bestätigen und ganz zur Evidenz bringen. Als Vater der Sûryâ und der Açvinen spielt Dyâus in den Liedern des Rigveda ganz dieselbe Rolle wie der litauisch-lettische Diẽvas, Diëvs, Deews als Vater der Sonne oder Sonnenmaid und der sog. Gottessöhne, der Sonnenfreier. Wenn also auch nicht den Namen, so hätten wir doch die Person des alten Himmelsgottes auch hier erhalten.

Doch auch über den Namen, der hier vorwaltet und den wir als uralt arische Bezeichnung für „Gott“ kennen, ließe sich noch eine Betrachtung anstellen. Das altarische Wort deivo (= deva) bedeutet, wie wir gesehen haben, „der leuchtende“ oder „der himmlische“, — nur von himmlischem Licht wird die Wurzel div gebraucht und wir haben daher schon geschlossen, daß diese Bezeichnung zuerst jedenfalls den himmlischen Lichterscheinungen gegeben sein muß, von denen sie sich dann auch auf andere Gottheiten übertragen haben dürfte. Es wäre aber auch ganz gut möglich, daß dies Wort deivo ursprünglich nur oder doch ganz vorwiegend den Himmlischen κατ᾽ ἐξοχήν, den einen großen Himmlischen, das im Himmel wohnend gedachte höchste gute Wesen bezeichnete, und also eigentlich ein Synonym von Djêus war. Es wäre dann erst auch auf andere himmlische Lichtgötter, endlich auf die verehrten Geistwesen überhaupt, die man gleichsam in eine höhere Sphäre rücken wollte, übertragen worden. Wenn das richtig ist, dann würden die Litauer und Letten das Wort in seiner ursprünglichsten und eigensten Bedeutung erhalten haben, wir hätten darin etwas Altertümliches zu erkennen, wie diese Völker überhaupt viel Altertümliches und Primitives sich bewahrt haben. Daß das Wort deivo (Nomin. deivos), bei ihnen auch in uralter Zeit dem Djêus synonym war, daß es den großen Himmelsgott bezeichnete, ja vielleicht sogar geradezu „der Himmel“ bedeutete, läßt sich aus dem Umstande schließen, daß die benachbarten finnischen Völker bis auf den heutigen Tag ein Wort für „Himmel“ gebrauchen, welches sie aller Wahrscheinlichkeit nach von den litauisch-lettischen Völkern als Fremdwort übernommen haben und welches wohl ganz direkt mit dem alten deivos zu identifizieren ist. Es ist dies das finnisch-estnische taivas, taewas „der Himmel“, — eines der vielen Lehnworte, welche diese Völker in prähistorischer Zeit erwiesenermaßen von den litauisch-lettischen erhalten haben [1]. Der Este ruft heute noch

[1] Man vergleiche darüber das grundlegende Werk des berühmten dänischen Sprachforschers Wilhelm Thomsen, Beröringer mellem de finske og de baltiske (litauisk-lettiske) Sprog. En sproghistorisk Undersøgelse (Kopenhagen 1890).

den Himmel an „o taewakene", o Himmelchen! — und es steckt darin die uralt arische Bezeichnung deivo, mit der notwendigen Veränderung des anlautenden d in t, da die finnischen Sprachen kein Wort mit einer Media beginnen können und bei Lehnwörtern eine solche stets in die Tenuis umwandeln. Innerhalb der arischen Sprachen ist die Bedeutung „Himmel" für deivo sonst nicht nachweisbar, vielleicht aber lebte sie danach einst doch bei den litauisch-lettischen Völkern und war dies deivo also wirklich dem alten Djêus synonym. Dann würde man auch vollkommen begreifen, warum dies letztere Wort spurlos verschwand. Es war eben unnütz. Auf jeden Fall werden wir behaupten dürfen, daß das alte Wort deivo bei den Litauern und Letten den Namen des Himmelsgottes Djêus vertrat.

Denselben litauischen Himmelsgott haben wir offenbar auch in dem Diveriks zu erkennen, von welchem der Hypatejewsche Kodex der wolhynischen Chronik zum Jahre 1252 berichtet, daß der Litauerkönig Mindaugas ihn auch nach seiner Taufe noch heimlich verehrte, und der auch sonst noch in anderem Zusammenhange genannt wird. Diveriks kann kaum etwas anderes sein als Diēvuriks (Dēwuriks), d. h. „der Götterherr" oder „Götterkönig", ein oberster Gott[1], oder allenfalls auch der „Himmelsherr". Daß er ein großer, ja wohl der größte und wichtigste Gott der Litauer war, läßt sich wohl auch gerade aus dem Umstande schließen, daß jener litauische Fürst trotz des Übertrittes zum Christentum von seiner Verehrung nicht lassen konnte[2]. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir in ihm den Himmelsgott, als Herr und Regierer gefaßt, erkennen, also etwas wie einen litauischen König Varuṇa oder Zeus Basileus.

Derselbe Gott oder eine Hypostase desselben tritt uns wohl auch bei den alten Preußen unter dem noch dunklen Namen Occopirmus oder Occopirnus entgegen[3]. Er wird als der

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 92.

[2] Dieser Umstand macht auch die bei Usener-Solmsen (Götternamen, S. 89) zweifelnd aufgestellte Etymologie dëverikas „Schwägerchen" (von dëveris) äußerst unwahrscheinlich.

[3] Der Name ist früher als ucka pirmas, d. h. valde primus erklärt

Gott Himmels und der Erde bezeichnet und soll beim Ernteopfer angerufen worden sein (vgl. Usener, Götternamen, S. 96). In der Kirchenagende der preußischen Bischöfe G. v. Polentz und Paul Speratus vom Jahre 1530 nimmt im Verzeichnis der preußischen Götter Occopirmus die erste Stelle ein, ebenso bei Thomas Waisselius in seinem Verzeichnis derjenigen Götter, welche die alten Preußen in ihren Nöten und auch an ihren vornehmsten Festtagen anzurufen pflegten; und Johannes Meletius oder Jań Malecki (16. Jahrh.) sagt ausdrücklich, Occopirnus, als ein Gott Himmels und der Erde, sei der vornehmste unter den preußischen Göttern [1]. Er erscheint auch als ein Wächter über Recht und Unrecht, da es von ihm heißt, daß er (in Gemeinschaft mit dem unter dem Hollunder wohnenden Gotte Puschkaitis) dem Diebe nicht Rast und Ruhe läßt, bis er das Gestohlene wiederbringt. Dieser Gott kann kein anderer als der alte Himmelsgott gewesen sein, unter einem besonderen, noch unaufgeklärten Namen. Dem widerspricht auch natürlich durchaus nicht der Umstand, daß er beim Ernteopfer angerufen wurde, denn der Himmelsgott, der höchste Gott, schenkt ja mit Regen und Sonnenschein den Feldern Gedeihen und Fruchtbarkeit.

Dem Himmelsgott oder Lichthimmelgott steht aber mit großer Deutlichkeit bei den alten Preußen, Litauern und Letten ein Donnergott oder Gewittergott gegenüber, — der schon öfters

---

worden, also der durchaus höchste Gott, was dem Sinne nach vortrefflich passen würde. Solmsen erwähnt indessen (in Useners Götternamen S. 96 s. v.) diese Erklärung gar nicht, scheint sie also jedenfalls für falsch zu halten. Der dunkle Name Occopirnus klingt in seinem ersten Teile so auffallend an den finnisch-estnischen Göttervater Ukko an, daß ich in diesem Falle eine Entlehnung von jener Seite her für nicht ganz unwahrscheinlich halten möchte. Uralte nahe und nächste Beziehungen zwischen den finnisch-ugrischen und den litauisch-lettischen Völkern sind längst erwiesen, und wenn auch in der Regel die letzteren der gebende Teil sind, wie die vielen litauischen Lehnwörter in den finnischen Sprachen beweisen, so braucht dies doch nicht ausschließlich der Fall gewesen zu sein. Der Name Occopirnus sieht mir nicht indogermanisch aus.

[1] Vgl. Christophorus Hartknoch, Das alte Preußen, S. 127. 141. Usener, Götternamen, S. 81, Anm. 8.

erwähnte Perkunas, Perkuns, Pehrkons. Er ist entschieden die markanteste, am kräftigsten ausgeprägte Gestalt unter allen Göttern dieser arischen Stämme und wird von einigen Berichterstattern als ihr größter und mächtigster Gott geschildert. Er tritt in seiner Eigenschaft als Donnergott durchweg klar hervor, ja sein Name bedeutet in den Sprachen jener Völker geradezu „Donner", — was ich allerdings für eine sekundäre Entwicklung halten möchte, basierend auf der mächtigen, klar ausgeprägten Gestalt des Gottes [1].

Beim Gewitter fielen die alten Preußen auf die Knie und beteten: Geh an uns vorüber! — Johannes Lasicius, eine unserer wichtigsten Quellen, erzählt, daß der litauische Bauer, wenn es donnerte, barhäuptig, eine Speckseite auf der Schulter tragend, über sein Feld zu gehen pflegte, indem er den Perkunas mit folgendem Gebete anrief: „Perkunas, Gottchen, schlage nicht auf das, was mein ist! ich will dir auch diese Speckseite geben!" — War das Gewitter vorüber, dann trug er die Speckseite wieder nach Hause und verzehrte sie mit seinen Hausgenossen zusammen [2], — offenbar zu Ehren des Gottes.

Ein altes Opfer, das diesem Gotte dargebracht wurde, um ihn zum Regnen zu veranlassen, dauerte bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts fort. Es wurde dem Perkunas in den Wäldern ein ewiges Feuer unterhalten und dasselbe geschah auf dem Gipfel eines Berges im Samaitenlande. Ihm war die Eiche heilig, wie dem Zeus, dem Jupiter, dem Thôrr, also den Donnergöttern

---

[1] Vielleicht beruht in ähnlicher Weise die appellative Bedeutung „Himmel" im finnisch-estnischen taivas, taewas = deivos auf der großen Gestalt des Himmelsgottes, der diesen Namen trug. Im normalen Gange der Entwicklung geht zwar gewiß die Appellativbedeutung dem göttlichen Nomen proprium als das ältere voraus, doch scheint es von dieser Regel einige Ausnahmen zu geben, zu denen ich in erster Reihe gerade Perkunas, Perkuns, Pehrkons rechnen möchte.

[2] Vgl. W. Mannhardts Ausgabe des Lasicius, S. 27 (Johannes Lasicii Poloni de diis Samagitarum libellus, hrsg. von W. Mannhardt, mit Nachträgen von A. Bielenstein, Riga 1868); Chr. Hartknoch, Das alte Preußen, I, S. 160.

überhaupt; ihm wurden noch im 16. Jahrhundert Gelübde getan[1]. Er war vielleicht auch der Schwurgott des litauischen Volkes[2].

Die Verehrung des lettischen Pehrkons ist uns gleichfalls bezeugt, dieser Gott spielt aber auch in den früher erwähnten Sonnenliedern dieses Volkes eine Rolle. Er tritt gelegentlich auch als Freier der Sonnentochter auf, besonders eindrucksvoll aber bei der Hochzeit derselben mit dem Monde, und zwar in der Eigenschaft des Brautführers. Als solcher zerschmettert er den Eichbaum beim Herausreiten aus dem Tore, oder spaltet das Apfelbäumchen vor dem Tore (Mannhardt, Lett. Sonnenl., S. 82 ff.). Es war eine altarische Sitte, daß der Brautführer bei der Hochzeit bewaffnet erschien und daß er beim Herausreiten aus dem Tore in den Torpfosten, gelegentlich auch in die Tür, ins Dach oder in die Luft hieb, — wahrscheinlich zu exorzistischen Zwecken, um die bösen Geister zu vertreiben. Da nun Pehrkons, der Donnergott, der bewaffnete Gott und der berufene Zerschmetterer ist, so war es naheliegend, ihm diese Rolle des Brautführers zu übertragen. Auch sein Reiten hat wohl in dieser Eigenschaft seinen Grund; sonst sehen wir den Donnergott ja gewöhnlich fahren. Der lettische Pehrkons verfolgt und zerschmettert die Johdi, d. h. die Schwarzen, die Teufel, die bösen Dämonen, gerade wie auch Parjanya die Dämonen und Übeltäter zu Boden schlägt.

Gelegentlich werden dem lettischen Pehrkons oder Perkun auch eine Anzahl Söhne beigegeben, welche als Hypostasen der väterlichen Gottheit die verschiedenen Verrichtungen des Gewittergottes untereinander verteilen. So heißt es z. B. in einem Liede:

---

[1] sunt, qui Percuno vota faciant, Katechismus von 1547; vgl. dazu und zum Vorausgehenden Usener (Solmsen), Götternamen, S. 97.

[2] Dafür kann ich allerdings nur eine stark diskreditierte Quelle anführen. Simon Grunau, der um 1520 seine Chronik schrieb, erzählt, daß er einmal in Gefahr geraten sei, als er die preußischen Bauern zufällig bei einem Opfer überraschte. Er habe dann im Namen ihres Gottes Perkunas einen Eid leisten und versprechen müssen, daß er dem Bischof nichts verraten wolle.

Der Perkun Vater
Hatte neun Söhne,
Drei schmetterten, drei donnerten,
Drei blitzten (flimmerten).

In einem anderen Liede sind es fünf Söhne und alle fünf sind, so heißt es, in Deutschland (vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenl., S. 317. 318). Man darf dabei vielleicht an den keltischen Taranucnos, den Donnersohn, erinnern, wie auch an Thôrr, den Sohn des älteren Gewittergottes Fjörgynn. Es fallen einem aber auch die drei kyklopischen Söhne des alten Himmelsgottes Uranos ein, die dem Zeus seine Blitze schmiedeten: Brontes, Steropes und Arges, d. i. Donner, Blitz und Wetterleuchten.

So bestimmt nun aber auch Perkunas als Gewittergott hervortritt, so deutlich auch der lettische Pehrkons in den Sonnenliedern als Freier und Brautführer der Sonnenmaid von dem Gott oder Gottchen, dem Vater der Sonne, der Gottessöhne und Gottestöchter, unterschieden ist, — wir gewinnen durch andere Momente doch wieder den Eindruck, daß dieser Donnergott keineswegs durchweg scharf von dem Himmelsgotte als eine besondere Göttergestalt sich abhebt, daß er vielmehr mit ihm ursprünglich einer und derselbe gewesen sein dürfte.

Schon Jakob Grimm bemerkte, daß sich die Litauer unter ihrem diĕvas „Gott", diĕvaitis „lieber Gott, Gottchen", vorzugsweise den donnernden Gott denken, — und auch Much scheint darauf ein Gewicht zu legen[1]; Solmsen aber hebt ganz im Einklang damit hervor, daß Perkunas geradezu „der Gott" (diĕvas oder deivaitis) sei[2], d. i. der Gott κατ' ἐξοχήν. Dann wäre er von dem Himmelsgotte diĕvas = Djêus nicht unterschieden, — und ursprünglich dürfte sich das in der Tat so verhalten haben.

Aber auch in der Folge scheint diese ursprüngliche Identität von Himmelsgott und Gewittergott bei den litauisch-lettischen Völkern niemals ganz vergessen zu sein. Stehen sie auch in dem Drama der himmlischen Hochzeit bei den Letten als zwei verschiedene göttliche Personen nebeneinander, steht auch bei

---

[1] Vgl. Grimm, Dtsch. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 139; Much a. a. O., S. 3. [2] Usener (Solmsen), Götternamen, S. 97.

Preußen und Litauern der Donnergott dem höchsten Himmelsgotte Occopirmus oder Diẽvuriks gegenüber, — es scheint die Erinnerung doch nie ganz verloren, daß auch der Donnergott nichts anderes war als der Himmelsgott, insofern sich derselbe im Gewitter offenbarte, wie uns auch der indische Parjanya ganz ähnlich entgegengetreten ist. Vielleicht ist gerade dieses etwas verschwimmende Verhältnis zwischen Himmelsgott und Donnergott bei den litauisch-lettischen Völkern ein Zeichen hoher Altertümlichkeit. Die Abspaltung ist eingetreten, aber sie ist gewissermaßen nicht bis zur Wurzel durchgeführt. Die Erkenntnis der Einheit vermag noch immer wieder durchzublitzen.

Etwas von der weiteren Himmelsgottnatur des Perkunas spricht sich vielleicht auch in der Person seiner Mutter, der Perkuna tete aus. Von ihr heißt es, daß sie die Mutter von Blitz und Donner ist, aber auch, daß sie die ermüdete und staubige Sonne abends im Bade erquickt, um sie dann am folgenden Tage, gebadet und strahlend, wieder auf ihre Bahn zu entsenden [1]. Die Donnersmutter oder Donnersmuhme sorgt also zugleich in freundlichster Weise für die Sonne. Den Perkunas selbst nicht nur als Gewittergott, sondern geradezu auch als einen Gott der Sonne zu fassen, wie der alte Hartknoch das seinerzeit tat, ist gewiß verfehlt und die Gründe, auf die er sich stützt, haben keine Bedeutung. Dagegen werden wir es im wesentlichen auch heute noch billigen dürfen, wenn derselbe Autor des 17. Jahrhunderts Perkunas dem Jupiter gleichsetzt [2]. Denn wenn er auch diesem in dem ganzen Umfang seines Wesens nicht gleichkommt, so ist er doch der große Gott des Gewitters, dessen ursprüngliche Identität mit dem allbeherrschenden Himmelsgotte noch nicht ganz vergessen ist.

Die Beobachtungen, welche wir bei den slavischen Völkern

---

[1] Laskowskis Bericht und des Johannes Lasicius Büchlein über die Götter der Samagiten besagt von dieser Gottheit: „Perkuna tete mater est fulminis atque tonitrui, quae Solem fessum ac pulverulentum balneo excipit, deinde lotum ac nitidum postera die emittit." Vgl. Usener (Solmsen), Götternamen, S. 97. Mannhardts Ausgabe des Lasicius, S. 11.

[2] Hartknoch, Das alte Preußen, S. 132.

machen, sind in mancher Beziehung denen auf lettisch-litauischem Gebiete ähnlich, wenn sich auch zugleich sehr deutliche Unterschiede bemerken lassen. Es ist sehr zu beklagen, daß unsere Quellen für die Erkenntnis der alten Religion und Mythologie dieses wichtigen und weitausgebreiteten arischen Stammes ebenfalls nur spärlich fließen. Es liegen uns keinerlei nennenswerte altheidnische Denkmäler der Slaven vor, keine alten Lieder und Gebete, nichts, was mit den Liedern des Veda oder der Edda oder Homers auch nur entfernt verglichen werden könnte. Wir sind beschränkt auf die mageren Nachrichten einiger fremder Beobachter, unter denen sich aber kein Tacitus befindet, etlicher Chroniken, Homilien, geistlicher Vermahnungen u. dgl. m. Dennoch lassen sich gewisse Haupttatsachen der altslavischen Religion mit voller Deutlichkeit erkennen, und so lückenhaft auch das Gesamtbild bleibt, es stimmt doch in allem Wesentlichen zu den Voraussetzungen, die wir durch unsere bisherige Untersuchung gewonnen haben, und widerspricht demselben in keinem Punkte.

Daß auch die heidnischen Slaven schon an einen höchsten, obersten Gott glaubten, der im Himmel waltet und alles regiert, wird uns durch mehrere wichtige und unverdächtige Mitteilungen fremder Beobachter sicher bezeugt.

Der byzantinische Geschichtsschreiber Prokopius, welcher seit dem Jahre 527 n. Chr. den Belisar auf seinen Feldzügen als Geheimschreiber begleitete und nachmals vom Kaiser Justinian I. zu hohen Staatsämtern berufen wurde, sagt von den Slaven: „Sie glauben an einen Gott, den Bewirker des Blitzes, den alleinigen Herrn über alle Dinge; ihm bringen sie Rinder und alle Opfertiere dar“[1]. Und Helmold, ein deutscher Geschichtsschreiber, der im 12. Jahrhundert seine hochwichtige „Chronica Slavorum“ verfaßte, berichtet uns von der Religion der Slaven: „Unter den verschiedenartigen Göttergestalten, welchen sie Fluren, Wälder, Leiden und Freuden zuteilen, fehlt ihnen doch nicht der Glaube an den einen Gott, der im Himmel den anderen

[1] Prokopius B. G. III, 14 ed. Bonn, p. 334 (nach Krek zitiert, Einl. S. 378): *Θεὸν μὲν γὰρ ἕνα, τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι· καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα ἅπαντα.*

gebietet; er waltet, als ein überaus mächtiger, nur der himmlischen Dinge, jene aber erfüllen die ihnen zugeteilten Pflichten, stammen von seinem Blute ab und ein jeder ist um so vorzüglicher, je näher er jenem Gotte der Götter steht"[1]. Also ein oberster Himmelsgott, Herrscher und Vater, ja Gott der Götter, ihnen allen unendlich überlegen. Dies Zeugnis des Helmold ist um so wichtiger, als er von ganz anderen Slaven redet, wie der Byzantiner Prokopius, nämlich den im nordöstlichen Deutschland wohnhaften wendischen Stämmen. In der kurzen Mitteilung des Prokopius aber scheint mir bemerkenswert, daß er den alleinigen Herrn aller Dinge bei den Slaven ausdrücklich als den Schöpfer oder Bewirker des Blitzes bezeichnet. Es ist also der große Himmelsgott, der wie Zeus und Jupiter auch des Gewitters waltet.

Doch wie nannten die Slaven diesen höchsten Gott? War seine Gestalt eine so überragend große, wie Prokopius und Helmold dies schildern, dann ist es kaum wahrscheinlich, daß sein Name spurlos verschollen sein dürfte.

Der alte Name Djêus, den der Himmelsgott und Himmelvater in der Urzeit jedenfalls trug, scheint auf slavischem Gebiete spurlos verschollen zu sein[2], wie wir ihn auch bei Letten, Litauern

---

[1] Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes, de sanguine ejus processisse et unumquemque eo prestantiorem, quo proximiorem illi deo deorum. Helmoldi Chron. I, 83 (vgl. Krek, Einl., S. 378 Anm.).

[2] Faminzyn glaubte ihn in seinem Buch über die Gottheiten der alten Slaven (Божества древнихъ Славянъ, St. Petersburg 1884), I, S. 125. 126 speziell bei den Südslaven nachweisen zu können in dem Gotte Дый (Gen. Дыя oder Дія), der nach seiner Darstellung insbesondere dem römischen Diespiter der Salischen Lieder, dem obersten Gotte des Tages und des Lichtes, nahe stünde. Дый (Dyj) wird in einer südslavischen, resp. bulgarischen Handschrift neben den hervorragendsten slavischen Göttern: Perun, Chors und Trojan genannt. (Bei den russischen Kirchenvätern finden wir erwähnt „дыева сѣмена и краденья"; „дієва слоуженія и кладенія".) Indessen, so ansprechend dies auf den ersten Blick erscheint, so müssen wir diese Faminzynsche Aufstellung zunächst doch als sehr zweifelhaft be-

und Preußen nicht nachzuweisen imstande sind. Er muß durch eine andere Bezeichnung ersetzt sein.

G r e g o r K r e k hat in seiner reichhaltigen „Einleitung in die slavische Literaturgeschichte" (S. 378 ff.) den Nachweis zu liefern gesucht, daß der Name dieses slavischen Himmelsgottes S v a r o g lautete, — ein Wort, das ursprünglich wohl „Himmel" bedeutete und mit altindischem svar und svarga „Himmelslicht, Himmel" etymologisch zusammenhängt. In der Tat scheint in gewissen slavischen Gegenden der Himmelsgott diesen Namen getragen zu haben, doch ist derselbe viel zu schwach bezeugt, als daß wir ihn für die allgemein verbreitete, allgemein slavische Bezeichnung dieses Gottes ansehen könnten. Die Zweifel, welche J a g i č in dieser Richtung geäußert hat, wird man wohl als sehr berechtigt anerkennen müssen. Immerhin ist der Name bezeugt und kann wenigstens lokale Bedeutung gehabt haben. Auch deutet auf ihn die mehrfach erwähnte Bezeichnung der Sonne oder des Sonnengottes als Sohn des Svarog, — synŭ Svarogov oder Svarožič, — Sohn des Himmels. Aber freilich wäre dies allein eine schwache Stütze zum Erweis eines großen persönlichen Himmelsgottes „Svarog".

Weder Prokopius noch Helmold nennen den Namen jenes großen allwaltenden Gottes der Slaven, so bestimmt sie auch den Glauben an ihn bezeugen, — und das erscheint um so mehr beachtenswert, als Helmold sonst manche andere, geringere Götter der Slaven, wie Radigost, Prove usw. mit Namen zu nennen weiß. Man kommt dabei auf den Gedanken, daß die Slaven diesen höchsten allwaltenden Gott vielleicht einfach als „Gott" oder „den Gott" bezeichnet haben möchten, — wie Letten und Litauer die entsprechende Göttergestalt einfach diëvas oder deews nannten, — so daß jene Berichterstatter einen besonderen,

---

zeichnen: 1. weil nach dem Urteil ausgezeichneter Slavisten sich Дый mit Dyâus lautlich durchaus nicht vermitteln läßt; 2. weil in einer ganzen Reihe der alten Denkmäler Дый oder Дій direkt den griechischen Zeus oder aber Jupiter bezeichnet (Faminzyn, S. 126), so daß der Verdacht nahe liegt, das Wort möchte ein Fremdwort und auf *Ζεύς, Διός* zurückzuführen sein. Jedenfalls kann dasselbe nicht als ein irgend sicheres Zeugnis gelten.

individuellen Namen des Gottes gar nicht mitzuteilen hatten. Auch wir pflegen unseren noch größer gedachten Gott für gewöhnlich nur einfach „Gott“ zu nennen, obwohl uns der überlieferte Name Jahve-Jehova zur Verfügung steht und obwohl das Wort Gott auch bei unzähligen anderen, gar nicht zu unserer Religion gehörigen höheren Wesen zur Anwendung gelangt. Das schadet aber der Würde des großen Gottesnamens bei uns durchaus nicht. Ähnlich scheint es bei Litauern und Letten gewesen zu sein, etwas Ähnliches wäre auch bei den Slaven denkbar. Die anderen Götter mochten Radigost, Prove, Weles, Daždbogŭ oder wie immer heißen, — der große allwaltende Himmelsgott heißt einfach „Gott“, war der Gott κατ᾽ ἐξοχήν, er bedurfte keines Individualnamens, wie jene kleineren Gestalten, so daß der scheinbare Mangel noch geradezu als ein Vorzug erscheint. Der Eine, der Höchste trug nichts an sich und bedurfte nichts, als den bloßen Namen „Gott“.

Zwar jene Bezeichnung für „Gott“, die in den lettisch-litauischen Sprachen lebte, der Reflex des altarischen deivo, fehlt den slavischen Völkern durchweg. Aber sie hatten dafür eine andere, die sich vielleicht für die eben behauptete Entwicklung noch besser eignete.

Wir haben bereits früher gesehen, daß im ganzen Umkreis der slavischen Sprachen ausnahmslos seit alters für den Begriff „Gott“ das Wort bogŭ, bog verwendet wurde und noch bis auf den heutigen Tag verwendet wird [1]. Es bedeutet nach seiner

---

[1] Schon diese Tatsache, wie auch ferner der Umstand, daß bogŭ im slavischen Sprachschatze fest begründet ist (vgl. die verwandten Worte bogatŭ reich, ubogŭ arm u. a. m.), macht die Annahme A. Brückners, die Slaven hätten bogŭ von den Skythen entlehnt, gänzlich unwahrscheinlich. In der Tat ist dieselbe durch nichts begründet und hat alle sprachlichen und historischen Tatsachen gegen sich. Läge wirklich eine Entlehnung vor, so würde das Wort vielleicht bei einigen, den Skythen besonders nahe wohnenden slavischen Stämmen angetroffen werden, schwerlich aber im ganzen weiten Gebiet slavischer Sprachen, ohne Ausnahme. Es liegt auch nicht der mindeste Grund vor, den Slaven dieses wichtige Wort als ihr ursprüngliches Eigentum abzusprechen. Vgl. die noch recht milde Polemik gegen Brückner im Archiv für slavische Philologie, Bd. XXIII, S. 536, bei

Etymologie „der reichlich Spendende, reichlich Anteilgebende, der gütige Geber", und war gerade wegen dieser seiner ursprünglichen Bedeutung sehr geeignet zur Bezeichnung des höchsten guten Wesens, das als Urquell alles Segens gedacht wird. So finden wir es denn auch bei den Indern in der Form Bhaga tatsächlich in dieser Verwendung, als Name einer Hypostase des Himmelsgottes, die ihn als höchstes gutes Wesen charakterisiert, als Name eines lichten, gütigen Âditya, der mit Dyâus-Varuṇa und seinen brüderlichen Parallelgestalten gleichen Wesens und gleichen Ursprungs, von Anfang eins und nur ein anderer Name, eine andere Fassung desselben großen Gottes ist, der hier von seiner freundlichsten Seite genommen ist, — daneben wegen seiner durchsichtigen Appellativbedeutung auch gelegentlich Beiname noch anderer Götter. Als Beiname des höchsten Himmelsgottes lebte Bhaga gewiß schon in der indopersischen Zeit, — darum ist das Wort auch, wie wir schon sahen, in der Form bagha bei den Persern ein vielgebrauchter Beiname des Gottes Ahuramazdâ geblieben, wird aber auch von anderen Göttern gebraucht, in noch weiterem Umfang als bei den Indern, und hat hier geradezu die Bedeutung „Gott" gewonnen, wie in den slavischen Sprachen. Ein genau entsprechendes Wort Baga diente aber auch, wie wir ebenfalls schon gesehen haben, dem Volke der Phryger zur Bezeichnung des höchsten Himmelsgottes, ihres höchsten guten Wesens, des Zeus Bagaios, wie ihn die Griechen nennen. Warum sollen nicht auch die Slaven ihren Himmelsgott, ihr höchstes gutes Wesen, mit dem entsprechenden Namen Bog benannt haben? Nichts liegt näher, nichts ist natürlicher als diese Annahme. Sie stimmt durchaus zu der Verwendung des Wortes bei den genannten stammverwandten Völkern, deren ursprüngliche Sitze in Europa wir uns jedenfalls gerade den Slaven ganz nahe zu denken haben. Sie alle saßen ja wie diese einst in der südlichen Hälfte des europäischen Rußland, resp. in eng angrenzendem Gebiete. Daß die appellative Bedeutung des Wortes bei den Slaven lebendig blieb, daß es außer dem höchsten guten

Besprechung der Schrift „Cywilizacyja i język, Warszawa 1901, von A. Brückner".

Wesen auch anderen Göttern beigegeben werden konnte, vielleicht von jenem auf diese sich übertragend, — daß es schließlich geradezu „Gott" bedeutete, widerspricht unserer Annahme in keiner Weise und stimmt auch durchaus zu den sprachlichen Tatsachen auf indischem und persischem Gebiete. Darum blieb der Bezeichnung doch ihre alte Würde und ist ihr geblieben bis auf den heutigen Tag. Mochten auch andere gute Götter die Bezeichnung bog erhalten, der große Himmelsgott, das allwaltende höchste gute Wesen blieb doch der Bogŭ, Bog *κατ' ἐξοχήν*, an den allein man dachte, wenn dieses Wort ohne den Beisatz eines Individualnamens gebraucht wurde. Eben darum übertrug sich wohl die Bezeichnung Bog so leicht und so allgemein bei allen Slaven nachmals auf den noch höher gefaßten christlichen Gott und Schöpfer Himmels und der Erde.

Daß die Slaven gerade diese Bezeichnung Bog, „der milde, der gütige, freundliche Spender", allgemein als Namen ihres obersten Gottes wählten, resp. sich einbürgern ließen, stimmt vortrefflich zu ihrem weicher angelegten Naturell, gegenüber den kriegerischen Germanen, welche das entsprechende Wort gar nicht kennen, dagegen den Himmelsgott zum ausgeprägten Kriegsgott werden ließen und ihn sonst noch als den Herrn (Freyr), den Freund und Wächter über die Freundes- und Vertragstreue (Ingvi, Irmin, Ere), den Schirmer des Rechts und der rechtsprechenden Volksversammlung (Thingsaz, Forsete) charakterisierten. Der Charakter dieser beiden, sonst so nahe verwandten arischen Stämme ist sich darin gleich geblieben bis auf den heutigen Tag. Die Germanen zeichnen sich heute noch durch kriegerischen Sinn, durch Treue und Gewissenhaftigkeit, durch ausgeprägten Rechtssinn aus. Den Slaven dagegen ist ein weicherer Sinn, ein ausgeprägtes Mitleid eigen, das leicht sogar den Rechtssinn überwältigt und überflutet. Man braucht nur an die Beurteilung der Gefangenen zu erinnern, die das russische Volk allgemein „die Unglücklichen" nennt und, wo sie sich zeigen, zu beschenken pflegt; an den für Deutsche und Engländer oft genug ganz unverständlichen Freispruch überwiesener und geständiger Verbrecher in Rußland, an Tolstois Ideen über Strafe und Recht,

seine Propaganda für die Aufhebung der Gerichte, der Gefängnisse und aller gewaltsamen Ahndung verbrecherischer Handlungen. Ein Werturteil über diese beiden so verschiedenen Charakteranlagen ist hier nicht am Platze. Wir erwähnen derselben nur, weil sie schon in der Ausprägung der höchsten Gottesidee heidnischer Zeit offensichtlich zum Ausdruck gelangt, eben darum für uns von Bedeutung ist und wohl dazu dienen kann, noch kräftiger die Annahme zu stützen und zu begründen, daß die Slaven seit alters ihren obersten Himmelsgott Bogŭ, Bog benannten [1].

Wir haben aber außer all diesen allgemeinen Erwägungen noch einige speziellere Anhaltspunkte, die uns in die gleiche Richtung weisen.

Eine Andeutung der Art läßt sich vielleicht in gewissen merkwürdigen Weihnachtsbräuchen südslavischer Völker finden. Das christliche Weihnachtsfest ist an die Stelle eines altheidnischen Festes getreten, das die Wintersonnenwende, die Neugeburt der Sonne feierte, und manche Erinnerung daran lebt heute noch fort in eigenartigen Bräuchen, Worten und Wendungen, die trotz teilweise christlicher Umdeutung doch deutlich einen anderen, nichtchristlichen Ursprung verraten. So feiern verschiedene slavische Völker an diesem Feste den Božič oder den Gottessohn, — die Art aber, wie sie das tun, verrät uns deutlich, daß es sich hier nicht um Christus handeln kann, sondern vielmehr um die neugeborene Sonne, die als Sohn des Bog, des höchsten Himmelsgottes, bezeichnet wird, ganz ähnlich, wie sie sonst auch Svarožič heißt, d. h. Sohn des Svarog, des Himmelsgottes. Bog und Svarog scheinen hier also denselben obersten altheidnischen Gott zu bezeichnen. In den serbischen Weihnachtsliedern wird vom

---

[1] Man darf hier vielleicht auch daran erinnern, daß in den slavischen und litauischen Sprachen die alte Bezeichnung für „Vater" ganz durch den Kosenamen otĭcĭ, otjez, „Väterchen" verdrängt ist (vgl. Schrader, Reallex. s. v. „Vater"); ähnlich hat bei den Slaven die liebevoll schmeichelnde Bezeichnung Bogŭ die alten Namen Himmel, Lichthimmel, der Himmlische (djêus und deivos) ganz verdrängt. Immer wieder dieser weiche Zug ihres Wesens.

jungen Božič und dem alten Badnjak gesungen, — mit Badnjak (Plur. Badnjaci) bezeichnet man aber die jungen Eichen, die für diesen Abend gefällt, geschmückt, mit Wein begossen und feierlich verbrannt werden, — ein Symbol des alten Himmelsgottes, dem die Eiche heilig ist. Umherziehende Jünglinge singen von Haus zu Haus, die Kühe möchten viel Milch geben, damit man den Božič darin baden könne. Das kann nicht Christus sein, das erinnert vielmehr an das Bad der Sonne, von dem auch die litauische Mythologie erzählt und das sie des Perkunas Mutter zuschreibt, während in den slavischen Koledaliedern der Sonnengott (Daždjbogŭ) von seiner Mutter gebadet wird. Der Božič strahlt über die ganze Welt, der Božič vergoldet die Türen und Türpfosten. In all diesen Zügen erkennt man den jungen Sonnengott, als sein Vater aber erscheint Bog, wie sonst Svarog, und das läßt uns auf Bog als alten Namen des Himmelsgottes wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen [1].

Es sind uns aber wohl noch deutlichere Zeugnisse für den alten slavischen Himmelsgott Bog in der berühmten Chronik des Nestor erhalten, die wertvolle Mitteilungen aus der heidnischen Zeit der Russen bewahrt, — Zeugnisse, welche schon vor längerer Zeit mehrere ausgezeichnete russische Gelehrte, wie Afanasjew und Faminzyn, zu der Annahme gelangen ließen, der oberste Gott der Slaven hätte Bog geheißen, „wäre also mit einem Namen bezeichnet worden, der die Gottheit schlechthin bedeutet“ (vgl. Krek a. a. O., S. 385). Allerdings ist diese Ansicht von Jireček bekämpft und auch von Krek nicht gebilligt worden, allein ich glaube doch, daß sie im wesentlichen richtig ist, wenn auch die Art, wie ich das Verhältnis von Bog und Perun beurteile, dieselbe nicht unwesentlich modifiziert und vielleicht zu einer Ausgleichung dieses Gegensatzes zu führen vermag.

In dem großen Vertrage, welchen die Russen im Jahre 945 mit den Byzantinern schließen, heißt es nach der Chronik des Nestor: „Und wer daran denkt von russischer Seite diese Liebe (d. h. dies Bündnis) zu zerstören, wie viele ihrer die Taufe

---

[1] Vgl. zu dieser Ausführung das Nähere bei Krek, Einl., S. 580—591.

empfangen haben, die sollen der Rache verfallen von Gott dem Allwaltenden (Bogŭ Wsederžitelj), — und wie viele ihrer nicht getauft sind, die sollen keine Hilfe erlangen von Bog, noch von Perun"[1] usw. Hier erscheint deutlich als der heilige Wächter und Wahrer der Eidestreue bei den Christen der allwaltende Gott (Bogŭ Wsederžitelj), bei den Heiden aber Bog und Perun nebeneinander, Gott und der Donnergott, deutlich unterschieden, und zwar Bog noch vor Perun genannt, als der offenbar größere und wichtigere. Der christliche Gott ist von diesem obersten russischen Heidengotte Bog an dieser Stelle bestimmt und deutlich unterschieden, doch ist die Übereinstimmung in der Vorstellung eines großen, höchsten, über dem Eide wachenden Gottes bei Christen und Heiden hier so groß, daß an einer anderen Stelle desselben Vertrages, wo Christen und Heiden zusammengefaßt behandelt werden, einfach von Gott, von Bog gesprochen wird, wie von einer Größe, die von den Anhängern beider Religionen anerkannt wird: „Wer aber dies übertritt, von unserer Seite, sei es ein Fürst, sei es sonst jemand, sei er getauft oder ungetauft, die sollen keine Hilfe erlangen von Gott (Bog) und soll ein Sklave sein jetzt und in Zukunft und soll durchbohrt werden mit seiner eigenen Waffe"[2].

An einer dritten Stelle endlich, wo ebenfalls Christen und Nichtchristen zusammengefaßt behandelt werden, spricht der Vertrag von Bog und Perun nebeneinander, wo man die Wahl hat, unter dem Bog entweder nur den Christengott oder diesen und den heidnischen zugleich zu verstehen. Ich halte das letztere für das einzig richtige im Hinblick auf beide zuvor angeführten Stellen. Die dritte lautet: „Wenn aber jemand von den Fürsten

---

[1] Nestor zum Jahre 945: „И иже помыслить отъ страны Русків разрушити таку любовь, и елико ихъ крещенье прiяли суть, да прiимуть месть отъ Бога Вседержителя, осуженья на погибель въ весь вѣкъ, въ будущiй; и елико ихъ есть не хрещено, да не имуть помощи отъ Бога; ни отъ Перуна."

[2] Nestor zum Jahre 945: „А иже преступить се отъ страны нашея, ли князь, ли инъ кто, ли крещенъ, или некрещенъ, да не имуть помощи отъ Бога, и да будетъ рабъ въ сiй вѣкъ и въ будущiй, и да заколенъ будетъ своимъ оружьемъ."

oder dem Volk der Russen, sei es ein Christ oder ein Nichtchrist, dies übertritt, was auf dieser Charte geschrieben ist, der wird wert sein durch seine eigene Waffe zu sterben, und wird verflucht sein von Gott (Bog) und von Perun, weil er seinen Eid gebrochen" [1].

Endlich haben wir noch eine andere Stelle der Chronik des Nestor, zum Jahre 971, in welcher bei einem Eide der Russen Bog, Perun und Wolos, der Gott des Viehs, nebeneinander stehen, wie auch die alten Skandinavier in der Regel drei große Götter zugleich beim Schwure anriefen, — und aus Skandinavien stammten ja die Begründer und Leiter des russischen Staatswesens. An dieser Stelle, deren Wert leider durch eine sprachliche Schwierigkeit etwas gemindert wird, heißt es: „dann soll der Fluch uns treffen von Bog, an den wir glauben, an Perun und Wolos, den Gott des Viehes [2]." Mag man die Stelle fassen, wie man will, mag man auch Perun und Wolos als eine Glosse aus derselben ausmerzen, auf jeden Fall erscheint auch hier Bog, — Gott oder der Gott *κατ' ἐξοχήν* — als Schwurgott der heidnischen Russen.

Wiederholt ist uns schon in diesen Stellen der alten Chronik des Nestor neben Bog, dem Gott *κατ' ἐξοχήν*, auch der gewaltige Donnergott Perun entgegengetreten. Dieser großen slavischen Göttergestalt werden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben.

Perun ist in seinem Wesen unzweifelhaft deutlich. Als großer

---

[1] Nestor zum Jahre 945: Аще ли же кто отъ князь или отъ людій Рускихъ, ли хрестіянъ, или нехрестіянъ, преступитъ се, еже есть писано на харатьи сей, будетъ достоинъ своимъ оружьемъ умрети, и да будетъ клятъ отъ Бога и отъ Перуна, яко преступи свою клятву.

[2] Nestor zum Jahre 971: да имѣемъ клятву отъ Бога, въ егоже вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса, скотья бога. Die eigentümliche Anakoluthie oder Attraktion an вѣруемъ, die in въ Перуна и въ Волоса zu liegen scheint, habe ich auch in der Übersetzung wiederzugeben gesucht (an Perun und an Wolos). Man würde natürlich отъ Перуна и отъ Волоса (von Perun und von Wolos) erwarten, nur dann wäre alles sprachlich in der Ordnung. So wie die Sache liegt, hat allerdings die Annahme etwas für sich, daß въ Перуна и въ Волоса erst später als Glosse hinzugekommen sind; doch wird man die Möglichkeit einer Attraktion durch вѣруемъ wohl auch nicht ganz in Abrede stellen können. Auf jeden Fall bleibt отъ Бога unanfechtbar.

Gott des Gewitters, ohne jene spezifisch riesischen Eigentümlichkeiten des Indra und Thôrr, vergleicht er sich dem Zeus und Jupiter als Gewittergöttern, dem Perkunas, Pehrkons, Parjanya und Fjörgynn. Ihm ist, wie den Donnergöttern anderer arischer Stämme, — dem Zeus, Jupiter, Perkunas, — die Eiche als sein heiliger Baum geweiht (Krek a. a. O., S. 583). Ob auch sein Name mit dem des Perkunas = Pehrkons = Parjanya = Fjörgynn zusammenhängt, ist eine schwierigere Frage. Er klingt an diese Namen verwandter arischer Gewittergötter an, und ist mit ihnen zusammengestellt worden, doch bereitet der Mangel des Gutturals nach dem r ein schwer zu beseitigendes Hindernis für die etymologische Zusammenstellung. Nach slavischen Lautgesetzen konnte derselbe nicht so einfach spurlos verloren gehen. Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit hat Much zu finden geglaubt, indem er annahm, Perun sei ein Fremdwort, aus dem Germanischen entlehnt, und gehe auf eine theoretisch konstruierbare Form Ferhunaz zurück, in welcher der Guttural zum h geworden, als Hauchlaut nicht oder kaum mehr gehört, bei der Übernahme in das Slavische ganz in Wegfall kommen konnte, — wie das z. B. auch bei lateinischem carrago aus germanischem karr-hago der Fall war (Much a. a. O., S. 25). Es ist das gewiß ein feiner und beachtenswerter Erklärungsversuch, allein man entschließt sich doch schwer zu dem Glauben, der große slavische Gewittergott habe den Ursprung seines Namens in Deutschland zu suchen, — und das um so schwerer, als sich dieser Name weit einfacher und durchaus befriedigend aus dem slavischen Sprachschatze erklärt, wobei dann freilich der etymologische Zusammenhang mit Perkunas aufgegeben werden muß. Perun macht durchaus den Eindruck einer genuin slavischen Bildung. Es läßt sich das Wort ohne Schwierigkeit von der Wurzel per „schlagen, stoßen" ableiten — mit demselben Suffix (un) wie z. B. krikun „der Schreier" von krikatj „schreien" u. dgl. m. — und würde also den „Schläger", den schlagenden, dreinschlagenden Gott bedeuten [1], — gewiß eine durchaus passende Bezeichnung für den

[1] Vgl. Krek a. a. O., S. 386 Anm.; W. Tomaschek, Die alten Thraker II, 2 (WSB. 131), 21 und v. Grienberger, Archiv f. slav. Phil.

Donnergott. Ich erinnere daran, daß ein wichtiger alter Beiname des Jupiter in seiner Eigenschaft als Gewittergott in ganz analoger Weise gebildet ist, — jener Jupiter Feretrius, dem das älteste Heiligtum auf dem Kapitol geweiht war. Der Name Feretrius kam von ferire „schlagen" und bedeutete den schlagenden, treffenden Gott, genau dasselbe also wie Perun. Perun und Feretrius sind von derselben, urverwandten Wurzel (per, fer) abgeleitet, — nur das Suffix ist ein verschiedenes, — es ist im Grunde derselbe Name. Und wenn wir uns weiter daran erinnern, daß in jenem Tempel des J. Feretrius als Symbol des Gottes ein heiliger Feuerstein, der Donnerstein, verehrt wurde, nach welchem der Gott auch Jupiter Lapis oder „Jupiter Stein" genannt wurde, dann erscheint uns von hohem Interesse, zu erfahren, daß uns auf slavischem Boden bei dem Gotte Perun etwas ganz Analoges entgegentritt. Nach einer im Besitze J. Sabjelins befindlichen Handschrift nannte man den Donnerstein, den Donnerkeil „Perun kamenj", d. h. „Perun Stein", — eine Bezeichnung, die mit dem Doppelnamen Jupiter Lapis sich geradezu ganz deckt, nachdem wir Perun als den gewitternden Jupiter, den J. Feretrius der Slaven erkannt haben. Gerade für den ältest nachweisbaren Jupiter-Dienst, resp. die ehrwürdig ältesten Beinamen des großen römischen Gottes würden wir somit in Perun und bei Perun Analoga finden. Perun ist Feretrius, P. kamenj ist Jupiter Lapis!

Und um diese Übereinstimmung ganz vollständig zu machen, müssen wir endlich noch daran erinnern, daß Perun — wie Feretrius, Jupiter Lapis bei den Römern — als ein großer Schwurgott der Slaven sicher bezeugt ist. Wenn die Römer mit anderen Völkern einen Vertrag schlossen, dann mußten die Priester des Feretrius, die Fetialen, ausziehen und namens der Stadt beim Jupiter Lapis den Eid ablegen, — und ebenso sehen wir die alten heidnischen Russen bei ihren Verträgen mit fremden Völkern ihren Eid bei Perun, dem slavischen Feretrius, schwören. In dieser Eigenschaft eines Schwurgottes sahen wir den Perun bereits neben Bog bei

---

18, 13ff., Much a. a. O., S. 24. 25. Auch Jagič, der hervorragendste Slavist, hält nach mündlicher Mitteilung diese Ableitung des Namens Perun für die richtige.

dem großen Vertrag der Russen mit den Byzantinern im Jahre 945 auftreten, neben Bog und Wolos im Jahre 971 bei dem Friedensschluß Svjatoslavs mit denselben Gegnern. Er erscheint aber auch schon früher in gleicher Eigenschaft in der Chronik des Nestor zum Jahre 907, bei der Schilderung des Friedensvertrages zwischen Oleg und den Griechen von Byzanz, und hier wird neben ihm bei dem Schwure von den Göttern nur Wolos genannt, der Gott des Viehs. Die interessante Stelle lautet: „Nach russischem Gesetze schwuren sie bei ihrer Waffe und bei Perun, ihrem Gotte, und bei Wolos, dem Gotte des Viehs, und schlossen den Frieden (den Vertrag, den Bund)“ [1].

Ist Perun auch nicht der einzige Gott, den die alten Russen beim Schwure als himmlischen Zeugen und Rächer anrufen, erscheinen neben ihm auch Bog und Wolos in gleicher Eigenschaft — wie auch die alten Skandinavier mehrere, gewöhnlich drei der obersten Götter beim Eide anriefen — „so tritt er als Schwurgott doch zweifellos sehr kräftig hervor, und es begreift sich das leicht, da der Donnerer ja doch die furchtbare Waffe trug, mit der er den Treubrüchigen strafen konnte. Als Schwurgott ist Perun bei den Russen zugleich der Treugott und zeigt also neben der Eigenschaft des Gewitterers jenen großen ethischen Zug, den wir als wesentliches Charakteristikum des Himmelsgottes erkannt haben.

Er war ja doch auch im Grunde nichts anderes als eben dieser Himmelsgott, insofern sich derselbe im Gewitter, in Donner und Blitz offenbarte, — wie auch Parjanya nichts anderes war, und ebenso Perkunas, Pehrkons, Fjörgynn, der keltische Jupiter Tanaros, — während im griechisch-italischen Zeus-Jupiter die Einheit der großen Göttergestalt völlig gewahrt blieb. So begreift es sich leicht, daß Perun mit Bog (resp. Svarog), dem obersten Himmelsgotte der Slaven, vielfach in ununterschiedener Einheit verschwimmt. Sind doch beide im Grunde nur verschiedene Seiten, verschiedene Auffassungsweisen desselben

[1] Nestor zum Jahre 907: по Рускому закону кляшася оружьемъ своимъ, и Перуномъ богомъ своимъ, и Волосомъ скотьимъ богомъ, и утвердиша миръ.

höchsten himmlischen Wesens, — der gute Gott und der schlagende Gott, der segnende und der greinende Himmelvater.

Dies Verschwimmen in eins, von Bog und Perun, läßt sich schon an der früher angeführten Notiz des Prokopius beobachten. Wenn dieser Autor den einen Gott der Slaven, ihren alleinigen Herrn über alle Dinge, zugleich den Bewirker oder Schöpfer (Demiurg) des Blitzes nennt, so erkennt man deutlich, daß in dieser Göttergestalt Bog und Perun zugleich enthalten sind. Oder man könnte auch, wenn man es vorzieht, sagen, daß hier Perun, der unzweifelhafte Bewirker des Blitzes, zugleich als der eine Gott, der Herr über alle Dinge, der Bog, der Gott *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet ist, — was von dem zuvor Gesagten nicht wesentlich verschieden ist[1].

Den Eindruck, daß Perun den heidnischen Slaven ihr erster Gott, ihr Gott *κατ' ἐξοχήν*, ihr Bog ist — wie Perkunas den Litauern ihr Diĕvas — diesen Eindruck gewinnt man auch sonst noch aus manchem der alten Berichte.

So lautete schon der Schwur der Russen beim Vertrage mit Byzanz i. J. 907: bei Perun, ihrem Gotte, und bei Wolos, dem Gotte des Viehs (s. oben S. 547). Der Unterschied ist deutlich. Wolos wird als Gott des Viehs charakterisiert, Perun aber einfach als der Gott (Bog) der Russen, resp. ihr Gott, ohne daß eine Bestimmung seiner Wirkungssphäre nötig erschien. Und dazu hat er hier, wie auch sonst fast durchweg, den Vortritt.

---

[1] Daß Perun mehr war als bloßer Donnergott, daß er auch die lebenschaffende himmlische Macht repräsentierte, hebt Julian Jaworski hervor in seinem Aufsatz Громовыя стрѣлки (die Donnerkeile) in der Кіевская Старина 1897, Sep. Abdruck S. 7: „И у древнихъ славянъ, по единодушному признанію изслѣдователей, были громъ и молнія центромъ религіозныхъ вѣрованій и культовъ. Богъ Перунъ, олицетворявшій въ себѣ эти физическія явленія, какъ тоже животворную небесную влагу, располагалъ властью надъ цѣлою жизнью земли. Онъ соединялъ въ себѣ оба зиждущія міръ начала — доброе и злое, свѣтлое и темное. Какъ распорядитель небесной влаги, онъ сѣялъ и напитывалъ благодатными соками земную жизнь; управляя громомъ и молніей, онъ могъ карать и уничтожать ими своихъ противниковъ.“

In einer Handschrift des 14. Jahrhunderts, einst dem Kirillo-Bjeloserskischen Kloster, jetzt der geistlichen Akademie in St. Petersburg gehörig, heißt es von den heidnischen Slaven: „Sie beten zu ihrem verfluchten Gotte Perun und Chors und Mokoš und Vil“[1]; und ganz ähnlich in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, einst dem Sofijskij Sobor in Novgorod, jetzt der geistlichen Akademie in St. Petersburg gehörig[2]: Sie beten zu ihrem verfluchten Gotte Perun, zu Chŭrs und Mokoš und den Vilen. Die Handschrift des 14. Jahrhunderts erwähnt noch an anderer Stelle: „Perun, ihren Gott (Bog)“. Und ebendort findet sich auch die Angabe, daß die heidnischen Russen bei der heiligen Taufe dem Perun absagten[3]. Hier wie auch sonst noch in der Überlieferung erscheint Perun als Hauptgott, als Bog *κατ' ἐξοχήν*. „Ihr verfluchter Gott Perun“, wie er genannt wird, scheint den christlichen Bekehrern unter den Russen am meisten Hindernis und Ärgernis bereitet zu haben, wie schon jenes leidenschaftliche, ihn verdammende Epitheton bezeugen dürfte. Es bedeutete daher eine große religiöse Revolution, als Wladimir der Heilige, Herrscher von Kiew (980—1015), die Bildsäule des Perun an den Schweif eines Pferdes binden, unter Stockschlägen an den Dnjepr schleifen, in den Fluß werfen und mit Stangen vom Ufer stoßen ließ, bis sie in die Stromschnellen gelangte. Das Volk weinte über diese seinem Gotte angetane Unbill, denn es hatte die heilige Taufe noch nicht angenommen, wie der Chronist hinzusetzt[4].

Perun tritt so oft und so deutlich als der erste und wichtigste Gott der heidnischen Slaven hervor, daß auch Krek ihn geradezu den obersten Gott unter den allslavischen Göttern nennt (a. a. O., S. 840) und ihn folgerichtig mit seinem Himmelsgotte Svarog identifiziert (S. 656. 854), resp. ihn auch als den Bog, den Gott

---

[1] молятъся ему проклятому богу Перуну и Хорсу и Мокошу и Вилу (vgl. Krek a. a. O., S. 384 Anm.).

[2] молятъся проклятому богу их Перуну, Хърсу и Мокоши и Виламъ (vgl. Krek a. a. O., S. 384 Anm.).

[3] Vgl. Krek a. a. O., S. 384. 385 Anm.

[4] Chronik des Nestor, Kap. XLIII; vgl. Krek a. a. O., S. 452.

κατ' ἐξοχήν der Slaven ansieht (S. 587), obwohl er doch zuvor Svarog und Perun als besondere Göttergestalten unterschieden hat. Und er ist damit ganz im Rechte und in Übereinstimmung mit unserer Ansicht. Wohl waren Bog, resp. Svarog, und Perun unterschiedene Göttergestalten, wohl war eine Abspaltung des Donnergottes von dem großen Himmelsgotte eingetreten, — aber dieselbe war, wie auch beim litauischen Perkunas, nicht bis zur Wurzel durchgeführt, nicht so radikal, daß die Einheit der beiden großen Gestalten, des gütigen, segnenden und des gewitternden, schlagenden Gottes da droben im Himmel, nicht doch noch immer empfunden wurde und sich gelegentlich energisch geltend machte [1].

Von der weitverbreiteten Verehrung des Perun bei den Slaven zeugen viele Namen bei verschiedenen slavischen Stämmen, bei Slovenen, Bulgaren, Kroaten, Russen, Polen, Polaben, Böhmen; namentlich Ortsnamen (wie Perunja ves, Perunova gora, Perun-Dubrava u. a. m.), — aber auch Personen-, resp. Familiennamen (Krek a. a. O., S. 385. 386); auch Pflanzennamen, wie das serbische Perunika (Iris germanica L., Krek, S. 386), die Bezeichnung Perunov cvjet „Peruns Blüte“, bei den ungarischen Slovenen für die wunderbare Blüte des Farnkrautes, die sich angeblich am Abende vor dem Johannistage zwischen elf und zwölf Uhr entwickelt (Krek a. a. O., S. 664); wie auch der Name des Donnerstags bei den Polaben: perendân, perandân = peründan, die Übersetzung von dies Jovis, wo also Perun den römischen Jupiter vertritt [2]. Perun tritt auch darin vor allen anderen slavischen Göttern bedeutsam hervor, daß die Erinnerung an ihn auf solche und andere Weise, in mannigfaltiger Form im Gedächtnis der verschiedensten slavischen Völker fortlebt, während

[1] Auf dem Umstande, daß Perun eigentlich der alte Himmelvater ist, dürfte es auch beruhen, daß er — in seiner Eigenschaft als Badnjak bei den Weihnachtsbräuchen — der Alte, der Großvater genannt wird (djed); vgl. Krek a. a. O., S. 586. 587.

[2] Schleicher, Laut- und Formenlehre der polabischen Sprache, Petersburg 1871, S. 189. 190; Krek a. a. O., S. 386 (= theoretischem altslovenischem perunj djnj).

von den übrigen uns überlieferten heidnischen Göttergestalten sich kaum noch irgendwo blasse Spuren bis in die Gegenwart erhalten haben (vgl. Krek a. a. O., S. 840).

Wenn wir uns in dem dürftigen Material, das uns für die slavische Mythologie zu Gebote steht, nach weiteren Hypostasen des Himmelsgottes umschauen, so ist wenigstens vermutungsweise noch eines Gottes zu gedenken. Wir sahen, daß neben Perun als Schwurgott der heidnischen Russen mehrfach Wolos genannt wird, der Gott des Viehs, — und dieser Umstand allein beweist uns, daß dies ein großer und wichtiger Gott gewesen, denn nur solche fungieren als Schwurgötter. Man hat diesen Wolos, der bei anderen slavischen Stämmen auch Weles oder Veles genannt wird, aus dem christlichen Heiligen Blasius entstehen lassen wollen, doch ist, wie mir scheint, die totale Unhaltbarkeit dieser Ansicht jetzt wohl nach allen Richtungen klargestellt [1]. Wolos-Weles ist ein echter, altslavischer Gott. Der Name desselben klingt auffallend an die altnordisch-mythischen Namen Völs, Völsi, Völsungr (Waelsung) an. Völsungr und der ganze Völsungen-Stamm wird nach der Ansicht hervorragender Germanisten — wie Heinzel, Detter, Much — zu den Freyrhypostasen gerechnet. Wenn diese Ansicht richtig ist, und wenn wir recht gehabt haben, in Freyr den alten Himmelsgott, eine Art Jupiter Liber, zu erkennen, dann dürfen wir auch in Wolos = Völs eine Hypostase des großen Himmelsgottes vermuten [2]. Dies wird noch um vieles wahrscheinlicher durch das deutliche Hervortreten des Wolos als Schwurgott, also Treugott der alten Russen, denn diese Eigenschaft gebührt seit alters unzweifelhaft dem allwaltenden Himmelsgotte und überträgt sich erst später auf andere Gestalten. Auch der Umstand, daß Wolos als ein Gott des Viehs bezeichnet

---

[1] Vgl. Krek a. a. O., S. 466—473.

[2] Wälse (= Völs, Völsi) ist allen Kennern von R. Wagners „Ring des Nibelungen" als eine Hypostase des Wotan wohlbekannt, d. i. des späteren großen Himmelsgottes der Germanen, der den älteren Freyr aus dieser Stellung verdrängt hatte. Die auf den nordischen Sagas aufgebaute Gleichung Wälse = Wotan stimmt also durchaus zu der von den oben genannten Germanisten angenommenen Gleichung Völs, Völsi = Freyr, und kann als Stütze derselben dienen.

wird, braucht uns darin nicht irre zu machen. Wie Freyr, als ein Jupiter Liber, insbesondere die Fruchtbarkeit in der Natur befördert und cum ingenti priapo dargestellt wird, so konnte Wolos insbesondere für die Fruchtbarkeit und das Gedeihen der Herden sorgen — bei einem Volke von Viehzüchtern, wie die alten Arier es waren, eine hochbedeutsame, hochwichtige Eigenschaft. Als eine Hypostase des großen, reichlich spendenden Himmelsgottes Bog wäre er im besonderen als der gütige Geber des Viehsegens zu denken. Nur bei dieser Auffassung begreift man, warum gerade Wolos neben Perun zum Schwurgott der alten Russen geworden ist. In dem mehrfach gegliederten Eide der Russen nimmt Wolos mutatis mutandis als Fruchtbarkeitsgott die entsprechende Stelle ein wie Freyr in dem Eide der alten Skandinavier, resp. auch Freyr und Njördhr; der eine scheint hier so wichtig wie dort der andere. Neben ihm steht bei den Russen der Donnergott Perun, bei den Skandinaviern entsprechend Thôrr, der aber ohne Zweifel erst an die Stelle des älteren Gewittergottes Fjörgynn getreten ist. Wir wollen unsere Ansicht von Wolos nicht für mehr ausgeben als sie ist — eine Vermutung, eine Hypothese —, doch ich glaube, daß dieselbe einige Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Wenn wir neben dem Bhaga-Bog bei den Slaven auch noch den spezifischen Treugott der Indoperser, den Mitra-Aryaman, resp. eine entsprechende Göttergestalt hier zu entdecken suchen, so sehen wir uns freilich vergeblich nach einer solchen um. Doch verdient es wohl erwähnt zu werden, daß die Slaven in ihrem Worte mirŭ aller Wahrscheinlichkeit nach den Namen des Mitra als wichtiges Appellativum erhalten haben. Dieses mirŭ bedeutet 1. den Frieden, — den Vertrag oder Bund, den ein Volk mit dem anderen schließt; 2. die Volksversammlung, den Thing, die Gemeinde der slavischen Völker. Der Grundbegriff ist offenbar etwa „Bund", eine feste freundliche Vereinigung oder Verbindung, der Freundschaftsverein des eigenen Volkes oder auch eines Volkes mit dem anderen, — ein Vertrag, ein contrat social — entspricht also ganz dem indopersischen mitra. Es ist nur auf slavischem Boden, wie es scheint, dieser appellative Begriff nicht

als Name des großen Himmelsgottes verwendet worden, nicht zu einer Hypostase desselben entwickelt, wie bei den Indopersern.

Als sicheres Resultat bliebe uns bei den Slaven ein großer, allwaltender Himmelsgott, der sich in zwei Personen gespalten hat — den gütigen, segnenden, reichlich spendenden Bog und den gewitternden, mit Donner und Blitz dreinschlagenden Perun —, deren ursprüngliche Wesenseinheit trotz der Trennung doch fort und fort noch empfunden wird. Sicher ist ferner, daß dieser große Gott der Schwurgott, der Treugott der Slaven war, also einen großen ethischen Kern in sich barg. Daß Wolos ihn als eine Hypostase ergänzt, die sich dem Freyr und Jupiter Liber vergleicht, tritt als nicht unwahrscheinliche Vermutung vervollständigend hinzu.

* * *

Dieselbe Doppelgestalt eines gütigen, segnenden und eines gewitternden Himmelsgottes tritt uns auch bei den Phrygern, jenem nach Kleinasien hinüber gewanderten thrakischen Stamme, entgegen — in ihrem schon früher erwähnten Zeus Bagaios, dem gütigen Himmelsgotte mit dem Beinamen Baga [1], neben dem ein donnernder und blitzender Zeus — *Ζεὺς Βροντῶν καὶ Ἀστράπτων* — sicher bezeugt ist. Hier haben wir also auch gewissermaßen einen Bog und einen Perun nebeneinander, deren ursprüngliche Wesenseinheit aber wohl auch noch deutlich empfunden wurde, wie der übereinstimmende Hauptname Zeus uns beweist.

Eine Ergänzung dazu bieten uns die stammverwandten Bithynier, ebenfalls ein thrakischer Stamm, mit ihrem Zeus Papas

---

[1] Daß der phrygische *Ζεὺς Βαγαῖος* nicht als der „Eichengott“ zu erklären ist, wie Torp vermutet, habe ich schon oben bemerkt; der Beiname *Βαγαῖος* vergleicht sich vielmehr ganz dem des skythischen *Ζεὺς Παπαῖος* (Herodot IV, 59), der einen skythischen Himmelsgott mit dem Beinamen Papa oder Pappa „Väterchen“ erweist, was durch den bithynischen *Ζεὺς Πάπας* oder *Παππῷος* noch weiter gestützt wird (vgl. Kretschmer, Einleitung, S. 241. 242); ganz analog läßt *Ζεὺς Βαγαῖος* auf einen phrygischen Himmelsgott mit dem Beinamen Baga schließen und es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Baga mit slavischem Bogŭ, indopersischem Bhaga = Bagha = Baga zusammengehört.

oder Pappoos, also einem Himmelsgotte, den sie „Väterchen“ nannten, ganz ähnlich wie auch die Skythen ihren Zeus Papaios hatten; und eine weitere Ergänzung läßt sich in jenem Himmelsgotte suchen, der in dem thrakischen Stammlande unter einem Namen verehrt wurde, der mit dem des Zeus so gut wie identisch gewesen zu sein scheint. Er tritt im ersten Gliede thrakischer Namen in der Form Dio, Deo oder genetivisch Dios auf[1]. Das war offenbar der alte Name des Lichthimmelgottes „Djêus“. Wenn wir die nahverwandten Phryger, Bithynier und Thraker als eine Einheit fassen, wäre hier also ein Himmelsgott erwiesen, der als reichlich spendender, segnender Baga, als Lichthimmelgott und als Vater charakterisiert erschiene, daneben aber auch als der donnernde und blitzende Himmelsgott. Will man die Kombination der verschiedenen thrakischen Stämme nicht gelten lassen, so bleibt jedenfalls klar und deutlich die Doppelgestalt des freundlichen und des in Donner und Blitz sich offenbarenden Himmelsgottes der Phryger fest bestehen, — ein Bog und Perun, ein Bhaga und Parjanya nebeneinander und doch auch wiederum eins.

So ungenügend auch nach alledem unsere Kenntnis von der Religion der zuletzt besprochenen arischen Völker — der Kelten, Litauer und Letten, Slaven und Phryger — tatsächlich ist, das eine tritt doch bei ihnen allen übereinstimmend deutlich hervor: Der Glaube an einen großen Gott im Himmel, der in doppelter Gestalt erscheint, als Lichthimmelgott, strahlend und milde segnend, — als Gewittergott, ernst und dräuend. Bald scheinen es zwei deutlich unterschiedene Götter, bald fließen sie in eins zusammen, — eine nicht streng durchgeführte Spaltung, bei welcher das Bewußtsein der Einheit des großen Himmelsgottes, deutlicher oder dunkler empfunden, fortbesteht und sich bisweilen kraftvoll geltend macht. Wenigstens bei einem dieser Völker, den Slaven, ist uns der Gott auch unzweifelhaft deutlich als Treugott und Schwurgott, also als ethischer Gott, bezeugt. Von den anderen sagt uns die dürftige Überlieferung über diesen Punkt leider so gut wie nichts.

---

[1] Vgl. die thrakischen Personennamen Diu-zenus, Deo-bizos, Dio-bessus, daneben Deos-por, Dios-cuthes, bei Kretschmer, Einl., S. 241.

DER HIMMELSGOTT, DAS HÖCHSTE GUTE WESEN DER ARISCHEN URZEIT.

WIR müssen nun Rückschau halten und das Bild des großen Himmelsgottes zu fassen suchen, wie es in der Urzeit im Glauben der arischen Völker lebte. Doch alsbald erinnern wir uns, daß unter „Urzeit" nicht ein bestimmter Zeitpunkt, oder auch nur ein fester begrenzbarer Zeitraum zu verstehen ist, sondern eine unabsehbar lange, vieltausendjährige Entwicklungsperiode, welche der ersten Ablösung arischer Stämme von dem noch zusammenhängenden großen Mutterstamm vorausging. Was von den Gedanken und Vorstellungen der arischen Völker aus der Urzeit stammt, ist ohne Zweifel in sehr verschiedenen Perioden jener unabsehbar langen Zeit entstanden und entwickelt. Wir sind aber leider ganz außerstande, solche Perioden irgendwie deutlich auseinander zu halten, und so bleibt der Begriff der Urzeit für uns ein sehr vager, — vielleicht beginnend mit der letzten Eiszeit, wo ein noch paläolithisches Volk auf dem Boden Frankreichs Bilder des Mammut, des Renntiers, des wilden Pferdes, des Wisent und Auerochsen auf Knochen einritzte oder in primitivem al fresco auf den Wänden der Höhlen verewigte [1], und seinen Abschluß findend zu der Zeit, da die noch vereinigten Indoperser von Südrußland auszogen, nach Asien hinein, um sich wandernd dort eine neue Heimat zu suchen.

---

[1] Das „Vielleicht" ist hier stark zu betonen, denn irgendwelche Sicherheit dafür, daß jene künstlerisch hochbegabten paläolithischen Bewohner der südfranzösischen Höhlen Arier, resp. die Vorfahren der Arier waren, läßt sich nicht geben. Doch würde das Geographische ebenso wie die geniale Kunstbegabung ganz wohl zu dieser Annahme stimmen.

Doch selbst noch vor jener Zeit der französischen Renntiermenschen liegen weite dunkle Perioden der Vorgeschichte und wir wissen durchaus nicht zu sagen, wann und wie sich zuerst das besondere Volkstum der Arier bildete, wann und wie ihre Sprache als arische Sprache, ihre Religion als arische Religion ihren Anfang nahm. Verhältnismäßig am sichersten urteilen wir natürlich über die letzte Epoche der arischen Einheit, die Zeit unmittelbar vor dem Auszug der Indoperser aus Europa. Aber wieweit damals wirklich noch eine arische Einheit bestand, ist schwer zu ermessen. Das arische Volkstum hatte sich damals schon über weite Gebiete Mitteleuropas, von Frankreich an bis über Südrußland hin ausgebreitet, hielt längst auch die südlichen Gestade des Baltischen Meeres besetzt. Es war ohne Zweifel schon damals ethnisch stark differenziert — es läßt sich das bei solcher Ausbreitung kaum anders denken — und wie stark das Band kultureller Gemeinschaft war, das die einzelnen Glieder der großen Familie noch zusammenhielt, läßt sich schwer entscheiden. Sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß es schon damals zwischen den einzelnen arischen Stämmen Kulturunterschiede gab, deren nähere Bestimmung sich freilich unserem Urteil gänzlich entzieht. Mancher Stamm mag schon damals mehr abseits in primitiveren Verhältnissen verharrt sein, während andere kulturell aufwärts strebten, ihre Errungenschaften mehr oder weniger auch noch den blutsverwandten Völkern mitteilend. Und die Linie rückwärts, bis zu der Zeit wirklicher volklicher Gemeinschaft aller arischen Stämme, wird sich niemals sicher ziehen lassen. Völker zerfallen in Stämme, Sprachen in Dialekte — und eine feste Grenze zwischen Volk und Stamm, Sprache und Dialekt läßt sich nicht auffinden. Es gibt da nur eine flüssige Grenze, und sie fließt durch die Jahrhunderte und Jahrtausende. So läßt sich auch das Bild der altarischen Religion, das Bild des altarischen Himmelsgottes nicht mit scharfen Zügen, in fester Umgrenzung zeichnen. Es schwankt in seinen Umrissen, wie auch die Zeiten und Völker der Urzeit schwanken und flüssige Grenzen zeigen. Und doch läßt sich arisches Volkstum in seiner Eigenart von nichtarischem wohl unterscheiden, — und auch das Bild des

altarischen Himmelsgottes tritt uns aus den Nebeln der Vorzeit in großen Zügen wohl erkennbar und eigenartig ausgeprägt entgegen. Bleiben wir uns nur stets all jener Schwierigkeiten bewußt, — stets auch dessen, daß jede Zeichnung hier nur ein Versuch sein und bleiben kann. Die arischen Völker lassen sich bezüglich ihres Glaubens an einen höchsten Gott im Himmel in zweierlei Art gruppieren:

Erstens in solche, bei denen uns ein reich charakterisiertes, lebendiges Bild des großen Gottes erhalten ist, wie die Inder, Perser, resp. Indoperser, Griechen, Römer und Germanen; und solche, von deren alter Religion nur dürftige Quellen Bericht geben, die uns daher auch von dem großen Himmelsgotte nur einige hervortretende Züge erkennen lassen, — wie dies bei Litauern und Letten, Slaven, Kelten, Thrakern und Phrygern der Fall ist.

Werfen wir die Frage auf, welche dieser Völkergruppen mehr dazu angetan ist, uns den Himmelsgott der arischen Urzeit erkennen zu lassen, uns zur Rekonstruktion seines Bildes zu verhelfen, so springt bei einiger Überlegung das Folgende deutlich in die Augen:

Diejenigen Völker, von deren Religion wir nur ganz spärliche, magere und lückenhafte Nachrichten besitzen, können uns bei unserer rekonstruierenden Tätigkeit unmöglich in dem Sinne maßgebend sein, daß wir annehmen: was uns von diesen Völkern und ihrem Glauben n i c h t berichtet wird, ist auch der Urzeit unbekannt gewesen, — diejenigen Züge im Bilde des großen Himmelsgottes, die bei diesen Völkern n i c h t nachgewiesen sind, müssen demselben auch in der Urzeit schon gefehlt haben. Es liegt auf der Hand, daß ein solcher Schluß ex silentio, aus dem Schweigen unserer Quellen, ein ungeheuerer Fehlschluß wäre. Man könnte dann ebenso aus dem Umstande, daß wir von der ursprünglichen Religion gewisser arischer Völker, z. B. der Albanesen, gar keine Nachrichten haben und also gar nichts wissen, den Schluß ziehen, daß sie gar keine Religion gehabt haben und daß darum auch in der Urzeit dieselbe ganz gefehlt haben müsse, — was vernünftigerweise niemand einfallen wird. Ganz anders

läge der Fall, wenn die Religion der früher genannten Völker in der heidnischen Zeit von einem einigermaßen zuverlässigen Beobachter genau studiert und geschildert wäre, oder wenn sich Originaldenkmäler derselben bis auf unsere Zeit erhalten hätten, aus denen sich mit einiger Deutlichkeit und Vollständigkeit ein Bild derselben gewinnen ließe. Dann wären auch die negativen Züge dieses Bildes bedeutsam. Davon ist ja aber bei keinem dieser Völker die Rede. Die dürftigen und dunklen Trümmer altkeltischer Religion, die wir besitzen, die spärlichen Nachrichten von der Götterwelt der Phryger, Thraker und Slaven, die auf uns gekommen sind, reichen in keiner Weise aus, die religiösen Vorstellungen jener Völker uns auch nur einigermaßen vollständig vorzuführen und würden einen Schluß ex silentio dieser Quellen nimmermehr rechtfertigen. Aber auch dasjenige, was wir von dem alten Glauben der Litauer wissen, ist — obwohl etwas reichlicher — doch nicht wesentlich anders zu beurteilen, zumal in der uns jetzt speziell beschäftigenden Frage nach dem großen Himmelsgotte. Unsere Quellen über die ursprüngliche Religion und Mythologie der Litauer beginnen erst im 16. Jahrhundert reichlicher zu fließen, zu einer Zeit, wo das Volk schon längst in der Hauptsache zum Christentum bekehrt war, wenn auch diese Bekehrung nur einen sehr oberflächlichen Charakter trug und heidnische Vorstellungen in Menge fortlebten und fortwucherten. Gerade der Glaube an den höchsten Gott, den Himmelsgott, das höchste gute Wesen der heidnischen Zeit, mußte durch das eindringende Christentum zuerst und entscheidend beeinträchtigt und verwischt werden. Denn gerade an die Stelle dieses Gottes setzte sich ja der christliche Gott, ihn vor allem anderen mußte er verdrängen und ersetzen. Die alten, ererbten Vorstellungen von dem großen Himmelsgotte da droben mußten sich bei der christlichen Predigt bald ununterscheidbar und unentwirrbar mit dem Bilde des neuen Gottes verbinden und völlig mit ihm verschmelzen. Der Gott-Vater, der Vater im Himmel, den die Bekehrer verkündigten, begegnete hier wie auch anderwärts im Bewußtsein des Volkes einer schon vorhandenen, verwandten Vorstellung, die der gleichen religiösen Wurzel ent-

stammte. Sie vor allem erleichterte, ja ermöglichte die Bekehrung, sie mußte aber auch naturgemäß zuerst als Opfer derselben fallen, resp. verschwinden, sich verflüchtigen, im Bilde des neuen Gottes aufgehen. Neben diesem konnten manche andere Götter und Dämonen, alle möglichen heidnischen Vorstellungen jahrhundertelang noch ruhig fortleben und die den Menschen umgebende Natur fort und fort bevölkern, auf keinen Fall aber können wir erwarten, unter solchen Umständen noch ein irgendwie vollständiges Bild des alten Himmelvaters, vom Christengotte deutlich unterschieden, anzutreffen. Es ist schon genug, wenn in einzelnen alten Liedern, Sagen und Bräuchen der Gott oder Gottchen, von dem das Volk redet und erzählt, als der alte Himmelvater sich erkennen läßt, der vom christlichen Gott nicht deutlich unterschieden wird — wie Mannhardt ihn erkannt hat —; es ist genug, wenn auch der Donnerer da droben, Perkunas-Pehrkons, noch als kräftige Gestalt weiterlebt. Wir können hier am wenigsten ein vollständiges, scharf umrissenes Bild erwarten, das für die heidnische Vorzeit maßgebend wäre, auch in negativer Beziehung, auch in den Zügen, welche diesem Bilde mangeln. Es wird sich kaum bestimmt behaupten lassen, daß sie demselben stets gemangelt haben müssen.

Diejenigen positiven Züge im Bilde des großen Himmelsgottes, welche trotz der Dürftigkeit der Quellen bei den mehrerwähnten Völkern scharf und klar hervortreten, werden uns selbstverständlich von größter Bedeutung sein, — von um so größerer dann, wenn sie einigermaßen übereinstimmend sich bei allen oder doch bei den meisten deutlich wiederfinden. Aus den negativen Momenten aber werden wir uns hüten müssen, irgendwelche vorschnelle Schlüsse zu ziehen.

Für das Gesamtbild des altarischen Himmelsgottes sind ohne Zweifel diejenigen Völker und ihr Glaube die wichtigsten und bedeutsamsten, über deren Religion wir noch aus heidnischer Zeit am besten und vollständigsten unterrichtet sind. Das aber sind in erster Linie die Inder, resp. Indoperser, die Griechen und Römer, und — trotz schon viel lückenhafterer Quellen — doch auch noch die Germanen. Dasjenige, worin alle diese Völker,

die Hauptzeugen altarischen Religionswesens, übereinstimmen, wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Urzeit zurückversetzen dürfen, wenigstens in seinen Grundzügen. Und es fällt schon jetzt in die Augen, es ist schon im Verlaufe unserer Untersuchung oft genug deutlich hervorgetreten, daß in dem volleren, charakteristisch ausgeprägten Bilde des großen Himmelsgottes bei den genannten Völkern trotz mannigfacher Verschiedenheiten doch eine große und merkwürdige Übereinstimmung vorwaltet, welche wir im folgenden noch näher zu betrachten haben werden. Enger gehören in mancher Beziehung Indoperser und Germanen zusammen, namentlich wegen ihrer beiderseitigen Neigung zur Schöpfung immer neuer Hypostasen des großen Gottes, — enger wiederum Griechen und Römer, obwohl sich auch diese beiden wieder sehr merklich voneinander unterscheiden. Es läßt sich aber auch unschwer die Summe dessen, was allen diesen Völkern gemeinsam ist, ziehen — und das ist der Weg, um die Grundzüge des Bildes zu gewinnen, das wir in die Urzeit zurückversetzen dürfen. Die Völker der dürftigeren Religionsquellen werden selbstverständlich zur Vergleichung herangezogen werden müssen, und, was jene Quellen positiv bieten, muß mit dem Urzeitbilde vereinbar sein; was ihnen fehlt, werden wir darum aber noch nicht aus demselben streichen dürfen.

Es wird uns vielleicht der Einwand gemacht werden, Inder und Perser, Griechen, Römer und Germanen seien Kulturvölker, die sich über das Niveau anderer arischer Stämme hoch erhoben hätten. Ihre Gedanken und Vorstellungen könnten daher nicht auch bei den zurückgebliebenen Gliedern der großen Völkerfamilie vorausgesetzt werden, noch weniger schon in der Urzeit im Schwange gewesen sein. Allein es handelt sich hier nicht um Gebilde höherer Kultur, wie wir bald noch deutlicher sehen werden, — es handelt sich um nichts, was nicht auch schon auf jener Stufe der Kultur sich entwickelt haben konnte, die wir in allgemeinen Umrissen früher als die urzeitlich-arische auf Grund eines reichen Quellenmaterials zu zeichnen versucht haben. Und man vergesse doch auch das Folgende nicht: Diejenige Stufe der Kultur, auf welcher die Inder des Rigveda sich befinden, ist

keineswegs eine sehr hohe zu nennen, vielmehr handelt es sich erst um Anfänge der Kultur, um Zustände, die man nicht mit Unrecht öfters mit denjenigen der Germanen zur Zeit des Tacitus verglichen hat. Und nur die vedische Religion haben wir bei der Vergleichung verwertet. Noch primitiver aber ist natürlich die Kultur der indopersischen Einheitsperiode, deren religiöse Vorstellungen wir durch Vergleichung zu erschließen gesucht haben, um dieselben dann weiter der Vergleichung mit den religiösen Gebilden der verwandten Völker zugrunde zu legen. Und ebensowenig handelt es sich bei der heidnischen Religion der alten Germanen um eine Schöpfung höherer Kultur. Unsere Vorfahren, wie sie uns Tacitus schildert, hatten sich über das Niveau der urzeitlichen Kultur wohl nur wenig erhoben. Was in Skandinavien zur Zeit der Edda sich etwa darüber erhoben hat, ist von uns zur Vergleichung kaum verwertet worden. Wir haben auch bei der Betrachtung der Griechen und Römer unseren Blick stets auf das Alte und Älteste gerichtet, — auf dasjenige, was aller Wahrscheinlichkeit nach schon aus früheren Perioden stammen dürfte, während wir später Gewordenes davon abzuscheiden suchten. Die Übereinstimmung mit religiösen Gebilden der vedischen, der indopersischen, der altgermanischen Religion bietet wohl auch eine Gewähr dafür, daß es sich nicht um Produkte einer höheren Kultur handeln kann, sondern um Älteres, Primitiveres. Ich hoffe, daß man dem Bilde, welches wir weiterhin auf Grund der Vergleichung von dem altarischen Himmelsgotte zeichnen werden, den Vorwurf nicht wird machen können, daß wir eine höhere Kultur in primitive Zeiten hinein phantasiert haben. Wir sind in der Verwertung des indopersischen, griechisch-römischen und germanischen Materials für die Vergleichung auf diesem Gebiete nicht weiter gegangen, als solches auch auf anderen Gebieten mit Recht fort und fort geschieht, für die arische Altertumskunde wie auch in der komparativen Sprachwissenschaft.

Die Unterscheidung der arischen Völker nach der relativen Vollständigkeit oder Dürftigkeit ihrer alten religionsgeschichtlichen Quellen ist selbstverständlich nur eine äußerliche und hat nur für den Gang und die Methode unserer Untersuchung ihre Be-

deutung. Es lassen sich die arischen Völker aber bezüglich ihres Glaubens an einen großen Himmelsgott noch in einer anderen Weise ganz natürlich gruppieren und nach einem das Wesen der Sache betreffenden, tiefer greifenden Unterschiede von einander sondern, nämlich:

1. in eine östlichere Gruppe, in welcher der Gott als Bhaga-(Bagha-Baga-)Bog hervortretend milde und gütig charakterisiert erscheint; — dazu gehören die Inder mit ihrem Bhaga, die Baktrer und Perser mit ihrer Gottesbezeichnung Bagha-Baga, die Phryger mit ihrem Zeus Bagaios, endlich und vor allem die Slaven mit ihrem Bogŭ, Bog;

2. in eine westlichere Gruppe, der die eben erwähnte Bezeichnung ganz zu fehlen scheint und die dafür den großen Himmelsgott als Kriegsgott ausgeprägt hat, welche Eigenschaft er in der östlichen Gruppe gar nicht oder doch kaum in hervortretender Weise besitzt; dahin gehören vor allem die Germanen, bei denen der Himmelsgott unter seinem alten Hauptnamen ganz zum Kriegsgott geworden ist; dahin gehören nach Muchs Ausführungen auch die Kelten; dahin die Römer, deren Jupiter in hervortretender Weise auch Kriegs- und Siegesgott ist, — der Jupiter Victor, Invictus, Versor, Praedator, der Jupiter Feretrius, der in seinem uralten Tempel von den Fetialen im kriegerischen Dreiverein mit Mars und Quirinus angerufen wurde; dahin gehören auch die Griechen mit ihrem kriegerischen Zeus Areios, Tropaios, dem Himmelsgotte, dem die Siegesgöttin Nike angehört, von dem Sieg und Entscheidung der Schlachten herkommt.

Diese Unterscheidung der arischen Völker in Bhaga-Völker und Kriegsgott-Völker, wie man sie wohl in Kürze bezeichnen darf, erscheint aus dem Grunde noch besonders bedeutsam, weil sie geradezu zusammenfällt mit einer anderen tiefgreifenden Unterscheidung derselben Völker resp. ihrer Sprachen, zu welcher man neuerdings im Kreise der Sprachforscher unter allgemeiner Billigung gelangt ist. Es ist dies die Unterscheidung von Centum- und Satem-Sprachen, resp. Centum- und Satem-Völkern, welche auch durch das geographische Moment des ursprünglichen räumlichen Zusammenhanges dieser Völkergruppen in bemerkens-

werter Weise unterstützt wird. Ich will das Wesentliche dieser, nach sprachlichen Gesichtspunkten vorgenommenen Sonderung mit den Worten Otto Schraders (Reallexikon der indog. Alt., S. 879) kurz angeben. Es handelt sich um eine Gruppierung der arischen Völker, welche durch gewisse Eigenarten ihrer Sprachen bereits für die indogermanische Urzeit wahrscheinlich gemacht wird:

„Nach der verschiedenen Behandlung der indogermanischen Gutturallaute, der ǩ- und q-Laute, zerfallen nämlich die indogermanischen Sprachen in zwei Gruppen, die man sich als Centum- und Satem-Sprachen zu bezeichnen gewöhnt hat, weil die eine Gruppe in dem Zahlwort für 100, wie in allen entsprechenden Fällen, einen Verschlußlaut (lat. centum), die andere einen Sibilanten (sanskr. çatam) aufweist. Zu der ersteren dieser Gruppen gehören das Griechische, Italische, Keltische und Germanische, zu der letzteren das Indische, Iranische, Armenische, Phrygische, Thrakische, Illyrisch-Albanesische und Slavisch-Litauische. Mit Recht nimmt man an, daß diese Unterschiede auf dialektische Verschiedenheiten schon der indogermanischen Grundsprache zurückweisen. Vergegenwärtigt man sich nun auf der Landkarte die geographische Lage, welche die Völker, die jene Sprachen sprechen oder gesprochen haben, in historischer Zeit einnehmen, so wird man aus derselben den Schluß zu ziehen haben, daß in der relativen Lage der beiden Völkergruppen zueinander bei allen Verschiebungen im einzelnen doch im großen und ganzen keine allzu großen Veränderungen eingetreten sind. So wie in historischer Zeit, wird daher auch in vorhistorischer die Stellung der Centum-Völker gegenüber den Satem-Völkern gewesen sein, d. h. die ersteren werden mehr im Westen, die letzteren mehr im Osten des hypothetischen Urlands gewohnt haben."

Man sieht deutlich: die mehr im Westen wohnenden Centum-Völker fallen ganz zusammen mit unseren Kriegsgott-Völkern — Germanen, Kelten, Römer, Griechen —, die im Osten lebenden Satem-Völker mit unseren Bhaga-Völkern, soweit uns von denselben überhaupt ausreichende religionsgeschichtliche Nachrichten vorliegen. Nur die Litauer-Letten nehmen insofern eine besondere

Stellung ein, als bei ihnen sich weder die Bezeichnung Bhaga-Bog vorfindet, noch auch der Himmelsgott als Kriegsgott erscheint. Sie scheinen also zu keiner der beiden Gruppen zu gehören. Allein der letztangeführte negative Umstand, daß ihr Himmelsgott nichts von einem Kriegsgott an sich hat, und ihre sonstige enge Zugehörigkeit zu den Slaven, machen es doch höchst wahrscheinlich, daß sie ursprünglich auch zu den Bhaga-Völkern gehören und diese Bezeichnung des alten Himmelsgottes nur in der Zeit schon verloren hatten, aus welcher unsere ältesten Quellen über ihre Religion stammen. Vergegenwärtigt man sich ferner die Gestalt ihres „Gottchen", wie dieselbe in den alten Liedern und Sagen erscheint, so wird man wohl sagen dürfen, daß dieselbe schon um dieser beliebten Diminutivbildung willen, wie auch sonst, sehr gut zu dem lieben, guten Bhaga-Bog stimmt, von dem himmlischen Kriegsgott der Centum-Völker aber weit abliegt. So dürfte denn auch dies Moment keine Störung in die sonst so klare Gruppierung bringen.

Schon in der Urzeit, wenigstens in der letzten Periode derselben, bestand jedenfalls schon der Gegensatz der Centum- und Satem-Sprachen oder -Dialekte, resp. der Centum- und Satem-Völker, die einen mehr im Westen, die anderen im Osten Europas lebend; und zur selben Zeit, mit wesentlich der gleichen Demarkationslinie, bestand auch schon der Gegensatz der Kriegsgott-Völker und Bhaga-Völker unter den Ariern. Dieser Gegensatz dürfte sich während der Ausbreitung der Arier über einen beträchtlichen Teil Europas entwickelt und verschärft haben. Als die äußersten Pole dieser Entwicklung dürfen wir wohl die Germanen und die Slaven bezeichnen, — erstere die am schärfsten ausgeprägten Kriegsgott-Völker, letztere die ausgeprägtesten Bhaga-Bog-Völker, bei denen der Name und Begriff Bog den alten Hauptnamen des Himmelsgottes (Djêus) wie auch die allgemeine Gottesbezeichnung (deivo, deva) total verdrängt hat. Dieser Gegensatz der arischen K r i e g s g o t t - und B h a g a - V ö l k e r, der sich in der Ausprägung der Gestalt des großen Himmelsgottes geltend macht, ist ohne Zweifel psychologisch tief begründet. Es ist sicher kein Zufall, daß die ersteren, daß Germanen, Kelten,

Römer und Griechen, vor allen anderen arischen Völkern sich durch Kriegslust und kriegerische Tüchtigkeit auszeichnen, während die letzteren, insonderheit Inder und Slaven, entschieden weicher angelegt, weniger zu Kampf und Streit geneigt, in höherem Maße von der Idee des Mitleids beherrscht sind. Ich erinnere an die früh entwickelte weiche, weibliche Moral der Inder, ihr tat-tvam-asi, ihren Buddhismus, die Behandlung der Tiere usw.; ich erinnere, wie schon oben geschehen ist (S. 540. 541), an die zum Mitleid geneigte weiche Volksseele der Russen, ihre Beurteilung der Verbrecher als der „Unglücklichen", an Tolstois Ideen u. a. m.

So unzweifelhaft diese Gegensätze vorliegen, werden wir sie doch auch andererseits nicht übertreiben dürfen. Einige streitbare Züge lassen sich doch auch bei dem Himmelsgotte der Bhaga-Völker entdecken, und auch die Kriegsgott-Völker kennen denselben Gott in seiner Eigenschaft als milden und freundlichen Spender reicher Gaben, als segnenden und beglückenden Gott. Der indische Parjanya schlägt und tötet böse Dämonen und Übeltäter; selbst Varuṇa erscheint einmal im Veda mit dem Donnerstein bewaffnet (RV 7, 89, 2); der persische Mithra hat sich ganz kriegerisch entwickelt; Perun und Perkunas sind ihrer Natur nach treffende, schlagende, furchterregende, nicht weiche und milde Göttergestalten. Andererseits sind die segnenden, spendenden Götter Freyr und Njördhr Bhaga-ähnliche Hypostasen des Himmelsgottes bei den kriegerischen Germanen; Liber ist eine entsprechende Hypostase bei den Römern, und auch als den Gütigen, Fruchtspendenden, als Almus und Frugifer haben wir den strengen Jupiter kennen gelernt. Es ist wahrscheinlich, ja, wohl mehr als das, — ich möchte meinen, es ist sicher, daß der Himmelsgott in jenen früheren Perioden der Urzeit, wo die arischen Völker und Stämme noch ein enger zusammengehöriges, homogeneres Ganze bildeten, ja daß er von Anfang an im Keime sowohl Bhaga, wie auch streitbarer, kriegerischer Gott war. Er war ja doch schon damals höchstes, gutes Wesen, das in Sonnenschein und Regen sich milde segnend und spendend offenbarte, — und er war auch schon damals der strahlende

Lichthimmelgott, der die bösen Geister des Dunkels siegreich bekämpfte und vertrieb, und er war auch der grollende Gewittergott, der mit Donnerkeil und Blitzstrahl die Übeltäter, die Bösen traf und vernichtete. Dennoch bleibt seine Weiterentwicklung und charakteristische Ausprägung als Bhaga-Bog bei den Satem-Völkern, als Kriegsgott bei den Centum-Völkern sehr wichtig und bemerkenswert, eine Tatsache von großer religionsgeschichtlicher und völkerpsychologischer Bedeutung.

* * *

Es läßt sich nun aber noch ein anderes charakteristisches Moment ergänzend hinzufügen, durch welches sich die Centum- oder Kriegsgott-Völker in ihrem Himmelsgottglauben weiter noch von den Satem- oder Bhaga-Völkern unterscheiden. Der Himmelsgott erscheint bei den Centum-Völkern als der ideale Vorsitzer und Schutzherr der Volksversammlungen, der Schutzherr der Stammes- und Völkerverbände, der Schutzherr endlich auch des Staatswesens, wo ein solches sich entwickelt hat. So haben wir ihn in der ersteren Eigenschaft als Thingsaz und Forsete bei den Germanen, als Zeus Bulaios und Agoraios bei den Griechen kennen gelernt, während er als Jupiter Optimus Maximus das Haupt des römischen Staatswesens bildete.

So war er unter verschiedenen Namen der Schutzherr der germanischen Amphiktyonien, die sich als Ingvaeonen, Istvaeonen und Erminonen von einander schieden, Schutzherr auch der Amphiktyonie von Upsala; so war er in Italien als Jupiter Latiaris oder Latialis Schutzherr und höchstes Oberhaupt des latinischen Bundes; und in ganz entsprechender Eigenschaft wurde in Griechenland Zeus als Homoloios bei den Aeolern in Thessalien und Böotien, als Homagyrios bei den Achäern, als der Zeus Panhellenios, der Allhellenische, auf Ägina verehrt. Von den Kelten läßt sich über diesen Punkt wegen der allzu dürftigen Quellen nichts aussagen. Bei den Satem-Völkern aber scheinen diese Züge dem Bilde des großen Himmelsgottes überhaupt zu fehlen. Er ist bei ihnen ethischer Gott, Treugott und Schwurgott, aber nicht speziell Vorsitzer der Volksversammlungen, Schutzherr der

Stammes- und Völkerverbände oder des Staatswesens. Ich denke, dieser bemerkenswerte Unterschied erklärt sich in einleuchtender Weise durch den Umstand, daß die Centum- oder Kriegsgott-Völker auch zugleich in hervorragendem Maße die staatenbildenden Völker unter den Ariern sind. Die Inder haben sich in dieser Beziehung nie ausgezeichnet, die Perser wohl in etwas höherem Grade; den Russen mußten erst die Germanen zur Gründung ihres Staates verhelfen, und von Litauern und Letten, Phrygern und Thrakern oder Albanesen ist in dieser Beziehung schon gar nicht zu reden, — während Römer und Griechen, Germanen und Kelten, — die beiden letzteren mehrfach miteinander gemischt — seit bald drei Jahrtausenden fort und fort staatsschöpferisch und sozialpolitisch wirken. So erscheint auch dieser religionsgeschichtliche Unterschied als ein völkerpsychologisch wohlbegründeter und bedeutsamer. Die energischeren Kriegsgott-Völker sind auch die sozialen und staatlichen Bildner, — und das prägt sich auch in dem Charakter ihres Himmelsgottes gegenüber dem der Bhaga-Völker offensichtlich aus. Beide Gruppen treten dadurch noch deutlicher auseinander [1].

* * *

[1] Die oben (S. 562—566) entwickelte Theorie einer Scheidung der Arier in Kriegsgott-Völker und Bhaga-Völker ist von mir in dieser Form seit dem Jahre 1903, wo ich sie zuerst konzipierte, wiederholt in meinem Kolleg vorgetragen worden. Mehrfach bin ich mit derselben, in kürzerer oder ausführlicherer Form, auch schon an die Öffentlichkeit getreten. So zuerst in einem Vortrage „Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern“, der auf dem 2. Internationalen Kongreß für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, am 31. August 1904 gehalten und in der Folge in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XIX (1905), S. 1—23 abgedruckt wurde (vgl. daselbst, S. 20—23). Ferner in einem Vortrage über „Altarische Religion“, der in der Hauptversammlung des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine zu Wien, am 26. September 1906 von mir gehalten und in der Folge in der „Österreichischen Rundschau“, Bd. XI, Heft 2 (1907), S. 110—121 abgedruckt wurde (vgl. daselbst S. 120. 121); desgleichen ungefähr gleichzeitig im Korrespondenzblatt des genannten Vereins. Endlich in meinem Vortrag „Germanen und Slaven, eine völkerpsychologische Betrachtung“. Diesen hielt ich in dem „Deutschen Club“ zu Wien im November des Jahres

Wir sind nunmehr in unserer vergleichenden Betrachtung des großen Himmelsgottes der Arier soweit vorgeschritten, daß wir versuchen dürfen, die Summe derselben für die Urzeit zu ziehen. Ich glaube, wir sind berechtigt, als ungefähr begrenzbares Resultat unserer Untersuchung die folgenden Behauptungen aufzustellen:

Die arischen Völker glaubten und verehrten schon in der Urzeit einen höchsten Gott, der im Himmel wohnend, im Himmel sich offenbarend, vom Himmel aus wirkend und waltend gedacht war, — einen Himmelsgott, der zugleich ihr höchstes gutes Wesen bildete. Sie nannten ihn Djêus, den Leuchtenden, Lichten, den Himmel oder den Himmlischen, — eine Bezeichnung, deren Bedeutung schon Max Müller ganz schön und treffend charakterisiert und gewertet hat, wenn er sagt, „daß die ältesten Väter des arischen Geschlechtes Tausende von Jahren vor Homer und vor den Dichtern des Veda ein unsichtbares Wesen mit einem Namen, so geistig und erhaben, angerufen haben, wie ihr damaliges Wörterbuch ihn nur liefern konnte, mit dem Namen für Himmel und für Licht" (Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1874, S. 154). Als der höchste, im Himmel wohnende und waltende Gott erscheint er bei allen Ariern, von deren alter Religion wir etwas wissen, — nicht immer unter dem Namen Djêus, den Inder, Griechen und Römer erhalten haben, sondern vielfach unter einer anderen Bezeichnung, auch mehreren solchen, oder aber einfach „der Gott" genannt, — immer und überall aber in der Hauptsache seines Wesens derselbe, der himmlische Gott und oberste Lenker der Welt.

Diesen Gott nannten die Arier „Vater" oder auch „Väterchen", wie der indische Dyâus pitar, der griechische Zeus patér, der lateinische Jupiter, der tymphäisch-epirische Dei patyros, der skythische Zeus Papaios, der bithynische Zeus Papas oder Pappoos

---

1909. Er wurde bald darauf abgedruckt in der „Ostdeutschen Rundschau" in Wien, 25. Dezember 1909, Beilage. Naturgemäß habe ich in dem letzterwähnten Vortrage das völkerpsychologische Moment, insbesondere betreffs der Germanen und Slaven, eingehender behandelt und wesentlich vertieft; worauf ich alle, die sich für die Frage interessieren, hiermit hingewiesen haben möchte.

beweisen. Was dieser vielsagende Name „Vater“ alles in sich begriff, welchen Bedeutungsinhalt er in sich vereinigte, das läßt sich zwar im einzelnen nicht klar abgrenzen, doch aber im großen und ganzen mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten. Der große Gott im Himmel wurde als Vater der Welt, der Menschen und Götter gedacht und damit war er wohl in erster Linie als ihr Oberhaupt und fürsorgender Leiter bezeichnet, welche Stellung der Vater in der Großfamilie jener Zeiten zweifellos einnahm. In dieser Richtung wird die Bedeutung des Gottes in späteren Zeiten noch gesteigert, indem man ihn Herr, König und Herrscher nennt — Asura, Ahura, Freyr, Râjan, Basileus, Imperator —, doch kein anderer Name ist so ehrwürdig und vollwertig zugleich als der Vatername, den schon die Urzeit kennt.

Der Vatername bezeichnet den Gott wohl auch als den Zeugenden, Schaffenden, der überall Leben weckt, der durch Regen und Sonnenschein die Erde befruchtet, der Göttern und Menschen das Leben gab. Der strengere Begriff eines rein geistigen Schöpfers, wie ihn Ahuramazdâ repräsentiert und wie er sich vielleicht auch im indischen Daksha-Dhâtar anbahnt, war der Urzeit ohne Zweifel noch fremd; ebenso aber wohl auch ein Ausmalen der zeugerischen Tätigkeit, wie es uns in den Zeus-Mythen entgegentritt. Wir dürfen für die Urzeit wohl nur die naive, einfache, nicht im einzelnen entwickelte, nicht weiter begründete Vorstellung voraussetzen von einem Vater droben, der alles zeugt, alles werden und wachsen läßt, was im Himmel und auf Erden lebt. Insonderheit aber gelten wohl als Söhne dieses Himmel-Vaters die anderen Götter, die lichten Deivos alle, von denen wir bald mehr zu sagen haben werden. Diese besondere Vaterschaft bezeugt uns der indische Dyâus, bezeugen uns Zeus und Jupiter, der skandinavische Göttervater Njördhr und wohl auch der litauisch-lettische Diëvas-Deews.

Der Himmel-Vater war aber als der oberste und am meisten hervortretende Gott wohl auch geradezu der „Gott“ schlechthin, der Deivo *κατ᾽ ἐξοχήν*. Dafür spricht die Bezeichnung des griechischen Zeus als *ὁ θεός* oder *θεός* (Gott) schlechthin, dafür

der Umstand, daß Litauer und Letten den Himmelsgott gar nicht anders als einfach „Gott" (dìèvas, deews) nennen; dafür vielleicht auch — wenn Bremer recht hat — der germanische Zio-Tŷr; dafür auch der slavische Bog, der große Himmelsgott, dessen Name zugleich einfach „Gott" bedeutet.

Dieser höchste, im Himmel wohnende Gott, dieser Himmel-Vater und Gott schlechthin war das höchste gute Wesen der arischen Urzeit, — die Vorstellung von ihm entspricht in allen wesentlichen Zügen der Vorstellung eines höchsten guten Wesens, wie wir dieselbe schon bei den primitiven Völkern als charakteristischen religiösen Besitz derselben kennen gelernt haben. Wenn auch die arische Urzeit ein solches höchstes gutes Wesen besaß, so muten wir ihr darum nach der Seite der Kultur nicht zuviel zu. Es handelt sich hier um große und wichtige, aber durchaus einfache, ja elementare Gedanken und Vorstellungen.

Das höchste gute Wesen ist selbst gütig und freundlich, liebevoll und treu gesinnt; dann aber wacht es auch über Recht und Unrecht im Tun der Menschen und sorgt für die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung. In der ersteren Eigenschaft trat uns der Himmelsgott namentlich bei den Bhaga-Völkern sehr deutlich entgegen; als Bhaga-Bog bei Indern, Persern, Slaven und Phrygern, wozu als Variante in Indien noch Aṃça hinzukommt; als Mitra und Aryaman, der große himmlische Freund und der getreue Gott; als Varuṇa und Ahura, die ganz guten und reinen Himmelsgötter. Aber auch bei den Kriegsgott-Völkern fehlt diese Seite des großen Himmel-Vaters nicht, wenn sie auch freilich weniger stark hervortritt. Auch die Griechen hatten ihren Zeus Meilichios, den milden, gütigen, freundlichen Zeus; auch die Römer verehrten ihren Jupiter als Almus, Ruminus, Liber, — als reichlich spendenden, guten Gott; von gleicher Art waren die germanischen Hypostasen des Himmelsgottes, die Skandinavien als Freyr und Njördhr kannte; als der getreue, freundliche Gott weist sich der deutsche Ere, Erch wenigstens noch in seinem Namen aus, der sich dem des Aryaman verwandt gezeigt hat, und ein Synonym dieses Namens dürfte auch Irmin sein; dem indischen Mitra entspricht Ingvi, der Freund, eine andere

Hypostase des Gottes, und gleichen Charakters ist die ganze Gruppe der nahe verwandten Vanen, der Freunde, wie neuerdings ihr Name richtig erklärt ist.

Noch charakteristischer aber, noch wichtiger und bedeutsamer für die Erkenntnis des Wesens dieses höchsten Gottes der arischen Urzeit ist der Umstand, daß er in voller Klarheit, scharf ausgeprägt, als der Wächter und Richter über Gut und Böse, über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid, Vertrag und Freundschaft hervortritt. Er ist der große ethische Gott, der Treugott und Schwurgott der alten Arier, ihr Gerichtsgott und Freundschaftsgott im weitesten Sinne des Wortes. Er ist der rächende und strafende Gott, der erhabene Ausdruck des nach ewiger, göttlicher Sanktion suchenden menschlichen Gewissens, — er ist aber auch der sühnende und vergebende Gott, wenigstens dort und bei denjenigen arischen Stämmen, wo das ethische Bewußtsein sich bis zu der Erkenntnis hinaufgerungen hat, daß echte Reue und Buße den Grimm des Gottes zu sänftigen, seine Strafe abzuwenden oder zu lindern, seine Gnade und Erbarmung zu erlangen vermag.

So erscheint der Gott in erhabenster Ausprägung seiner ethischen Größe als Varuṇa bei den vedischen Indern, eng verbunden mit Mitra, durch ihn und die wesensverwandten brüderlichen Âdityas noch ergänzt und gestützt, von seinen wachsamen Spähern bedient. Es ist ein Gott der ewigen, heiligen, unverbrüchlichen Ordnung, die der Menschengeist in der ganzen Welt, in Natur und Menschenleben wahrnimmt, die ihn insonderheit aber auf sittlichem Gebiete, als moralische Weltordnung, aufs nächste angeht, sein Denken und Handeln bestimmt und bestimmen muß. Er ist, wie wir deutlich gesehen haben, der nimmermüde Wächter über dem Tun der Menschen, der heilige, reine Gott, der die Sünde straft, dem reuigen Sünder aber auch Erbarmung widerfahren läßt, ihn von den Fesseln der Schuld und Strafe befreit. Er ist auch seit alters Schwurgott der Inder, ihn ergänzt als allgemeiner Freundschaftsgott der brüderliche Mitra und wohl auch Aryaman, welch letzterer namentlich bei der Eheschließung eine Rolle spielt.

So erscheint nicht minder erhaben der heilig-reine Ahura-mazdâ des baktrisch-persischen Stammes, den die Reformation des Zarathustra geistig und ethisch noch höher zu heben gesucht hat, der Gott, für dessen Wesen es charakteristisch ist, daß man ihn — mutatis mutandis — den indogermanischen Jehova nennen durfte. Ihn ergänzt der eng mit ihm verbundene große Treugott und Schwurgott Mithra, ihn ergänzen auch die wesensverwandten ganz abstrakt-ethischen Amesha çpeñtas.

Groß und erhaben als ethischer Gott steht aber auch der griechische Zeus da, der alte Treugott und Schwurgott des hellenischen Volkes, der Sünde und Frevel verfolgt und straft, den reuigen Sünder aber auch zu sühnen und zu reinigen vermag. Als Gott der rechtlichen, sittlichen Ordnung steht er der Volksversammlung vor, schirmt Recht und Gesetz, beschirmt die Stammes- und Völkerbündnisse. Unter seinem Schutz steht alle auf der Treue beruhende Freundschaftsverbindung, steht Familie und Staat, steht der Gastfreund, steht auch der Bettler.

Nicht minder groß aber erscheint in der gleichen Eigenschaft der römische Jupiter, denn auch er ist, wie wir gesehen haben, der große Gott der heiligen Ordnung, des Rechtes und der Treue, der Schwüre, Verträge und Bündnisse. Als Diovis und Dius Fidius war er der Treugott und Schwurgott im gewöhnlichen Leben, als Diespiter, Jupiter Lapis und Feretrius der Treugott und Schwurgott der Römer im völkerrechtlichen Verkehr. Die Göttin Fides, „die Treue“, ist eine Abspaltung seines Wesens. Er ist der Schutzgott des römischen Staates wie auch Schutzgott des latinischen Bundes. Er wacht als Jupiter Terminus über der Heiligkeit der Grenzen, die ein Besitztum vom anderen scheiden. Er ist auch Zeuge und Bürge der Unverbrüchlichkeit des Ehebündnisses, der Treugott und Segensgott der Familie, der Gott der Gastfreundschaft und ihrer Rechte, — in seinem ganzen Wesen noch reiner und strenger als Zeus gedacht, noch mehr dem Ideal eines ethischen Gottes entsprechend.

Auf germanischem Gebiete offenbart der Himmelsgott die entsprechenden ethischen Eigenschaften in einer ganzen Reihe von Hypostasen. Als Thingsaz und Forsete war er der Schutzgott

der Volksversammlungen, der Gott des Rechts und des Gerichts. Als Ingvi, der Freund, der germanische Mitra, — als Irmin, der Getreue, der germanische Aryaman, — als Istvi, der Wahrhaftige, scheint er der Treugott germanischer Amphiktyonien gewesen zu sein. Als Ingvi-Freyr, gewissermaßen Mitra-Asura, Freund und Herr zugleich, spielt er im skandinavischen Norden eine hervorragende Rolle, ist nicht nur Bhaga-ähnlicher, segnender und reichlich spendender Gott, sondern auch in hervorragendem Maße ethischer Gott, Schirmer des Rechts und Rächer erlittener Unbill, Schwurgott und Treugott, — wie auch seine mehr verblaßte Parallelgestalt Njördhr, der ebenfalls die Eigenschaft des gütigen, spendenden Gottes mit derjenigen des Treugottes und Schwurgottes vereinigt. Freyr und Njördhr pflegen im altnordischen Eide zusammen angerufen zu werden, sie beide entsprechen in der ebenerwähnten Doppelheit ihrer Natur gerade der oft erwähnten Vorstellung eines höchsten guten Wesens. Sie beide dürften wohl die ältesten Schwurgötter der Skandinavier sein. Odhin, der jüngste und letzte Himmelsgott der Germanen, und Thôrr, der Donnerer, der erst einen älteren Gewittergott verdrängen mußte, sind dies ohne Zweifel erst später geworden. Fassen wir alle diese Züge der erwähnten Hypostasen des germanischen Himmelsgottes zusammen, so gewinnen wir trotz aller Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit der Überlieferung doch ein Bild, das uns die ethische Bedeutung desselben deutlich erkennen läßt. Und die Züge dieses Bildes sind in allem Wesentlichen dieselben, wie wir sie schon bei den großen ethischen Himmelsgöttern der Inder, Perser, Griechen und Römer kennen gelernt haben. Denn auch der germanische Gott war ein Gott des Rechts und des Gerichts, ein Gott der Treue, der himmlische Freund, der über der irdischen Freundschaft wachte, der Treugott und Schwurgott, dem Eid und Vertrag im gewöhnlichen Leben wie im Verkehre der Völker heilig war. Noch größer und herrlicher stünde die Gestalt dieses Gottes wahrscheinlich vor uns, wenn die Quellen zur Kunde germanischen Altertums reichlicher flössen. Daß sie groß und erhaben war, läßt sich aber auch so schon erkennen.

Und auch bei den Slaven, deren Götterwelt uns leider nur

dürftige Zeugnisse vermitteln, tritt der große ethische Zug des Himmelsgottes unzweifelhaft deutlich hervor. Auch Bog und Perun, der segnende und der gewitternde Himmelsgott, — beide im Grunde nur eins und wohl auch noch als eins empfunden — waren Treugötter und Schwurgötter der Slaven, speziell der Russen, wie die Chronik des Nestor bezeugt. Und auch Wolos, ein anderer Schwurgott der Russen, war vielleicht eine Freyr-ähnliche Hypostase des Himmelsgottes. Bei der Armseligkeit der Quellen ist es für uns von unschätzbarem Wert, daß durch Nestors Berichte von den Eiden und feierlichen Bündnissen der Russen die ethische Bedeutung des slavischen Himmelsgottes über allen Zweifel hinaus gehoben ist.

So bezeugen uns denn Inder und Perser, Griechen und Römer, Germanen und Slaven den altarischen Himmelsgott als großen ethischen Gott, als Treugott und Schwurgott, der über dem Tun der Menschen wacht, und insonderheit über der Wahrhaftigkeit und Heilighaltung des gegebenen Wortes, des geschlossenen Treuebündnisses, der Treue und Freundschaft im weitesten Verstande. Man sieht also: alle arischen Völkern, von deren ursprünglicher Religion wir eingehendere Kenntnis haben, lassen diesen großen ethischen Kern des Gottes klar und deutlich erkennen, — auch die Germanen, deren Denkmäler doch sehr lückenhaft sind, — und sogar die Slaven, von deren alter Religion wir nur wenig wissen, erscheinen für die Hauptsache des Gesagten ebenfalls als unzweideutige Zeugen. Wenn uns die jammervoll dürftigen Zeugnisse über die Religion der Kelten und Thraker-Phryger in dieser Beziehung im Stich lassen, so bedeutet das selbstverständlich nichts und kann in negativer Richtung nichts für die Urzeit beweisen, so wenig wie der Umstand, daß wir vom Himmelsgotte noch anderer arischer Stämme, wie überhaupt von ihrer alten Religion einfach gar nichts wissen, da es keinerlei Zeugnisse über dieselbe gibt. Und auch Litauer und Letten wird man hier nicht negativ verwerten dürfen, wenn auch zuzugestehen ist, daß wir von der ethischen Bedeutung des litauisch-lettischen Himmelsgottes nichts erfahren. Wir hoben es ja schon früher hervor, daß auch unsere ältesten Zeugnisse über die Religion

dieser Völker aus einer Zeit stammen, die um Jahrhunderte jünger ist, als der Beginn der christlichen Predigt dortselbst, welche selbstverständlich vor allem das Bild des alten Himmelsgottes erbleichen machte, — denn an seine Stelle setzte sich ja der große ethische Gott der christlichen Bekehrer.

So werden wir denn den großen ethischen Kern, den ethischen Charakter des altarischen, urarischen Himmelsgottes für gesichert ansehen und behaupten dürfen. Und es steht diese Erkenntnis ja durchaus im Einklang mit dem, was wir früher von der Religion primitiver Völker und ihrem Glauben an ein höchstes gutes Wesen kennen gelernt haben. Tatsächlich stehen dieser Annahme nach keiner Richtung irgendwelche Schwierigkeiten im Wege, während alle positiven Zeugnisse uns zu derselben drängen.

So war denn der altarische Himmelsgott kein eigentlicher Naturgott, sondern ein ethischer Gott, wenn er sich auch in der Natur mächtig und erhaben offenbarte, in ihr wirkte und waltete. Sehr richtig hat schon Rudolf Much am Schluß seiner oft erwähnten wertvollen Abhandlung über den germanischen Himmelsgott die Bemerkung gemacht, daß in ihrem Kerne die Vorstellungen von Himmelsgott und Naturgott auseinander liegen, und daß sich der reinere Gottesbegriff an den über dem Wandel der Naturerscheinungen erhabenen Himmelsgott anknüpfe (a. a. O., S. 89. 90). Aber auch der Himmelsgott offenbart sich in der Natur, nicht nur im Gewissen, nicht nur in Herz und Geist des Menschen. Auch Jahve, der große ethische Gott der Juden, den das Christentum noch höher gehoben und zu unzähligen Völkern der Erde als den wahren Gott getragen hat, offenbart sich in der Natur, wirkt und waltet in ihr, obzwar er noch weniger als der altarische Himmelsgott ein eigentlicher Naturgott ist. Ein Blick in die Psalmen kann uns das lehren. Auch Jahve hat seinen Stuhl im Himmel, sitzt im Himmel, schaut vom Himmel herab auf der Menschen Kinder (Psalm 11, 4; 123, 1; 14, 2; 33, 13). Er ist herrlich, er ist schön und prächtig geschmückt; Licht ist sein Kleid, das er anhat. Er breitet den Himmel aus wie einen Teppich, er fährt auf den Wolken wie auf einem Wagen, er geht auf den Fittichen des Windes, er gründet

das Erdreich auf seinem Boden (Psalm 104, 1 ff.). Er hat Himmel und Erde gemacht, das Meer und alles, was darinnen ist, die Feste verkündigt seiner Hände Werk (Psalm 124, 8; 146, 6; 8, 4; 119, 90; 136, 5 ff.; 24, 1; 19, 2 ff.; 89, 12). Er hat Sonne, Mond und Sterne geschaffen; er macht den Mond, das Jahr danach zu teilen, die Sonne weiß ihren Niedergang (Psalm 136, 2 ff.; 104, 19; 8, 4; 19, 5); er hat all seine Werke weislich geordnet und die Erde ist voll seiner Güter (Psalm 104, 24); er herrscht über das ungestüme Meer und stillet seine Wellen, wenn sie sich erheben (Psalm 89, 10; 107, 29). Er donnert im Himmel, sendet Blitze und Hagel und Wassergüsse, und des Erdbodens Grund wird aufgedeckt von seinem Schelten, von dem Odem und Schnauben seiner Nase (Psalm 18, 14—16). Die Stimme des Herrn geht auf den Wassern; der Gott der Ehren donnert, der Herr auf großen Wassern (Psalm 29, 3). Er zertrennt die Meere durch seine Kraft und zerbricht die Köpfe der Drachen im Wasser (Psalm 74, 13). Er läßt die Wolken aufgehen, macht Blitze und Regen, läßt den Wind aus heimlichen Örtern kommen (Psalm 135, 7). Er neiget die Himmel und tastet die Berge an, daß sie rauchen (Psalm 144, 5. 6). Er verdeckt den Himmel mit Wolken, gibt Regen auf Erden und läßt das Gras auf den Bergen wachsen; er gibt Schnee wie Wolle und Reif wie Asche, wirft seine Schloßen, läßt seinen Wind wehen (Psalm 147, 8. 16. 17. 18); Feuer, Hagel, Dampf und Sturmwinde richten sein Wort aus (Psalm 148, 8) usw.

Diese lebendigen Beziehungen zur Natur machen Jahve noch nicht zu einem Naturgott, und wenn auch in ihm der ethische Kern noch um vieles stärker hervortritt, als bei dem altarischen Himmelsgotte, so werden wir doch auch diesen einen ethischen Gott nennen müssen, der in der Natur sich offenbart, in ihr wirkt und waltet, nicht aber einen eigentlichen Naturgott, einen Gott, der von Hause aus nur vergöttlichte Naturerscheinung wäre. Die Vorstellung des großen ethischen Gottes ist hier mit der erhabenen Naturerscheinung zusammengeflossen und hat sich mit ihr untrennbar eng vermählt, wie das auch bei anderen Völkern durchaus als die Regel bezeichnet werden darf.

Noch weniger wie ein eigentlicher Naturgott ist der altarische

Himmelsgott aber als ein Seelengott zu fassen. Es liegt kein Grund vor, ihn für die vergöttlichte Seele eines Vorfahren, eines Ahnen zu halten. Man darf es wohl als bedeutsam bezeichnen, daß kein Name, kein sicher alter Beiname dieses Gottes ihn als „Geist" bezeichnet; daß keiner von allen den vielen Namen sich mit Sicherheit, oder auch nur mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit so erklären läßt. Wir dürfen vermuten, daß der Gott in der Urzeit noch nicht mit irgendwelcher Deutlichkeit als Geist, als geistige Natur gefaßt wurde, wenn auch gewiß ebensowenig materiell; vielmehr scheint hier noch jenes Stadium der Entwicklung vorzuliegen, wo in naiver Weise nach dieser Unterscheidung noch gar nicht geforscht und gefragt, über dieselbe nicht ernstlich nachgedacht wird, wenigstens soweit diese große, alles überragende Göttergestalt in Frage kommt. Man fühlte seine Macht, man vernahm seine Stimme im eigenen Innern, man erkannte sein Walten in der Natur und im Menschenleben, man sah ihn im himmlischen Licht offenbart und fürchtete seine Stimme im Donner, man beugte sich vor ihm und verehrte ihn demutsvoll, man suchte durch Erfüllung seines Willens, durch Treue, wie sie der Treugott verlangte, seinen Grimm zu vermeiden, sein Wohlgefallen zu gewinnen, — aber man fragte nicht nach seiner Natur, nach seinem Wesen, ob dasselbe geistig oder materiell oder geist-leiblich sei. Das kam ja auch für die Wohlfahrt der Menschen, kam für ihr Heil nicht in Betracht und mochte wohl als ein heiliges, unergründliches Geheimnis mit ehrfürchtigem Schweigen umgangen, in heiliger Scheu unerörtert gelassen werden. Auf jeden Fall wissen wir von den Gedanken der Urzeit über diese Frage positiv nichts auszusagen. Wir sehen nur, daß die Reform des Zarathustra, die den Ahuramazdâ rein geistig faßt und diesen Punkt immer wieder energisch betont, offenbar etwas Neues gegen früher bringt und als neue, höhere Erkenntnis begeistert und erfolgreich verteidigt, — und wir dürfen wohl daraus den Schluß ziehen, daß eine rein geistige Auffassung des Himmelsgottes vorher noch nicht vorhanden war, daß sie also der Urzeit jedenfalls abging.

Wenn aber der alte Himmelsgott nicht nur als Vater der Welt,

als Vater der Götter, sondern auch als Vater des Menschengeschlechtes gedacht und verehrt ward, dann beweist das, wie wir schon früher sahen, in keiner Weise seinen Ursprung aus dem Ahnenkult. Es ist da eben nicht der Urvater zum Gotte, sondern der Gott zum Urvater gemacht, wie auch Adam als der Sohn Gottes erscheint (in der Genealogie bei Lukas) und Jahve damit als Urvater der Menschheit.

Eine Übertragung aus dem Gebiete des Seelenkultes darf man vielleicht in den Menschenopfern sehen, welche bei mehreren arischen Völkern dem Himmelsgotte dargebracht wurden — dem Zio, dem Zeus; doch läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten, ob dieselben schon urarisch waren. Auch muß es eine offene Frage bleiben, ob nicht doch vielleicht auch ohne solche Übertragung die Entstehung solcher Opfer dem größten Gotte gegenüber möglich wäre. Immerhin aber darf nach unseren früheren Erörterungen die erwähnte Übertragung als das Wahrscheinlichere angesehen werden.

* * *

Weiter ergibt sich uns durch die Vergleichung noch eine andere wichtige Bestimmung für das Wesen des altarischen Himmelsgottes, welche ebenfalls durchaus in Einklang steht mit unserer Annahme, daß wir in ihm das höchste gute Wesen der arischen Urzeit zu erkennen haben. Wir dürfen die Behauptung aufstellen: D i e s e r G o t t w a r e i n m y t h e n l o s e r G o t t, — wie das für das höchste gute Wesen der primitiven Völker charakteristisch ist, im ausgesprochenen Gegensatz zu den Naturgöttern und Seelengöttern. Wie deutlich auch die Übereinstimmung im Wesen des großen Himmelsgottes bei all den besprochenen arischen Völkern hervortritt, wie kräftig insbesondere der ethische Kern desselben überall dort sich geltend macht, wo wir nur etwas besser über die alte Religion der betreffenden Stämme berichtet sind, — von gemeinsamen Mythen, die wir in die arische Urzeit verfolgen könnten, hatten wir keine Veranlassung zu reden. Kaum daß irgend etwas in dieser Richtung auch nur leise vermutet werden konnte. Wir müssen vielmehr sagen: fast

alle Götter, die wir als Vertreter des altarischen Himmelsgottes, resp. als Abspaltungen desselben kennen gelernt haben, tragen den Charakter der Mythenlosigkeit an sich, — oder wenigstens, wenn man einen pedantisch-genauen Ausdruck vorzieht, den Charakter der größten Armut an Mythen. Und es findet sich diese Mythenlosigkeit oder Mythenarmut bei ihnen, trotzdem (oder gerade weil) sie die höchsten und obersten, heiligsten und erhabensten Götter sind. So haben wir Dyâus-Varuṇa und die Âdityas samt Parjanya als mythenlose Götter kennen gelernt. In noch höherem Maße gilt dasselbe von den zarathustrisch-reformierten Gestalten des Ahura, Mithra und der Amesha çpeñtas. Und wir werden die Mythenlosigkeit mit Bestimmtheit schon für die heilige Siebenzahl resp. die noch ältere Neunzahl oberster Götter der Indoperser mit Dyâus-Asura an der Spitze behaupten dürfen. Ein mythenloser Gott war auch der altrömische Jupiter, als noch nicht der geschwätzig plaudernde Mythenstrom von Griechenland her sich über Italiens Gauen ergossen und alle irgend verwandten Göttergestalten mit verführerisch-reizendem hellenischem Phantasiewerk umsponnen hatte.

Es gilt dasselbe, womöglich in erhöhtem Maße, auch von den Hypostasen des großen Gottes: Diovis, Dius Fidius, Fides, Diespiter, Terminus, Summânus, Liber, welche auch späterhin einfach ganz mythenlos blieben mit alleiniger Ausnahme des Liber, auf den — wiederum sehr charakteristisch — die Dionysosmythen übertragen werden. Es trifft eben dasselbe für fast alle die entsprechenden germanischen Göttergestalten zu: für Zio und Ere, Tîwaz Thingsaz und Forsete, für Irmin, Istvi, Ingvi, für Fjörgynn und Njördhr. Es sind im wesentlichen mythenlose Götter. Die wenigen Mythen, die am altnordischen Tŷr haften, dürften ebenso wie der etwas reichere Mythenkreis, der den Freyr umgibt, spätere, speziell skandinavische Schöpfungen sein, die um so leichter entstehen konnten, als diese Götter damals ja längst den eigentlichen Himmelsgottcharakter verloren hatten. Bei Freyr ist das um so natürlicher und verständlicher, als er ähnlich dem Jupiter Liber sich zu einem Fruchtbarkeitsgotte entwickelt hatte, einem Gotte, der vor allem den himmlischen Segen in der Natur

repräsentierte, und der so den alten Naturgöttern sich assimilierte. Wie leicht und einfach diese Entwicklung vor sich gehen konnte, haben wir früher gesehen. Im allgemeinen aber muß es in die Augen fallen, wie gerade die Vertreter des alten Himmelsgottes bei den alten Germanen so arm an Mythen sind. Dasselbe gilt natürlich auch von den entsprechenden Göttergestalten der Kelten, Slaven, Litauer-Letten, Thraker und Phryger, Bithynier und Skythen, wo meist schon die Dürftigkeit der Überlieferung so groß ist, daß wir von irgendwelchen Mythen nichts zu sagen wissen. Wenn eine solche Überlieferung auch natürlich kein positiver Beweis für Mythenlosigkeit sein kann, so widerspricht sie doch auch in keiner Weise der sonst sich uns unabweisbar aufdrängenden Annahme. Und wenn man vielleicht auch die litauisch-lettischen Diĕvas-Deews und Perkunas-Pehrkons nicht als einfach mythenlose Götter wird gelten lassen wollen, so sind sie doch mindestens mythenarm und vielleicht erst durch sekundäre Prozesse in die später zu besprechende, hier hauptsächlich in Betracht kommende himmlische Hochzeitsgeschichte der Sonnentochter hinein gekommen.

Sehr deutlich scheint mir die Richtigkeit unserer Behauptung in die Augen zu springen, wenn man den alten gewitternden Himmelsgott Parjanya in Indien, Fjörgynn in Skandinavien mit dem Naturgott vergleicht, der sich bei beiden Völkern an seine Stelle drängt, mit Indra und Thôrr. Parjanya und Fjörgynn, die Himmelsgötter, sind ganz mythenlos, — und im Gegensatz dazu Indra und Thôrr fast unerschöpflich reich an mythischem Beiwerk, mit dem sie die Fabulierlust des Volkes umwoben hat.

Nur der griechische Zeus scheint eine unzweifelhafte Ausnahme von unserer Behauptung zu machen, denn er ist doch sicher ein mythenreicher Gott, ja einer der mythenreichsten, welche wir kennen. Hier darf dann wohl auch mit Bestimmtheit angenommen werden, daß er sich erst auf hellenischem Boden zu einem solchen entwickelt hat. Nichts von dem reichen Mythenschatze des Zeus läßt sich mit Sicherheit in die arische Urzeit verfolgen. Die verwandten Göttergestalten der anderen arischen Völker sind, wie wir schon sahen, teils mythenlos, teils wenigstens

ganz mythenarm, — und die wenigen, welche etwas mehr Mythen besitzen, wie Freyr und allenfalls Týr, zeigen in diesem Punkte wohl auch erst sekundäre Entwicklung. Ein Teil der Mythen des Zeus ist vielleicht von alten nichtgriechischen, nichtarischen Göttergestalten auf ihn übertragen. Der größere Teil aber dürfte nach meinem Dafürhalten das Produkt einer organischen, speziell-hellenischen Entwicklung sein, wobei wenigstens an einigen Punkten auch Übertragung von dem Dionysosmythus auf Zeus stattgefunden zu haben scheint. Auf hellenischem Boden wurde Zeus weit mehr vermenschlicht, als dies bei dem altarischen Himmelsgotte der Fall gewesen. Er wurde auch weit mehr als früher den Naturgöttern assimiliert und in ihren Kreis hineingezogen. Er blieb der höchste, allwaltende Gott, das höchste gute Wesen der Griechen, doch von dem umgebenden Göttergewimmel, von Naturgöttern und Seelengöttern, nicht mehr so scharf, nicht spezifisch unterschieden. Nun umwucherte und umrankte auch ihn das üppige Blätter- und Blütenwerk hellenischer Lust zu fabulieren, und als der oberste in der Götterschar mußte er dabei notwendigerweise eine hervorragende Rolle spielen. Dies im einzelnen zu verfolgen, im reichen Mythenschatze des Zeus das speziell Hellenische und das fremde Gut, das in Griechenland von den eindringenden Ariern schon vorgefunden, oder über Griechenland hinflutend an der Gestalt des Zeus haften blieb, im einzelnen zu unterscheiden, wäre eine reizvolle Aufgabe. Wir können uns derselben hier nicht unterziehen, da es uns zunächst nur auf die Feststellung des Urarischen, Vorhellenischen ankommt. So gewiß aber auch in den Grundzügen die Gestalt des Zeus, ihre religiöse und ethische Größe, aus der Urzeit stammt, so gewiß werden wir die große Menge der Zeusmythen für späteren Ursprungs halten müssen. Und so bleibt jene Aufgabe der Untersuchung und Prüfung speziell hellenistischer Forschung überlassen.

War nun auch der altarische Himmelsgott ein großer und heiliger Gott, dessen Segnungen man verehrte, dessen Zorn man fürchtete, den aber die Fabulierlust der Urzeit noch in ehrfürchtiger Scheu umging und vermied, so ist darum doch nicht ausgeschlossen, daß schon damals einzelne primitive mythische An-

schauungen bestanden, die auf ihn sich bezogen oder in die er hinein gehörte. Das ist eigentlich schon mit dem Umstand gegeben, daß man sich den Gott im Himmel wohnend, dort sich offenbarend dachte, ja daß man ihn geradezu „Himmel“ nannte. Es war nichts natürlicher, als daß auch die Arier der Urzeit, wie fast alle primitiven Völker, Himmel und Erde sich als ein Paar dachten, als Mann und Weib, den Himmel als Befruchter, die Erde als die Befruchtete. Das war solch eine einfache, primitiv-mythische Anschauung, die man wohl zu den Elementargedanken des Menschengeschlechtes wird rechnen dürfen. Wir haben sie bei den Indern angetroffen in dem Paare Dyâus und Pṛithivî, Himmel und Erde, als Mann und Weib, als Ureltern gedacht, wie auch in der Parallelbildung Parjanya und Pṛithivî. Sie liegt unzweifelhaft vor in dem griechischen Götterpaare Uranos und Gaea, während ich Zeus und Hera nicht erwähnen möchte. Man hat zwar auch Hera oftmals als Erdgöttin gefaßt, offenbar gerade wegen ihrer Gattenschaft mit Zeus, doch sehe ich in ihr vielmehr eine himmlische Lichtgöttin und werde diese Ansicht weiterhin entwickeln. Das Paar Uranos und Gaea genügt uns ja aber auch für Griechenland. Dieselbe mythische Anschauung lag, wie wir schon früher sahen, den germanischen Götterpaaren Njördhr und Nerthus, Fjörgynn und Frigg zugrunde. Auch wenn sich dieselbe sonst nicht weiter nachweisen läßt, wird es doch für wahrscheinlich gelten dürfen, daß sie schon in der Urzeit lebendig war, eben weil dies ein immer wiederkehrender Elementargedanke des Menschengeschlechtes ist.

In Polynesien lebt dieselbe Anschauung und hat sich sehr schön poetisch gestaltet. Himmel und Erde waren einst als Mann und Weib untrennbar eng verbunden. Eine feindselige Macht hat sie auseinander gebracht und für immer getrennt. Nun sind die Regentropfen die Tränen, die der Himmel weint, die Nebel aber die Seufzer der Erde, die sie sehnsüchtig zu ihm hinauf schickt. Im Rigveda findet sich die Angabe, daß Varuṇa Himmel und Erde auseinander gestemmt habe[1]. Sie scheinen

[1] Vgl. RV 7, 86, 1: Höchst weisheitsvoll sind seine (Varuṇas) Schöpfungen, der die beiden weiten Welten (rodasî, d. h. Himmel und Erde) auseinander

also auch als ursprünglich eng vereinigt gedacht worden zu sein, eine Vorstellung, die sich in etwas anderer Form auch bei den Japanern wiederfindet[1]. Ob wir sie für urarisch halten dürfen, muß freilich sehr zweifelhaft bleiben, da sie sich, abgesehen von jener leisen Andeutung in Indien, meines Wissens im arischen Völkergebiete sonst nicht findet.

Der Anschauung von Himmel und Erde als einem Götterpaar wüßte ich übrigens auch nur wenig hinzuzufügen, was allenfalls noch in die Urzeit hinein verfolgt oder doch für dieselbe vermutet werden könnte. Vielleicht läßt sich die Anschauung der Sonne als Auge des Himmelsgottes anführen, jedoch nur als Vermutung, mit aller Reserve. Im Rigveda wird ja die Sonne das Auge Mitra-Varuṇas, des zwiefältig gedachten Himmelsgottes, genannt. In der Edda aber erscheint der Himmelsgott Odhin bekanntlich als ein Einäugiger. Sein zweites Auge hat er dem Wassergott Mimir einst zum Pfande gegeben und kann es nie wieder erlangen. Sehr wahrscheinlich ist als das eine Auge des Gottes die Sonne zu erkennen, während ich unter dem anderen, dem Wassergotte verpfändeten Auge die Spiegelung der Sonne im Wasser verstehe, eine hochpoetische Anschauung.

Auf Odhin, der ja ursprünglich nicht Himmelsgott ist, müßte diese mythische Anschauung sich von seinem Vorgänger vererbt und übertragen haben. Das ist freilich ganz gut möglich, doch ist dies skandinavische Zeugnis mit dem indischen allein vereint kaum ausreichend, um diese Vorstellung schon für die Urzeit zu erweisen. Wir müssen uns da mit der Form einer leisen Ver-

---

gestemmt hat; das erhabene Firmament hat er hoch hinauf getrieben, hat die Gestirne und das Erdreich, beides, ausgebreitet."

[1] Vgl. Karl Florenz, Japanische Mythologie, Tokyo 1901, S. 1. 2, Beginn des Nihongi: „Vor alters, als Himmel und Erde noch nicht (von einander) geschieden, und das weibliche und männliche Prinzip nicht getrennt waren, bildeten sie ein Chaos gleichsam wie ein Hühnerei und in ihrer chaotischen Masse war ein Keim enthalten. Das Reine und Helle davon breitete sich dünn aus und wurde zum Himmel; das Schwere und Trübere blieb schwerfällig zurück und wurde zur Erde." Dazu vgl. in den Anmerkungen auf S. 2 die resp. Stelle aus dem Kûjiki und den Hinweis auf den Maori-Mythus.

mutung begnügen. Und so bleibt der altarische Himmelsgott im wesentlichen doch für uns ein mythenloser Gott [1].

* * *

Es sind hauptsächlich zwei Erscheinungen der Natur, in denen sich der große Himmelsgott seit alters offenbart:

1. Der Lichthimmel, bei Tage und bei Nacht;
2. Das Gewitter, Donner und Blitz.

Diese seine beiden Hauptoffenbarungen in der Natur, die sich so eindrucksvoll voneinander abheben, bilden denn auch ganz naturgemäß die Grundlage der ersten Spaltung des großen Gottes in zwei mehr oder minder von einander unterschiedene Personen, deren ursprüngliche und eigentliche Wesenseinheit in der Urzeit aber doch wohl noch deutlich genug empfunden wurde. Der Lichthimmelgott und der im Gewitter sich offenbarende Himmelsgott werden nicht nur bei denjenigen arischen Völkern unterschieden, von deren alter Religion wir reichlichere Kunde haben,

---

[1] In dieser Richtung bewegt sich übrigens auch schon eine Bemerkung von Much, wenn auch dieser sich viel reservierter ausdrückt und dem Himmelsgott nur die Gottheiten der Sonne und des Sommers gegenüberstellt. Nachdem er am Schluß seiner schönen Arbeit über den germanischen Himmelsgott seine Ansicht dahin ausgesprochen, daß in ihrem Kerne die Vorstellungen von Himmelsgott und Naturgott auseinanderliegen und daß an den über den Wandel der Naturerscheinungen erhabenen Himmelsgott sich der reine Gottesbegriff anknüpfe, fügt er noch hinzu: „Für den Mythus freilich sind die Vertreter von Sonne und Sommer um so fruchtbarer, als ihr Wesen nur zeitweilig sich kraftvoll geltend macht, zeitweilig wieder unterdrückt erscheint. Hier war Wechsel, Geschichte, Handlung vorhanden, wenn sich auch der periodische Machtverlust — mochte ihn der Mythus wie immer ausdeuten — mit der Vorstellung hoher Göttlichkeit nicht vertrug" (a. a. O., S. 90). — Das ist ganz richtig und fein bemerkt. Ich möchte nur die hohe, reine Göttlichkeit des Himmelsgottes mit dem großen ethischen Kern den Naturgöttern und Seelengöttern überhaupt entgegensetzen, welch letztere beide dem Mythus ein unerschöpfliches Feld der Betätigung boten, das fruchtbarste natürlich dort, wo es kräftigen Wechsel, Geschichte, Handlung gab. Dieser prinzipiellen Scheidung nähert sich Much noch mehr in der vorausgehenden Bemerkung, nach welcher die Vorstellungen von Himmelsgott und Naturgott in ihrem Kern auseinanderliegen; wir müssen nur auch den Seelengott noch hinzufügen.

sondern, wie wir gesehen haben, auch bei denjenigen, über deren Glauben uns nur dürftige Quellen berichten, — Kelten, Litauer und Letten, Slaven und Phryger. Schon die Urzeit markierte also wohl den Unterschied zwischen dem Lichthimmel, dem gütigen, freundlichen, segnenden, reichlich spendenden Gotte Djêus (Bhaga), dem Deivos κατ᾽ ἐξοχήν, — und dem gewitternden, schreckenden, schlagenden, die Bösen und Untreuen strafenden Gott. Allein eine scharfe Scheidung war es gewiß nicht. Auch der freundliche, leuchtende Gott ist ja ein Treugott, der über Recht und Unrecht wacht (wie Varuṇa, Mithra, Bog uns zeigen), — und auch der gewitternde Gott ist ein segnender, reichlich spendender Gott, ein Bhaga, denn er donnert und blitzt nicht nur, er befruchtet auch die Erde mit strömendem Regen.

Immerhin aber bezeichnen Dyâus-Varuṇa und Parjanya, Tîwaz Thingsaz und Fjörgynn, Jupiter Lucetius und Jupiter Feretrius-Lapis, Zeus in beiden Eigenschaften, Bog und Perun, Diëvas und Perkunas, Deews und Pehrkons, der Rîgîsamos und Tanaros bei den Kelten, der Zeus Bagaios und Zeus Astrapton bei den Phrygern usw. gewissermaßen die Endpunkte, innerhalb deren sich weitere Spaltungen, weitere Hypostasen entwickeln. Solche Abspaltungen und Parallelbildungen des großen Himmelsgottes mögen wohl schon in der Urzeit in der Entwicklung begriffen gewesen sein. Schon damals erhielt wohl der große Himmelsgott mannigfaltige Namen, die die verschiedenen Seiten seines Wesens hervorhoben, und schon damals durfte die Tendenz vorhanden gewesen sein, besonders markante Namen, markante Seiten des großen Gottes mehr und mehr selbständig werden zu lassen. Jener große Prozeß, der bei einigen arischen Völkern zu einer langen Reihe ganz oder fast ganz selbständiger Hypostasen des Gottes führte, war wohl schon damals bis zu einem gewissen Grade im Gange. Aber die Scheidung, die Abspaltung war doch noch nicht wirklich durchgeführt, sie war nicht radikal, sie ging nicht bis zur Wurzel. Die Einheit der großen Gestalt blieb noch gewahrt, etwa in dem Maße, wie wir das beim Lichthimmelgott und Gewittergott der Kelten, Slaven, Litauer-Letten und Phryger beobachtet haben.

Nach der Trennung der arischen Völker ging dann aber eine doppelte Entwicklung vor sich:

Inder (resp. Indoperser) und Germanen ließen jene Abspaltungen kräftig fortwuchern und erhielten so eine Menge Parallelbildungen und Hypostasen des Himmelsgottes. Dabei lockerte und löste sich naturgemäß die ursprünglich noch einigermaßen gewahrte Einheit der großen Göttergestalt, es erstanden aber dafür in immer neuem, durchaus freiem religionsschöpferischem Drange eine ganze Reihe zum Teil herrlicher und erhabener Göttergebilde. So erwuchsen jene indopersischen Siebengötter (resp. Neungötter), an deren Spitze der hehre Dyâus-Asura und der Treugott und Freundschaftsgott Mitra standen. So weiter neben Dyâus in Indien der herrlich-hehre Varuṇa mit den Brudergestalten der anderen Âdityas, Mitra, Bhaga, Aryaman, Aṃça und Daksha, denen wir Parjanya als siebenten angereiht haben; so weiter in Ostiran durch die Reform des Zarathustra der ganz geistige, heilig-reine Weltenherr Ahuramazdâ mit seinen wesensgleichen Amesha-çpeñtas, neben denen als große Gestalt älteren Ursprungs der erhabene Treugott Mithra bestehen blieb. So erwuchsen auf germanischem Boden in bunter Folge Zio, Týr und Ere, Erch, — Tîwaz Thingsaz und Forsete, — Irmin, Istvi und Ingvi, — die Âditya-ähnlichen freundlichen Vanen, Yngvi-Freyr, Njördhr und Heimdallr, und der alte Gewittergott Fjörgynn, welche im einzelnen zu charakterisieren nicht mehr nötig sein dürfte.

Griechen und Römer faßten in ganz umgekehrter Tendenz das Wesen des großen Gottes straffer einheitlich zusammen. Nur wenige und nur unbedeutende Hypostasen desselben erlangten hier selbständiges Leben, wie ein schwacher Nachklang älteren, unterdrückten Strebens. Die Einheit der großen Göttergestalt blieb gewahrt und wuchs nur noch fester zusammen. Die Beinamen blieben Beinamen und wurden als solche dadurch charakterisiert und zusammengehalten, daß man ihnen die Hauptnamen des Gottes, Zeus und Jupiter, in der Regel voransetzte. So wuchs in erhabener Einheit und Größe der olympische Zeus empor, den der blaue Äther des griechischen Mythus umspielt und um-

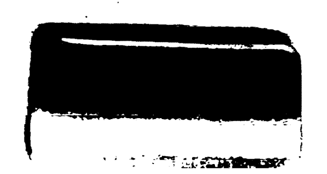
leuchtet, — so der ernste, strenge und doch gütige Jupiter, der Schutzgott des ewigen Rom, auf dem kapitolinischen Berge. Das Künstlervolk der Hellenen zeigte auch darin seinen künstlerischen Sinn, der in allem Maß und rechte Harmonie, Einheit im großen und rechte Gliederung, Unterordnung der Teile unter ein Ganzes, in rechtem und angemessenem Verhältnis, zu erstreben und zu bilden verstand, — dem ein Zerfließen und Zerflattern des großen Ganzen, durch übermäßiges Auswachsen einzelner Teile und endliches Ablösen derselben, ganz und geradezu wider die Natur gewesen wäre. Und die Römer, die Schöpfer von Recht und Staat, bewährten auch hier den kräftigen, klaren, ernsten, strengen und nüchternen Sinn, die starke, Ordnung und Zusammenhang aufrecht erhaltende Hand, das tiefe Verständnis für den festen Zusammenhalt und das rechte Verhältnis von Haupt und Gliedern in jeder Organisation, die sie groß und berühmt gemacht haben.

Kelten und Slaven, Litauer und Letten, Phryger und Thraker scheinen dem urzeitlichen Zustande in der Auffassung des Himmelsgottes näher geblieben zu sein, — jener halb durchgeführten Spaltung seines Wesens, von der wir früher geredet haben.

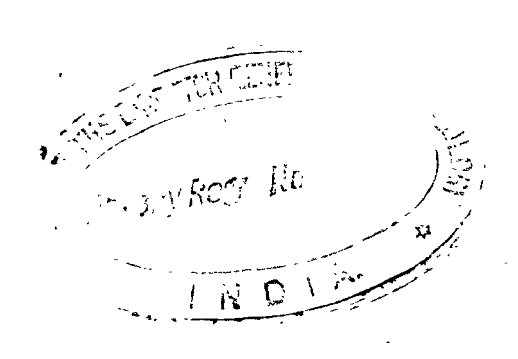
Der Himmelsgottglaube der arischen Urzeit, — wenn auch vom Monotheismus weit entfernt, da neben jenem Gotte doch noch zahlreiche andere Götter geglaubt und verehrt wurden, — dennoch ein wichtiger und bedeutsamer Glaube, — er erhielt sich seinem Kerne nach in all den Wandlungen und Umgestaltungen späterer Zeiten, er entwickelte sich bei den Persern und Indern in bedeutsamer Weise, und er bereitete die arischen Völker Europas auf die Predigt von dem einen großen Gotte vor, dem Vater im Himmel, zu welchem Jesus Christus seine Jünger aufblicken und beten lehrte.

REGISTER.

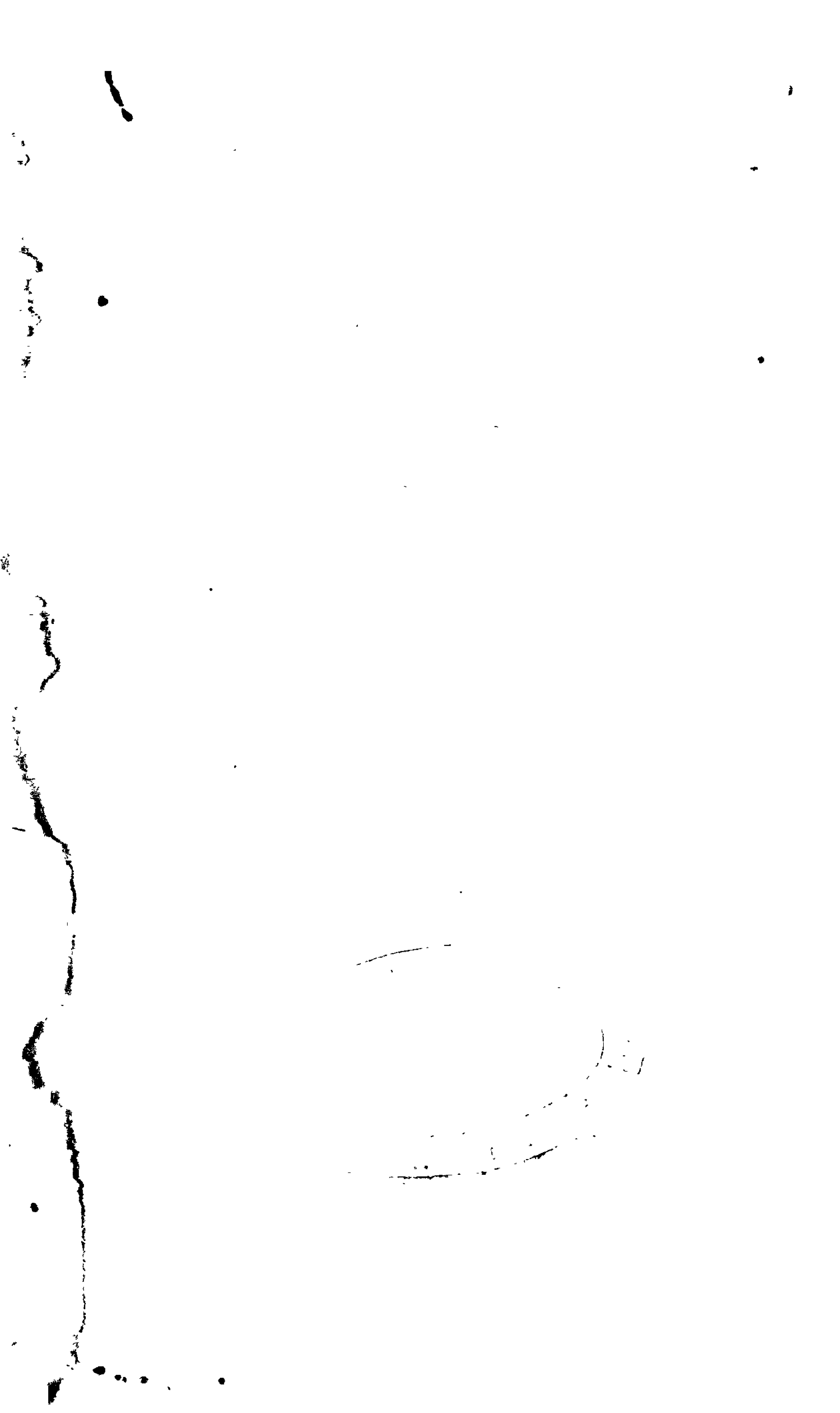
G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

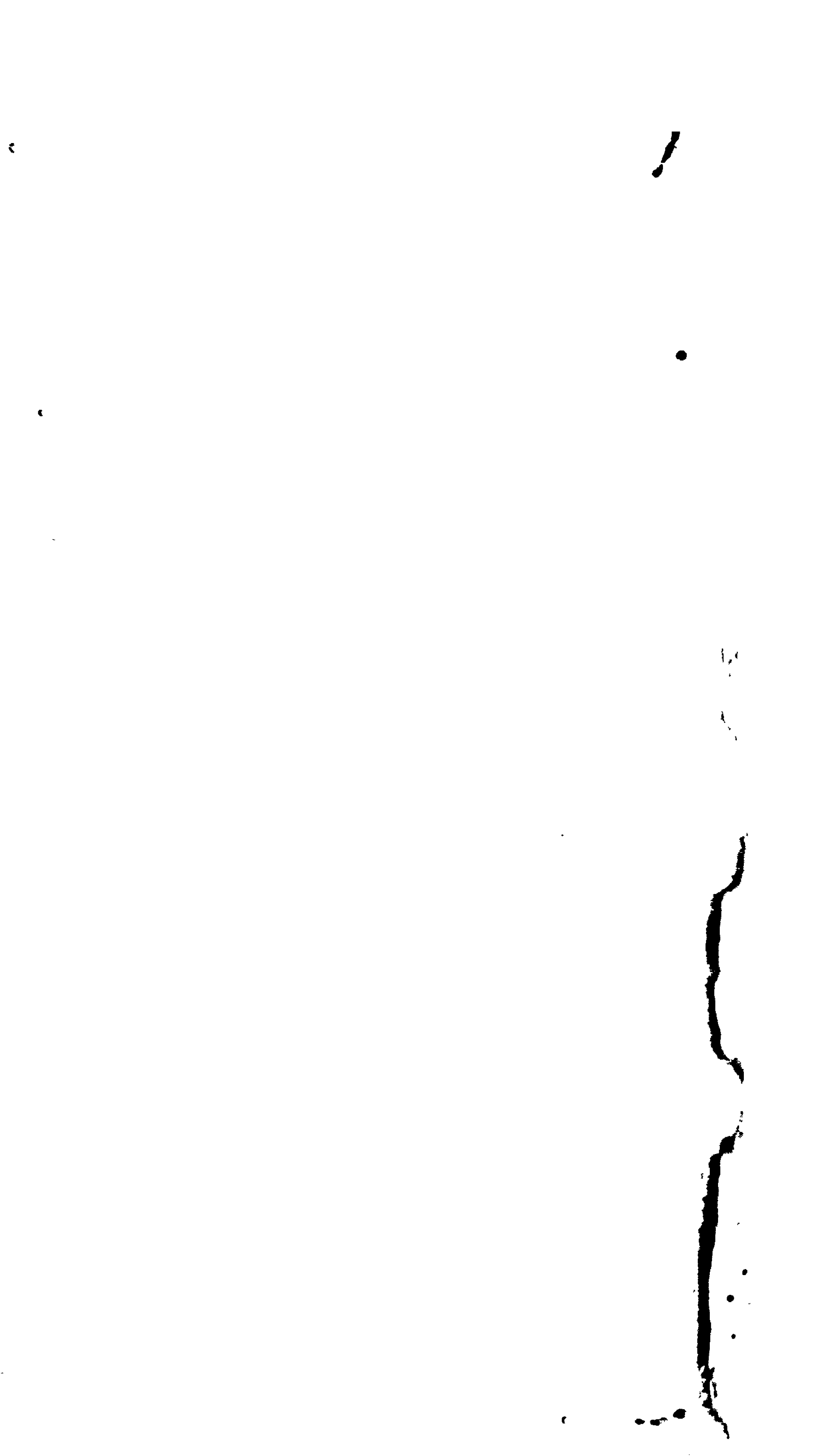












RISCHE RELIGION

VON

LEOPOLD VON SCHROEDER

ZWEITER BAND

NATURVEREHRUNG UND LEBENSFESTE

GEDRUCKT
MIT UNTERSTÜTZUNG DER KAISERLICHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN



H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG
1916

VORWORT.

DEN zweiten Band meiner „Arischen Religion“ kann ich nicht in die Welt hinausgehen lassen, ohne den Freunden, die mich bei der Ausarbeitung desselben mit Rat und Tat unterstützt haben, meinen herzlichsten Dank auszusprechen. Solcher Dank gebührt an erster Stelle Frau Direktor A. Feldt in Libau, der feinsinnigen Kennerin des lettischen Volkes, seiner Lieder und Brauche, die, seit langen Jahren durch ein schweres Leiden fast an jeder Bewegung behindert, doch mit regem Geiste und unermüdlichem Fleiß ihre Forschungen auf dem Gebiete der lettischen Volkskunde fortgesetzt hat. Obwohl nur mit vieler Mühe die Feder führend, hat sie mir doch nicht nur eine ganze Reihe eigenhändiger brieflicher Mitteilungen uber Lieder und Bräuche der Letten gemacht, sondern auch einige Fragen, über die ich sie um Auskunft gebeten, in großeren Aufsätzen beantwortet, die dem vorliegenden Bande eine wirkliche Bereicherung des Inhaltes zugeführt haben. Solch selbstlose, nur von reinstem Interesse für den Gegenstand eingegebene, wahrhaft aufopfernde Mitarbeit mit dem wärmsten Danke hier zu erwidern, ist mir ein wirkliches Herzensbedürfnis. Und mit ganz besonderer Freude sende ich solchen Dank der verehrten Frau in das jetzt von Hindenburgs Heerschaaren eroberte, von schwerem Druck befreite Libau, in das heimische Kurland hinauf. Möge die hier durchgeführte, liebevolle Berucksichtigung der Letten und ihrer mythenhaltigen Lieder, deren Wert einst Mannhardt mit dem stolzen Namen eines lettischen Rigveda kennzeichnete, das Ihrige dazu beitragen, das lettische Volk mit dem deutschen Reiche fester zu verbinden.

Daß Frau Direktor Feldt meine Arbeit so freundlich unterstützt hat, verdanke ich zum Teil der gutigen Vermittelung des Mannes, der einst unstreitig der größte Kenner des Lettenvolkes war, nun aber schon seit einem Jahrzehnt von seiner Lebensarbeit ausruht, —

meines verehrten entschlafenen Freundes Pastor Dr. August Bielenstein in Doblen. Manch wertvolle Mitteilung haben mir einst seine inhaltreichen Briefe gebracht. Nichts konnte mich mehr erfreuen und fur alle Muhe belohnen, als wenn gerade er mir seine freudige Beistimmung zu den Ergebnissen meiner Forschung zu erkennen gab, wie z. B. in der wichtigen Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Lihgo-Gesanges der Letten zu Johannis. Mein Dank an Herrn Pastor Robert Auning und Herrn Pastor Theodor Doebner für ihre fordernden Bemerkungen reiht sich passend hier an.

Herr Dr. Georg Husing, mein lieber Kollege an der Universitat Wien, hatte die große Gute, die Korrektur dieses zweiten Bandes mit zu lesen und mir dabei aus dem reichen Schatze seines Wissens und Konnens heraus viel wertvolle Anregung zu Teil werden zu lassen, die nicht überall ausdrucklich vermerkt werden konnte. Ich bitte auch ihn, meinen herzlichsten Dank dafür freundlichst entgegennehmen zu wollen. Was auf S. 34 von der Sonnenverehrung der Kelten bemerkt ist, verdanke ich Herrn Dr. Julius Pokorny, Privatdozent an der Universität Wien. Das Register ist wiederum von meinem lieben ehemaligen Schüler, Herrn Dr. Edmund Küttler hergestellt worden.

Die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien hat die Drucklegung dieses zweiten Bandes, ebenso wie die des ersten, in freigebigster Weise unterstützt. Ihr sei dafur auch an dieser Stelle mein wärmster Dank zum Ausdruck gebracht. Ebenso aufrichtigen Dank sage ich der Verlagsbuchhandlung, die trotz aller Schwierigkeiten, die die Kriegslage mit sich brachte, die Herstellung des Druckes mit liebevoller Sorgfalt sich hat angelegen sein lassen.

Der dritte und letzte Band des vorliegenden Werkes, „Seelengötter und Mysterien" der Arier behandelnd, soll dem zweiten folgen, sobald es mir möglich ist, die zur Vollendung desselben notige Muße zu finden.

Wien, im Oktober d. J. 1915.

L. v. Schroeder.

INHALT DES ZWEITEN BANDES.





EINGANG.

BEI den meisten Völkern der Erde tritt die Naturverehrung — Personifikation, Vergöttlichung und Verehrung der Naturerscheinungen — als Quelle und Inhalt der Religion so stark und deutlich hervor, daß man lange gewohnt war, alle Religion aus der Naturverehrung abzuleiten, und allenfalls nur für die sogenannten Offenbarungsreligionen — Judentum, Christentum und Mohammedanismus — eine Ausnahme zuzugeben. Wie sollte das nicht in besonderem Maße bei den arischen Völkern der Fall sein, die sich vor allen anderen durch das regste, feinste, lebendigste Naturgefühl auszeichnen? Man durfte in der Tat die arischen Religionen als Naturreligionen bezeichnen, solange jene feinste und wichtigste Wurzel der Religion, der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, noch nicht in ihrer spezifischen Eigenart und Bedeutung aufgedeckt war, — solange auch die Bedeutung des Seelenkultes als Quelle der Religion sich noch nicht erschlossen hatte. Ja, bei oberflächlicher Betrachtung scheinen die arischen Religionen in Naturverehrung fast aufzugehen, fast ausschließlich in einer solchen zu bestehen. Nur die Religion des Zarathustra und die des Buddha machen darin eine Ausnahme. Bei Zarathustra ist die Naturverehrung stark zurückgedrängt. Bei Buddha ist sie ganz überwunden. Aber diese beiden Religionen waren auch offensichtlich jüngeren Ursprungs, Ergebnisse großer religiöser Umwälzungen. Das Ursprüngliche schien ganz und durchaus die Naturverehrung zu sein. Sie hat vor allem im Veda und in der griechischen Religion die großartigste Entwicklung gefunden. Sie trat aber auch bei den anderen arischen Völkern deutlich hervor und wurde von Herodot auch für die Perser be-

zeugt, neben und trotz dem Ahuramazdâ-Glauben. So eröffnet sich uns ein fast unabsehbares Gebiet der Betrachtung, wenn wir uns nun den Naturgöttern und der Naturverehrung der arischen Völker zuwenden. Wir werden Mühe haben uns zu beschränken, um vor allem das Wichtigste klar hervortreten und nicht in der Überfülle des Stoffes untergehen zu lassen.

DIE SONNE.

GOTTERGESTALTEN UND MYTHISCHE BILDER.

WIR haben in einer früheren Betrachtung die Arier der Urzeit als Verehrer himmlischer Lichtgötter kennen gelernt. Das Wort deivo, mit welchem sie ihre Götter bezeichneten, war ein unzweifelhaft deutliches Zeugnis dafür. Es liegt daher nichts näher als die Vermutung, daß in der Religion der arischen Urzeit neben dem uns schon bekannten Himmelsgotte die himmlischen Lichterscheinungen, vor allem die Sonne, eine hervorragende Rolle gespielt haben dürften. Ebendasselbe läßt sich auch nach den allgemein menschlichen, allgemein ethnologischen Tatsachen a priori vermuten, denn Sonne, Mond und Sterne gehören zu den meist verehrten und vergöttlichten Naturerscheinungen bei den Völkern einer primitiven wie auch noch höherer Kulturstufen. Vor allen Dingen ist es natürlich die Sonne, die als Spenderin von Licht und Wärme, als Verscheucherin der furchterregenden nächtlichen Dunkelheit, als Erweckerin des Lebens in der Natur, ihre überragende, zumeist wohltätige Macht erweist, und mit ihrer ruhig-erhabenen, majestätisch-strahlenden Erscheinung sogar den Geist des Wilden schon beeindruckt und mit Ehrfurcht erfüllt haben dürfte.

Ganz im Einklange mit diesen allgemeinen Voraussetzungen finden wir denn auch bei allen arischen Völkern Sonnengötter, Sonnenverehrung und Sonnenmythen verschiedener Art, — es fragt sich nur, ob dieselben hinreichend viel übereinstimmende

individuelle Züge bieten, um für die Urzeit ein einigermaßen deutliches Bild gewinnen zu lassen. Wieviel von dem Sonnendienst und Sonnenmythus der arischen Völker schon in der Urzeit vorhanden war, wieviel im Verlaufe der Sonderentwicklung hier und da erst erwachsen oder von fremden Völkern entlehnt ist, kann uns nur sorgfältige Vergleichung lehren. Manches davon mag sich vielleicht auch bei verschiedenen nichtarischen Völkern finden, anderes aber ist wohl auch speziell arisch; und das Entscheidende wird in der Gesamtheit der übereinstimmenden Züge liegen, — ähnlich wie von den Hochzeitsbräuchen der arischen und finnisch-ugrischen Völker manche sich auch anderwarts, vereinzelt, nachweisen lassen, nirgends aber die ganze Reihe dieser Brauche angetroffen wird, auch nur in annähernder Vollständigkeit, — und erst die Gesamtheit gibt eben das charakteristische Bild.

Die scharfumrissene Gestalt eines bestimmten Sonnengottes wird man von vornherein kaum erwarten dürfen, bei den verschiedenen arischen Völkern übereinstimmend anzutreffen. Wird auch bei allen arischen Völkern die Sonne als göttliches Wesen gefaßt und verehrt, so fällt doch schon gleich der Umstand ins Auge, daß die Namen der Sonne bezüglich des Geschlechtes in ganz merkwürdiger Weise schwanken. Bald sind sie männlich, bald weiblich, bald sächlichen Geschlechtes, — und zwar nicht nur, wenn wir ein arisches Volk den anderen gegenüberstellen, sondern innerhalb ein und derselben Sprache, ja ein und desselben Dialektes. So ist die Sonne bei den Germanen zwar meistens weiblichen Geschlechtes, im Gotischen aber finden sich z. B. nebeneinander das männliche sunna, das weibliche sunno und das neutrale sauil, — alle drei Bezeichnungen der Sonne. Bei den Indern ist die Sonne meist männlich gedacht — sûrya —, doch findet sich daneben schon im Veda die neutrale Bezeichnung svar und ebenso auch ein Femininum sûryâ, als Name einer weiblichen Sonnengottheit. Das griechische Wort Helios (ἥλιος), das römische sol sind männlich, das litauisch-lettische saule, das altnordische sôl sind weiblich, das Avesta-Wort hvar wie das slavische solnze sächlichen Geschlechts. Dementsprechend finden wir bei den arischen Völkern männliche und weibliche Sonnen-

götter, ja auch als Neutrum wird die Sonne verehrt und als gottliches Wesen gedacht, wie wir weiterhin sehen werden. Wir dürfen daraus wohl mit Sicherheit schließen, daß in der Urzeit das Geschlecht der Sonne nicht feststand, sondern schwankte. Bald erschien sie als Mann, bald als Frau, bald als ein großes leuchtendes Etwas, eine unpersönlich gedachte gottliche Macht. Bald mochte man sie sich als Held und Kämpfer, siegreich strahlend, zu Roß oder zu Wagen, denken, — bald auch als strahlend-schöne Frau, bald als das große Licht, das Auge des Himmels u. dgl. m. Ja, es begegnen uns noch eine Menge anderer Bilder, anderer Auffassungen des leuchtenden Tagesgestirns bei verschiedenen arischen Völkern. Die Sonne wird auch als ein Tier gedacht, als ein Roß, ein Renner, als großer Vogel, als goldener Widder, goldborstiger Eber. Sie wird auch als glänzende Schaukel, als Boot gefaßt, als goldener Apfel, als leuchtender Tropfen, als goldenes Fell, als ein Gefaß, eine Schüssel, ein Topf mit Brei u. dgl. m. Diese Fülle der Bilder und Auffassungsformen entspricht ganz der reichen, phantasievollen Anlage des arischen Stammes. Es liegt nicht der geringste Grund dafür vor, die Urzeit in dieser Beziehung beschränken zu wollen, bei ihr nur *eine* bestimmte Fassung vorauszusetzen. Wenn ein einzelnes arisches Volk, wie z. B. die Inder der vedischen Zeit, sich die Sonne in verschiedenen Gestalten und Bildern, bald männlich, bald auch weiblich oder neutral, bald als Wagenfahrer, als Roß, als Vogel, als Schaukel, als Boot, als Auge des Himmelsgottes denkt, — und wenn Ähnliches auch bei den verwandten Volkern sich findet, — warum soll es nicht auch in der Urzeit schon ebenso oder ähnlich gewesen sein? Mir scheint die größte Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daß wir analoge Verhältnisse schon für jene Zeit voraussetzen dürfen, ja mussen; daß man die Sonne schon damals in verschiedenen Gestalten, bald menschlich, bald tierisch, bald sächlich sich dachte, verschiedengeschlechtig und verschiedenartig, je nach dem gerade vorwaltenden Gesichtspunkte der Betrachtung, je nach der gerade sich geltend machenden Eingebung der schöpferischen Phantasie. So war ihr Bild kein festumrissenes, vielmehr ein wechselndes, schwankendes,

flüssiges, welches darum doch immerhin bei den verschiedenen Völkern sich vielfach übereinstimmend erhalten konnte. Und es spricht dieser Wechsel der Gestalten und Bilder keineswegs gegen eine göttliche Verehrung der Sonne, in bestimmter, vermutlich primitiver Form. Die alten Mythendichter waren eben keine gelehrten Pedanten, sondern Dichter, Seher, mit jener reichen Phantasie begabt, die den arischen Volksstamm auszeichnet. Im übrigen kann uns nur eine eingehende Vergleichung der auf die Sonne bezüglichen Vorstellungen, Bilder, Mythen und Bräuche der arischen Völker deutlich machen, wieviel sich von der Sonnenverehrung der Urzeit sagen läßt. Wir wenden uns daher jetzt dieser Aufgabe zu.

DIE INDER.

Die Verehrung der Sonne findet sich bei den Indern schon in den Hymnen des Rigveda sehr deutlich ausgeprägt, und zwar tritt uns dort eine ganze Reihe von gottlichen Vertretern dieses Gestirns entgegen, — teils solche, welche mit vollster Deutlichkeit die erhabene Naturerscheinung darstellen, teils solche, bei denen sich der ursprüngliche Charakter eines Sonnengottes einigermaßen verdunkelt hat.

Am deutlichsten in seiner Naturbedeutung, darum aber auch am wenigsten individuell-persönlich ausgeprägt, am wenigsten von der natürlichen Erscheinung des Tagesgestirnes zu scheiden, ist Sûrya, der männliche Sonnengott, zugleich die gewohnliche Bezeichnung der Sonne. Das Wort kommt von der Wurzel svar, suar, zusammengezogen sûr (Nebenform sêver, sêvel), welche den himmlischen Lichtglanz, die Sonne und ihren Glanz bezeichnet und sich auch im Avesta-Wort hvar, im griechischen ἥλιος, ἠέλιος, im lateinischen sol, im gotischen sauil, altnordischen sôl, slavischen solnze, lettisch-litauischen saule und noch anderen verwandten Namen und Worten vorfindet. Der männliche Gott Sûrya wird in manchem Liede des Rigveda verherrlicht. Er folgt der lieblichen Morgenrote, der Ushas, wie ein Jüngling der Spur seines Mädchens. Strahlend, weithin sichtbar, erhebt er sich am

Horizont, begrüßt von den Sängern. Er wird der Sohn des Himmels genannt, das Auge des Mitra und Varuṇa (RV 10, 37, 1); auch der Priester der Götter, das untrügliche Licht (RV 8, 90, 12). Er fährt auf einem Wagen, der von sieben lichten, schimmernden Rossen, resp. Stuten, gezogen wird. Vorgebeugt klimmen sie zur Himmelshöhe empor und durchmessen den Luftraum in einem Tage. Von seiner Höhe herab schaut Sûrya Recht und Unrecht unter den Menschen, ein alles sehender Späher. Des Abends nach vollbrachter Fahrt schirrt er seine Stuten vom Wagen los und es breitet sich Nacht uber die Erde.

Dem Sûrya nah verwandt und oft geradezu wie dieselbe gottliche Person behandelt[1], dann aber doch auch wieder von ihm ganz eigenartig sich abhebend, tritt Savitar hervor, der anregende, antreibende, belebende, in Bewegung setzende Gott (von Wurzel su „anregen, in Bewegung setzen") [2]. Mit seinen goldenen Händen oder Armen, den Sonnenstrahlen, steigt er am Himmel auf und setzt alles, was lebt, in Bewegung. Er bringt aber auch abends alles wieder zur Ruhe, er läßt die Nacht emporsteigen und offenbart sich so in doppelter Eigenschaft als Lenker des Tages und Herr der Nacht. Darum wird er nicht nur in seiner strahlenden Tagerscheinung verherrlicht, sondern es heißt auch, daß er nach festem Brauch die große Sternenschar lenkt (Kaegi a. a. O., S. 80) und er wird z. B. auch angefleht, bei Nacht die bosen Traume fern zu halten. Damit greift er nun eigentlich schon über das Gebiet eines Sonnengottes im engeren Sinne hinaus, so unzweifel-

---

[1] Vgl. daruber A. Kaegi, Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder, Leipzig 1881, 2. Aufl. S. 79. In ein und demselben Liede, in nebeneinander liegenden Versen, ja in ein und demselben Verse wird der Sonnengott bald Sûrya, bald Savitar genannt, so daß also in dergleichen Fällen ein Unterschied zwischen beiden gar nicht gemacht ist. Man findet dafur bei Kaegi a. a. O. mehrfache Belege.

[2] Oldenbergs Versuch, in Savitar einen abstrakten Gott „Erreger" oder „Antreiber" zu erweisen, darf wohl als mißlungen bezeichnet werden (vgl. s. Religion des Veda S. 64. 233 u. ö.). Daß Savitar Sonnengott ist, die Sonne als die anregende, antreibende, Leben weckende Macht, tritt im Rigveda unzweifelhaft deutlich hervor; und bis auf den heutigen Tag wird er in dieser Eigenschaft tagtäglich angerufen und verehrt. Vgl. unten.

haft ihm auch nach allen sonstigen Schilderungen dieser Charakter gerade innewohnt. Die Kraft seiner gottlichen Lichtnatur wird gewissermaßen auch in der Nacht noch geheimnisvoll wirksam gedacht. Er erinnert in dieser Doppeleigenschaft an die Morgenröte (Ushas), die zugleich Abendröte ist, und an jene litauische Göttin Ausca oder richtiger Auszra, welche der alte Lasitius uns beschreibt als eine dea radiorum solis vel occumbentis vel supra horizontem ascendentis [1].

Auf goldenem Wagen, von einem Paar goldener Rosse gezogen, steigt Savitar am Himmel auf. Wie sein Licht das Dunkel verscheucht, so vertreibt er auch Not und Drangsal und böse Dämonen, reinigt auch von der Sünde und offenbart darin also einen ethischen Zug, der aber wohl jüngeren Ursprungs ist. Er spendet den Menschen reiches Gut, Behagen und Glück, er führt sie nach dem Tode zur Ruhestätte der Seligen, wie er es auch gewesen ist, der den Göttern Unsterblichkeit verschafft hat (vgl. Kaegi a. a. O., S. 80). Mit Sûrya verglichen ist Savitar schon mehr individuell persönlich gestaltet und hat eine Reihe von Zügen an sich, welche nicht unmittelbar aus dem Naturphänomen sich ergeben. Sûrya ist bloß Sonnengott oder geradezu die Sonne, als strahlender Jüngling und wagenfahrender Held gedacht, — Savitar dagegen ist eine göttliche Macht, die in erster Linie die Sonne lenkt, ja mit der Sonne als der belebenden Macht identisch scheint, dann aber auch darüber weiter hinausgreift. Gott Savitar ist es, welchen der heiligste Vers des Rigveda, die sog. Gâyatrî oder Sâvitrî, anruft (RV 3, 62, 10), — ein hochheiliges Gebet, das seit uralters, seit Jahrtausenden schon bis auf den heutigen Tag, unzählige Inder brahmanischer Kaste in der ersten Morgendämmerung, eh noch die Sonne erscheint, dem kommenden Gestirn entgegen gesandt haben und noch senden:

[1] Eine Göttin der Strahlen der untergehenden oder über dem Horizont aufsteigenden Sonne. Wenn Usener-Solmsen (Götternamen S. 86) dazu bemerken, man werde zu vel occumbentis ein Fragezeichen machen dürfen, so kann ich dem nicht beistimmen. Der ganz analoge Charakter der indischen Ushas ist der beste Beweis dafür, daß Lasitius mit seiner Angabe Recht hat und daß kein Grund vorliegt, dieselbe anzuzweifeln.

> Gott Savitars ersehnten Glanz,
> Den möchten wir erlangen jetzt!
> Er stärk' uns Andacht und Gebet[1].

Wenige Gebete sind hier auf Erden wohl so häufig gesprochen worden wie dieses, und schon darum scheint der Vers der Beachtung nicht unwert. Hier ist er uns ein lebendiges Zeugnis der durch Jahrtausende fortgesetzten Sonnenverehrung der indischen Arier.

Merkwürdig ist, daß in den Liedern des Rigveda öfters von dem Schall, Ruf oder Geton des Gottes Savitar geredet wird (çloka; z. B. RV 5, 82, 9). Wir kennen diesen Gott ja schon als Repräsentanten der auf- und untergehenden Sonne, gerade von dieser aber wird bei verschiedenen arischen Volkern geglaubt, daß sie einen Ton von sich gebe — rausche, pfeife u. dgl. m. —, eine offenbar uralt volkstümliche Anschauung[2], der Goethe im Faust, zu Anfang des zweiten Teiles, poetisch-erhabenen Ausdruck verliehen hat[3]. Die vedischen Lieder lehren uns noch einige andere Götter kennen, die wohl ebenfalls alte Sonnengötter sind, wenn auch ihr ursprüngliches Wesen schon einigermaßen ver-

---

[1] RV 3, 62, 10 Tát savitur várenyam bhárgo devásya dhîmahi, dhíyo yo naḥ pracodáyât. — Die anderen arischen Kasten haben andere Verse als Sâvitrî, d. h. als Savitar-Spruch, zu beten. Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur S. 54; resp. weiter unten.

[2] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 606. 621 ff., Roscher, Lexikon, S. 2012. Tacitus in der Germ. cap. 45 sagt, jenseits der Suionen höre man einen Klang von der aufgehenden Sonne (sonum insuper emergentis audiri). Strabo führt 3, 1 aus Posidonius eine Erzählung an vom Rauschen der untergehenden Sonne im Meer zwischen Spanien und Afrika. Daher wohl auch die Epitheta des Helios, „der pfeifende", *συρικτής* (Orph. h. 7, 11), der „tönende", *ἀχέτας* (Dionys. h. 2, 6). Sprachliche Zeugnisse, die für eine ähnliche Anschauung bei Germanen und Romanen sprechen, führt Grimm, D. M., S. 621 ff. an.

[3] Vgl. zum Tönen der Sonne auch den Faust, Prolog im Himmel, zu Anfang:

> Die Sonne tönt nach alter Weise
> In Brudersphären Wettgesang,
> Und ihre vorgeschriebne Reise
> Vollendet sie mit Donnergang.

dunkelt ist. Mitra, der oft so gedeutet worden ist, gehort nach unseren früheren Darlegungen allerdings nicht in die Reihe derselben, wohl aber Vishṇu und Pûshan.

Vishṇu tritt im Rigveda verhältnismäßig wenig hervor, sollte aber nachmals einer der obersten und wichtigsten Götter des indischen Volkes werden, welche Stellung er neben Çiva bekanntlich noch heute einnimmt. Sein Name bedeutet der Wirkende, Schaffende, Tätige, von der Wurzel vish wirken, schaffen. Spater wird er mit Vorliebe Hari „der Gelbe" genannt. Im Rigveda wird von ihm hauptsächlich die eine Heldentat berichtet, daß er mit drei Schritten den ganzen Luftraum durchmißt. Seine vielberuhmten drei Fußstapfen sind nach Roth Aufgang, Höhepunkt und Niedergang des Sonnenlichts. Die mittlere, die höchste Stapfe da droben gilt als der Ort der Seligkeit, wo die Frommen sich am Nektar laben. An Vishṇus höchster Fußstapfe ist des Metes Born — heißt es im Rigveda [1].

Daß Vishṇu spater, fast plotzlich, so machtvoll hervortritt, ohne daß wir ein Wachstum seiner Größe in den vedischen Büchern beobachten können, ist wahrscheinlich so zu erklären, daß er in weiten Kreisen des indischen Volkes, deren Glaube in den vedischen Liedern nicht entsprechend zum Ausdruck gekommen ist, seit alters, namentlich wohl unter dem Namen Hari „der Gelbe", verehrt und gefeiert wurde. Die festen Wurzeln, die diese Verehrung im indischen Volkstum hatte, machten später ihre Bedeutung geltend, ähnlich wie das auch bei Çiva der Fall war. Diese

[1] RV I, 154, 5. Eine mutmaßliche Parallele zu dieser Fußstapfe Vishṇus findet sich in einem lettischen Liede:

Die Lerche braut Bier
In der Fußspur des Pferdes usw.

Da die Sonne auch als Roß gedacht wird, könnte dies eben Vishṇus höchste Stapfe sein, die köstlichen Trank enthält. Eine Variante des Liedes beginnt:

Der Uhsing bereitet Bier,
In der Fußspur des Rößleins.

Uhsing aber ist der lettische Sonnengott! Dieser also ist der himmlische Bierbrauer. Da die Sonne auch als Vogel gedacht wird, konnte für den Sonnengott die Lerche eintreten. Vgl. Auning, Magazin der lettischliterärischen Ges. Bd. XVI, zweites Stück, S. 20 und 27.

Volksgotter spielten die Brahmanen gegen den Buddhismus aus, als dessen Macht ihnen gefährlich wurde. Die spätere Theologie hat bei Vishṇu die Lehre von seinen Verkörperungen (den Avatâras) noch besonders ausgebildet. In verschiedenen Helden des indischen Volkes, wie Râma und Kṛishṇa, soll Gott Vishṇu verkörpert erschienen sein. Er hat auch tierische oder fabelhafte Gestalten angenommen, als Eber, als Schildkröte, als Fisch, als Zwerg, als Mannlöwe u. dgl. m. In manchen dieser Sagen können sich vielleicht uralt-mythische Reste erhalten haben, aus der Zeit des Theriomorphismus der Götter. Es können aber auch jüngere Bildungen vorliegen. Im einzelnen ist das nicht leicht zu entscheiden.

Ein origineller alter Sonnengott ist auch noch Pûshan, der Gedeihen schaffende, Wohlstand fördernde Gott (von der Wurzel push „gedeihen lassen"). Er ist ein gütiger, gnädiger Gott, der im allgemeinen seine Verehrer mit Wohlstand begabt, speziell aber sich der Herden annimmt, sie gedeihen läßt und dafür sorgt, daß kein Stück verloren geht oder Schaden nimmt, in einen Abgrund fällt u. dgl. m. Er schafft, daß sie alle unbeschädigt wieder nach Hause kommen. Ja, er wird geradezu selbst als Hirte gedacht, mit dem Ochsenstachel in der Hand. Am Morgen, wenn der sonnenstrahlige Savitar das unerschöpfliche Licht ausbreitet und alles in Bewegung setzt, dann beginnt Pûshan seinen Gang und schaut als ein kundiger Wächter auf alle lebenden Wesen herab (vgl. RV 10, 139, 1). Von Savitar-Janus angeregt wandelt der als Hirte gedachte Sonnengott Pùshan seine Bahn zur Himmelshöhe hinauf, — oder er fahrt sie hinan, denn auch er ist ein Wagenfahrer, ja er wird der beste Wagenfahrer genannt (RV 6, 55, 2). Er fährt mit einem Ziegenpaar, vielleicht darum, weil die Ziege am kühnsten klettert und daher am geeignetsten erschien, die schwindelnde Himmelshöhe zu erklimmen. Er gilt aber nicht nur für das Vieh, sondern auch für die Menschen als Geleitsmann auf allen Wegen und Stegen[1], als Wegesherr

[1] Oldenbergs Identifikation des Pûshan mit Hermes beruht auf einer oberflächlichen Vergleichung dieses einen Zuges im Wesen der beiden Gotter, welche im übrigen wenig miteinander gemein haben. Vgl. O.s Religion

(pathaspati), wahrscheinlich weil er als Sonnengott von oben alle Wege und Stege überschaut und kennt und sichtbar macht. Auch sein Epitheton „der Glühende" (âghṛiṇi) läßt ihn noch deutlich als Sonnengott erkennen. Er fährt auch mit goldenen Schiffen durch das Luftmeer und führt mit ihnen den Botengang der Sonne aus (RV 6, 58, 3). Er wird von den Göttern mit Sûryâ, der weiblichen Sonnengottheit, vermählt (RV 6, 58, 4) und wird der Freier seiner Mutter, der Buhle der Schwester genannt, offenbar weil sie bald als seine Mutter, bald als seine Schwester gilt (vgl. RV 6, 55, 4. 5). Neben dem strahlenden Sonnenjungling Sûrya hat der zahnlose Breiesser Pûshan, der Viehhirte, etwas Hausbackenes, nicht ohne einen leichten humoristischen Zug, den die Vermählung mit der schönen Sûryâ eher steigert, als wegschafft.

Ein Gott des aufleuchtenden Tageslichtes, der Morgensonne, ist aller Wahrscheinlichkeit nach Vivasvant, dessen Name „der Aufleuchtende" bedeutet (cf. Kaegi a. a. O., Anm. 269 und hier unten). Vivasvant gilt als Vater Yamas, des ersten Menschen, und steht auch mit dem Mythus der Feuergewinnung in Zusammenhang. Das Nebeneinander dieser ganzen Reihe von Sonnengöttern bei den Indern ist in erster Linie jedenfalls dadurch zu erklären, daß gewisse Eigenschaften des großen Gestirns (wie das himmlische Licht, das Hinaufschreiten in die Himmelshohe, das Schaffen von Wachstum und Wohlstand, das Erwecken und Beleben, das Aufleuchten) Anlaß zur Schöpfung verschiedener

---

des Veda, S. 233, Anm. Besonders auffallend erscheint es, daß O. diesen Pûshan-Hermes, den „Gott der Wege und Wanderer" S. 35 mit unter denjenigen Gottheiten aufführt, welche sich „mit hinreichender Sicherheit in das indogermanische Altertum zurückverfolgen" lassen. Sehr viel ernster zu nehmen ist E. Sieckes Versuch, Pûshan als ursprünglichen Mondgott zu erweisen, Mythologische Bibliothek VII, 1 (Pûshan, Studien zur Idee des Hirtengottes). Es hat in der Tat manches für sich, daß die Idee des Hirtengottes Pûshan von dem Monde, dem himmlischen Hirten der Sternenherde, ausgegangen sei und charakteristische Züge des Gottes weisen auf solchen Ursprung. In der Zeit des Rigveda aber erscheint er als Sonnengott gefaßt, — wäre somit in die Reihe jener mythischen Gestalten und Bilder zu rechnen, deren Geschichte den Übergang von einem älteren Mondkult zu späterem Sonnenkult bezeugt. Vgl. die Schlußbetrachtung.

mythischer Bilder, verschiedener Namen für die Sonne gaben, welche schließlich als ebensoviel selbständige göttliche Individuen sich ausprägten, als Hypostasen der lebendig und göttlich gedachten Sonne selbständiges Leben gewannen, — wie wir Ähnliches auch bei dem Himmelsgott beobachtet haben. Zum Teil mag dasselbe aber vielleicht auch darauf beruhen, daß im Rigveda die Götter verschiedener indischer Stämme in einem großen Pantheon vereinigt sind[1].

Doch die Reihe der indischen Sonnengottheiten ist damit noch nicht geschlossen. Auch bei den Indern findet sich die Auffassung der Sonne als eines weiblichen Wesens, die uns Germanen wie auch den Letten und Litauern so geläufig ist. Ihr Name ist Sûryâ, — das ist nichts als die Femininform des uns schon bekannten Namens Sûrya, der Sonne als Mann gedacht, des männlichen Sonnengottes. Sûryâ, die weiblich gedachte Sonne, erscheint als strahlend-schöne Jungfrau, als Braut und als junge Ehefrau hauptsächlich in dem hochbedeutsamen himmlischen Hochzeitsmythus, welchen wir späterhin im Zusammenhange vergleichend betrachten werden.

Sûryâ gilt als die Tochter des Savitar und dieser ist es auch, der die himmlische Hochzeit ausrichtet (RV 10, 85, 9. 13). Noch häufiger aber wird sie die Tochter des Sûrya genannt, und wir sehen auch an diesem Beispiel das früher erwähnte Zusammenfließen der Gestalten des Sûrya und Savitar bestätigt[2]. Als

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 45; Kaegi a. a. O., Anm. 208.

[2]) Übrigens wird Sûryâ auch als die Tochter des Svar bezeichnet, d. h. der Sonne, des Himmelslichtes in neutraler Form, das mithin gewissermaßen vikarierend für Sûrya erscheint. Neben den zahlreichen Stellen des Rigveda, in denen erzählt wird, daß die Tochter des Sûrya (sûryasya duhitá) den Wagen der Açvinen, der lichten Zwillingsgötter, bestieg, sich erwählte oder dgl. (z. B. RV 5, 73, 5; 6, 63, 5. 6; 1, 116, 17; 1, 117, 13; 1, 118, 5; 4, 43, 2; 4, 44, 1), stehen zwei offenbar ganz analoge Stellen, in deren einer es heißt, daß die Tochter des Svar den Wagen der Açvinen bestieg (sûro duhitá; so ist jedenfalls zu lesen RV 1, 34, 5), in der anderen, die Tochter des Svar habe sich die Schönheit der Açvinen erwählt (yuvóḥ çriyam pári yóshâvṛiṇîta sûro duhitá RV 7, 69, 4). Kein Zweifel, daß die

Tochter des Sûrya oder Savitar ist die schone Sûryâ die Sonnentochter, — und doch ist sie, wie wir schon sahen, die weiblich gedachte Sonne selbst, — also Sonne und Sonnentochter zugleich. Dieser scheinbare Widerspruch darf uns nicht anfechten. Er begegnet uns ganz ebenso im lettischen Mythus. Hatte man einen Sonnengott, oder gar mehrere solche, und daneben eine strahlendschone Sonnengottin, so war es natürlich, daß die mythenbildende Phantasie dieselben in ein Verhältnis zueinander zu bringen suchte, — in freiem, nicht immer konsequentem Spiel. Man braucht nicht durchaus nach einem natürlichen Phänomen zu suchen, das für solche mythische Bildung die Grundlage abgegeben hätte. Denkbar ware es freilich, ja ich halte es für wahrscheinlich, daß man sich die neu aufsteigende, strahlend-schöne junge Sonne, insbesondere die Frühlingssonne, als die Tochter der vorausgehenden Sonne dachte, wie sie bei den Ägyptern als deren Sohn erscheint, — oder wie sich die Inder die Morgenröte bald als eine und dieselbe, ewigalte und ewigjunge Göttin denken, bald auch als Schwester der nachstfolgenden Morgenröte, wo dann das Bild einer endlos langen Reihe von einander gleichen Schwestern auftaucht. Beide Vorstellungen können friedlich nebeneinander bestehen, ohne sich zu stören. Man ist sich des Bildlichen im Ausdruck, des Spielens der Phantasie bewußt, gerade so wie man dieselbe Sonne z u g l e i c h als Roß, als Vogel, als Boot, als Schaukel oder als Auge des Himmelsgottes fassen und bezeichnen kann. Die junge Sonne ist Tochter der alten und ist doch auch wieder die alte Sonne, die als Mann oder Weib, als Wagenfahrer oder als schöne Frau, oder auch sonstwie anders gefaßt werden kann. Pedantische Forderung einer konsequent sich gleichbleibenden Anschauung und systematischen Ordnung würde den Lebensnerv dieser lichten Phantasiebilder zerstören.

Tochter des Svar dieselbe himmlische Gestalt ist, wie die Tochter des Sûrya, daß also das neutrale Svar „Sonne, himmlisches Licht“, hier für Sûrya steht, wohl in appellativischem Sinne. Daß die Tochter des Sûrya eben die weibliche Sonnengottheit Sûryâ ist, geht aus Stellen wie RV 4, 43, 2 und 6; RV 6, 63, 5 und 6 sehr deutlich hervor, wenn man in beiden Liedern je die beiden angeführten Verse vergleicht.

Man hat Sûryâ bisweilen als die Morgenrote gedeutet und insofern Morgenröte und aufsteigende Sonne Eins sind, insofern die Morgenrote nichts ist als die strahlende Erscheinung des ersten Lichts der neu erstehenden Sonne, insoweit ist das wohl auch erlaubt und berechtigt. Doch lassen sich beide Phänomene, Sonne und Morgenröte, auch auseinanderhalten und in verschiedenen Bildern fassen und formen. Wir sahen bereits, daß die Morgenröte, Ushas, als ein schönes Mädchen gedacht wird, dessen Spur der Sonnengott Sûrya verlangend folgt, — ein naheliegendes und schönes Bild. Die Morgenröte wird auch geradezu das Weib des Sûrya genannt [1]. Nie aber erscheint die weibliche Sonnengottheit Sûryâ in solchem oder ähnlichem Verhältnis zum männlichen Sûrya. Und es muß überhaupt hervorgehoben werden, daß die weibliche Sonne Sûryâ und die Morgenröte Ushas in den Liedern des Veda sehr deutlich und klar als zwei verschiedene mythische Gestalten hervortreten, deren Umrisse zu verwischen unrecht wäre. Sûryâ ist die Tochter des Sonnengottes (Savitar oder Sûrya), abwechselnd vermählt dem Pûshan, den Açvinen oder dem Monde. Ushas ist die Tochter des Himmels (divó duhitá), des Sûrya Geliebte oder Frau. Von Sûryâs Naturbedeutung läßt sich nur sagen, daß ihr Name die Sonne in weiblicher Geschlechtsform bezeichnet, wahrscheinlich die neu aufsteigende, junge Sonne; Ushas tritt als die Morgenrote unzweifelhaft deutlich hervor.

Wir wollen und dürfen auch hier nicht pedantisch sein. Doch liegen die Verhältnisse klar genug, um jeder Verwirrung und Verwechslung vorzubeugen. Von Sûryâ erfahren wir außer dem Hochzeitsmythus fast nur, daß sie gern den Wagen der Açvinen besteigt, der lichten Zwillingsgötter, von denen wir weiterhin noch viel zu erzählen haben werden. Und auch das gehört eigentlich zu ihrer Liebes- und Hochzeitsgeschichte. Sonst wird sie nur mehr gelegentlich erwähnt. Ushas [2] dagegen, die Morgenrote,

---

[1] RV 7, 75, 5 vâjínîvatî sûryasya yóshâ.

[2] Der Name der Ushas kommt von der Wurzel vas oder ush „welche aufleuchten, glühen, brennen" bedeutet, die Morgenröte ist also als die „Aufleuchtende, Flammende" bezeichnet. Dieselbe Wurzel mit der Präposi-

ist eine gern und viel gefeierte Gottin, der so manche hochpoetische Lieder des Veda gewidmet sind. In begeisterter Schilderung führen uns die Dichter das Bild der herrlichen Naturerscheinung vor, sie werden nicht müde, ihre Schönheit, ihren Reiz zu preisen, sie bringen ihr Opferspenden dar (vgl. z. B. RV 1, 48, 13), sie bitten sie um ihre Huld, um Gunst und Gut, um Rinder, Rosse und reiche Nachkommenschaft. Wenn Ushas erscheint, setzt sie alles Lebendige in Bewegung, Menschen wie Tiere, läßt die Wagen fahren, die Vögel fliegen, die Tiere laufen, entfesselt den Verkehr, und erinnert so in ihrer Wirksamkeit an diejenige des Savitar. Weiße Rosse oder Rinder ziehen den strahlenden, schön geschmückten Wagen der Göttin[1]; oder es heißt sogar, daß sie mit hundert Wagen daherfährt (RV 1, 48, 7). Sie wird einem Kämpfer verglichen, der den Streitwagen besteigt, um auf Gewinn der Beute auszuziehen (RV 1, 124, 7). Sie wird eine Tänzerin genannt oder mit einer solchen verglichen. Lächelnd enthüllt sie ihre Reize, wie ein verlangendes, schön gekleidetes Weib dem Gatten. Dem Frommen spendet sie reiches Gut und Ruhm. — Hier liegt in der Tat ein sonst bei den Ariern anscheinend nicht vorhandener Kult der Morgenröte mit Liedern und Opferspenden vor, der nur darin eigenartig beschränkt ist, daß er nach dem Ritual seine Stelle bloß am Jahresanfang hat, der zugleich Frühlingsanfang ist. Das ist sehr bedeutsam. Wie sich das erklärt und wie gerade dadurch dieser Kult der Morgenröte sich als ein Stück der altarischen Sonnenverehrung ausweist, werden wir späterhin deutlich sehen. Ich will aber doch schon im voraus das Wesentliche meiner Meinung andeuten, worin zugleich der Grund dafür liegt, weswegen ich auch der Ushas gleich hier

tion vi verbunden, oft in den Liedern von Ushas gebraucht, steckt auch in dem Namen des Gottes Vivasvant. Dieselbe Wurzel liegt dem griechischen Namen der Eos, ἠώς, dorisch ἀώς, äolisch αὔως (aus ausôs) zugrunde; ebenso dem lat. aurora aus ausosa; desgl. dem Namen der germanischen Gottin Ostara (auch Ostern); dem litauischen auszrine (= aurora); dem Namen der Ausca (wohl Auszra zu lesen), nach Lasitius eine lit. dea occumbentis vel ascendentis solis; wohl auch dem slavischen utro „Morgen", und Jutribog „Morgengott".

[1] Vgl. Kaegi, Der Rigveda, S. 74 und Anm. 197.

zu Anfang gedacht habe. Wie ich glaube, lehrt uns die Vergleichung unzweifelhaft deutlich, daß die arische Urzeit eine göttliche Personifikation der Morgenröte, losgelöst von der Sonne und als besondere Gestalt neben sie oder ihr gegenüber gestellt, gar nicht kannte. Diese Sonderung ist erst das Ergebnis einer späteren Entwicklung, die den Indern ihre Ushas, den Griechen ihre Eos in dieser besonderen Prägung schenkte. Die Urzeit kannte und unterschied von der Sonne schlechthin nur die junge, neu aufleuchtende Sonne, insbesondere die neu aufleuchtende Sonne des jungen Jahres, das im Frühling begann. Auch diese neu aufsteigende junge Sonne wurde bald männlich, bald weiblich gedacht, — doch besonders gern, wie es scheint, weiblich. Die weibliche Sûryâ und Ushas sind ursprünglich beide Bezeichnungen der jungen, neu aufsteigenden Sonne, die sich dann in der eben geschilderten Weise differenziert und als verschiedene göttliche Persönlichkeiten voneinander abgegrenzt haben. Sûryâ ist die junge Sonne als Sonnentochter und himmlische Braut; Ushas aber repräsentiert nur die besondere, von der Sonne losgelöst gedachte himmlische Erscheinung der Morgenröte.

Die Sonne wird aber bei den Indern nicht nur als Gott oder Göttin, sie wird auch sonst unter mannigfachen Formen und Bildern vorgestellt. Sie erscheint nicht nur als Wagenfahrer, von mehreren Rossen gezogen, — sie wird auch in sehr naheliegendem Bilde als ein Rad gedacht und bezeichnet, — ein goldenes Rad, wie es gelegentlich auch genannt wird[1]. Dies Sonnenrad aber zieht ein Roß, ein Renner, der Etaça[2]. Und gerade diese Vorstellung darf als uralt bezeichnet werden. Sie ist zweifellos urtümlicher, älter als die ersterwähnte. Hier erscheint das Roß gewissermaßen nur als bewegende Kraft des Sonnenrades,

[1] Der Sonne Rad sûraç cakrám RV 1, 130, 9; 1, 174, 5; 4, 16, 12; sûryasya cakrám 4, 28, 2; 4, 29, 10; 6, 31, 3; der Sonne goldenes Rad sûraç cakráṃ hiraṇyáyam RV 6, 56, 3; er rollte, wie die Sonne ihr Rad ávartayat sûryo ná cakrám RV 2, 11, 20; das Rad wird der Sonne wohl auch als Epitheton beigefügt — die Sonne, das Rad u. dgl. vgl. sûryaṃ cakrám RV 1, 175, 4; cakráṃ — sûryam RV 4, 30, 4.

[2] Für den Etaça, der das Sonnenrad zieht, vgl. RV 1, 121, 13; 4, 17, 14; 5, 31, 11; 7, 63, 2; 7, 66, 14. Wohl auch 4, 30, 6; 8, 1, 11.

dessen Eigenbewegung man sich nicht anders vorstellen und erklären konnte. Wir werden späterhin sehen, daß die alten Germanen dieselbe Vorstellung hatten von dem Sonnenrade, das ein Renner zieht — ja daß sie sie sogar plastisch dargestellt haben [1].

Es wird aber wohl auch die Sonne selbst, resp. der Sonnengott, theriomorphisch vorgestellt. So wird Gott Savitar als Renner (étaça) bezeichnet (RV 5, 81, 3); so die Sonne als ein männliches Roß, dessen Gang Gott Varuṇa zu den Menschen hin lenkt (7, 88, 1); so erscheint auch der alte Sonnengott Vishṇu in seiner zehnten Inkarnation als ein Roß, oder mit Pferdekopf [2].

Oft wird die Sonne bei den Indern als ein großer Vogel gedacht, im Rigveda, wie auch späterhin, — ein Adler u. dgl. m. Auch der wunderbare Vogel Garuḍa, auf welchem Vishṇu reitet, der König aller Vögel, ist wohl ursprünglich der Sonnenvogel des Sonnengottes. Vielleicht ist die Erscheinung des Sonnengottes Vishṇu als Eber damit zu erklären, daß man sich die Sonne als Eber dachte — wie das bei den alten Skandinaviern der Fall war, wenn man Gullinbursti, den goldborstigen Eber des alten Himmelsgottes Freyr, auf die Sonne deuten darf.

Die Sonne erscheint im Veda aber auch als ein Boot, in dem Gott Varuṇa das Luftmeer durchschifft [3]. Sie erscheint auch als goldene Schaukel, in der er sich schaukelt, die er an den Himmel gesetzt hat, damit sie dort glänze [4]. Wir werden diese Vorstellung späterhin als eine sehr bedeutsame kennen lernen. Ich erinnere endlich noch daran, daß die Sonne im Veda auch als Auge des Himmelsgottes angesehen wurde, — als Auge des Mitra und Varuṇa oder auch des Varuṇa allein [5]. Es werden sich manche dieser Bilder durch die Vergleichung bald als uraltes Erbe

---

[1] Vgl. unten S. 37. 38.

[2] Vgl. Sonnerat, Reise nach Ostindien und China, Bd. I, S. 145 und die lehrreiche Abbildung auf Tafel Nr. 48.

[3] Vgl. oben S. 12 die vedische Vorstellung, nach welcher auch Gott Pûshan auf goldenen Schiffen fährt.

[4] Vgl. RV 7, 88, 3. 4; 7, 87, 5.

[5] Vgl. A. Kaegi, Der Rigveda, S. 253.

erweisen. Nicht unwichtig ist dabei die Frage, welche derselben von Hause aus der Sonne zukamen, welche vielleicht aus älterem Mondkulte stammend erst nachträglich auf die Sonne übertragen sein dürften. Zu diesen letzteren möchte ich in erster Linie das Bild des Bootes und dasjenige der Schaukel rechnen. Die Gestalt der Sonne gibt zu diesen Bildern gar keinen Anlaß, ja widerspricht ihnen augenscheinlich, während die Mondsichel, horizontal gelagert, sehr wohl als Boot und auch als Schaukel gefaßt werden konnte. Um so mehr scheint es mir bemerkenswert, daß insbesondere das Bild der Schaukel sich fest mit der Sonne verbunden hat, dagegen vom Monde ganz losgelöst ist. Wir werden auf den Gegenstand noch mehrfach zurückkommen.

DIE IRANIER.

Bei den Iraniern können wir nicht erwarten, Sonnengötter und Sonnenmythen ebenso reich entwickelt anzutreffen wie bei den Indern, da die Reform des Zarathustra alle Naturverehrung stark in den Hintergrund gedrängt und beeinträchtigt hatte. Immerhin wird uns die Verehrung der Sonne neben der des Mondes, der Erde usw. von Herodot bezeugt (1, 131). Auch sprechen Xenophon (Cyrop. 8, 3. 12) und Curtius (3, 3. 7) von dem Sonnenwagen und den Sonnenrossen bei den Persern, wobei freilich der Name der betreffenden Gottheit nicht genannt wird. Wichtiger aber ist, daß auch im Avesta die Sonne angerufen wird, wenn ihre Verehrung auch längst nicht so deutlich hervortritt wie im Rigveda. Sie erscheint hier unter dem Namen hvar, welcher mit dem indischen svar „Himmelslicht, Sonne" ganz zusammenfällt, — eine der neutralen Bezeichnungen des großen Tagesgestirns. Um so mehr verdient bemerkt und beachtet zu werden das Epitheton aurvaṭaspa, welches dieser „Sonne" des Avesta beigegeben wird [1]. Es bedeutet „mit schnellen Rossen versehen", wodurch

[1] Man vgl. oben S. 13 Anm. die vedischen Stellen, in welchen das neutrale Svar ganz gleichbedeutend mit Sûrya gebraucht wird, wo von einer Tochter des Svar die Rede ist, wie sonst von einer Tochter des Sûrya. Ist in der Religion des Zarathustra der männliche wie der weibliche Sonnen-

auch hier das Bild der auf einem Wagen von Rossen gezogenen Gottheit gegeben scheint, — jedenfalls die nahe Beziehung der Sonne zu den Rossen. Die Sonne wird auch als Auge des Ahuramazdâ bezeichnet[1], wie im Rigveda als Auge des Mitra und Varuṇa. Es wird an ihr — sehr charakteristisch für die Religion des Avesta — namentlich die Fahigkeit, alles zu reinigen, was sie bescheint, hervorgehoben, — eine Eigenschaft, die ihr übrigens auch in Indien nicht ganz abgeht.

Für einen altpersischen Sonnengott hat lange Mithra gegolten, dessen Kult in der romischen Kaiserzeit, mit Mysterien verbunden, über weite Gebiete Europas sich ausbreitete. Daß indessen dieser Gott Mithra nach den ältesten Quellen, vor allem dem Avesta, gar kein Sonnengott war, hat schon Windischmann richtig erkannt. In den abendländischen Denkmälern des Mithraskultes schien aber Mithra als solcher hervorzutreten und mit Helios, dem Sol invictus, der unbesiegbaren Sonne, identifiziert worden zu sein. Windischmann und nach ihm auch Cumont nahmen daher an, daß Mithra in späterer Zeit, unter fremden Einflüssen, den Charakter eines Sonnengottes gewonnen habe (vgl. Band I, S. 380—383). Aber auch dies muß nach den neuesten Forschungen als ein Irrtum bezeichnet werden[2]. Auch auf den Denkmälern der römischen Kaiserzeit ist Mithra stets deutlich von dem Sonnengotte unterschieden, mit dem er freilich eng verbunden erscheint. Mithra kommt demnach als Sonnengott gänzlich in Wegfall; nicht nur für die älteste Zeit, die bei der Vergleichung an erster Stelle zu berücksichtigen wäre, sondern für alle Zeiten.

---

gott auch beseitigt, so erhält sich doch die neutral bezeichnete Sonne und erscheint nun statt des männlichen Gottes als Wagenfahrer, Besitzer von schnellen Rossen u. dgl. m., unbeschadet des sächlichen Geschlechts.

[1] Vgl. Jackson, Die iranische Religion, Grundriß der iranischen Philologie, Bd. II, S. 642.

[2] Vgl. Georg Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig 1909, S. 48—52.

DIE GRIECHEN.

Die griechische Vorstellung vom Sonnengotte Helios ist so bekannt, daß ich mich nicht lange bei derselben aufzuhalten brauche. Ein schöner, kräftiger Gott, in blühender Jugend stehend, mit strahlenden Augen und wallendem Haar, das Haupt mit einer sprühenden Strahlenkrone oder einem Strahlenhelm bedeckt, resp. später sieben oder zwölf Strahlen aus sich entsendend — so zeigt ihn uns die bildende Kunst [1]. Durchaus notwendig gehört zum Helios das Gespann, mit welchem er fährt, vier schneeweiße, Licht und Feuer sprühende Rosse. So zeigte ihn z. B., auf der Quadriga stehend, ein berühmtes Werk des Lysippos in Rhodos, und dort wurde ihm auch alljährlich beim Feste der Halia oder Halieia ein Viergespann als Opfer ins Meer gestürzt. Daß Homer der Rosse des Sonnengottes nicht erwähnt, darf nach Preller wohl als Zufall gelten (Preller a. a. O., S. 350) [2].

Wenn Helios das Auge des Zeus genannt wird (Διὸς ὀφθαλμός), so ist das wesentlich dieselbe Vorstellung, wie wenn bei den Indern die Sonne das Auge des Mitra und Varuṇa, bei dem Avestavolk das Auge des Ahura heißt. Helios ist der Allsehende, der Späher, der auch ins Verborgene schaut. Er sieht Recht und Unrecht, und so entwickelt es sich sehr natürlich, daß er auch

---

[1] Vgl. hier und zum Folgenden Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 350ff.

[2] Vielleicht haben wir aber auch eine Variante dieser Vorstellung in der Ilias und Odyssee zu erkennen: den mit Stieren fahrenden Sonnengott, wie die indische Ushas bald mit Rossen, bald auch mit Rindern fährt. Es läßt sich das vielleicht aus dem mehrmals vorkommenden Verse schließen: ἦμος δ' Ἠέλιος μετενίσσετο βουλυτόνδε „als Helios zum Stierausspannen hinüber oder hinunter ging", d. h. als der Tag sich neigte, als es Abend wurde. Nur von Helios wird dies Stierausspannen, resp. Rinderausspannen gebraucht und es scheint auf die alte Vorstellung eines mit Rindern fahrenden Sonnengottes zurückzugehen, resp. durch diese sich am natürlichsten zu erklären. In der arischen Urzeit fuhr man wohl mit Rindern oder mit Rossen, wie im Veda, und das Fahren mit Rindern scheint das ältere gewesen zu sein, wie schon V. Hehn vermutete. Bei den Sonnengöttern der Arier finden wir beides, meist aber das Fahren mit Rossen.

beim Eidschwur als Zeuge angerufen wird (vgl. Preller a. a. O., S. 352).

In seinem klar ausgesprochenen Charakter als Sonnengott entspricht Helios dem indischen Sûrya-Savitar und dem avestischen Hvar. Neben ihm mag auch in mancher anderen Gestalt der griechischen Mythologie noch ein verdunkelter Sonnengott oder Sonnenheros stecken, es ist das aber in der Mehrzahl der Fälle schwer zu entscheiden. Am bestimmtesten ist solches seit alters von Apollon behauptet worden, doch darf das nur sehr bedingt als richtig gelten. Ohne Zweifel tritt Apollon später förmlich in die Funktionen des Helios ein und erscheint direkt als Sonnengott; aber das ist nichts Ursprüngliches, nichts Altes. Wilamowitz hat mit Recht (im Hermes XVIII, S. 406) darauf hingewiesen, daß die älteste Stelle, in welcher Apollon als Sonnengott erscheint, im Phaethon des Euripides vorliegt: „Aber — sagt er — die orphische Spekulation mag schon ein bis zwei Menschenalter fruher diese Irrlehre aufgebracht haben.“ Auch C. Robert hebt hervor, daß weder im Kult noch in volkstümlicher Poesie und Kunst jemals Apollon dem Sonnengotte gleichgesetzt wird. Diese Gleichsetzung gehöre vielmehr stets der Spekulation an [1]. Apollon ist kein alter Sonnengott, sondern ein allgemeiner Gott des Lichtes, — ursprünglich, wie ich gezeigt zu haben glaube, ein Gott des Feuers, und nur insofern mochte er auch schon früher in eine gewisse Beziehung zur Sonne gesetzt werden, als schon eine primitive Spekulation (wie z. B. die vedische) in der Sonne eine Manifestation des Feuergottes erblicken konnte oder umgekehrt das Feuer als ein sonnenähnliches, sonnenartiges Element, ein irdisches Abbild der Sonne ansah. Aus dem alten Feuergotte Apollon entwickelt sich dann ein großer Gott des Lichtes, der als solcher auch Sonnengott ist. Wir werden diesen Gott spaterhin eingehender zu behandeln haben.

Ein alter Sonnenmythus ist offenbar, wie schon Kuhn und Mannhardt [2] erkannt haben und wie ich in einigen Punkten

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 4. Aufl., I, S. 231 Anm.

[2] Vgl. Kuhn, Entwicklungsstufen der Mythenbildung, Berlin 1874, S. 138—151. Mannhardt a. a. O., S. 243 und 281 ff.

glaube noch weiter ausführen zu können, die Argonautensage. Das goldene Vlies, das Fell des Widders, welches die Helden wiedergewinnen wollen, ist nichts anderes als das goldene, strahlende Sonnenlicht. Der Widder oder auch das Schaf erscheint, wie Mannhardt a. a. O., S. 243 ff. zeigt, auch in den mährischen Sonnenliedern, sowie in einigen Märchen als Symbol der Sonne oder des Sonnenlichtes [1], und als ein weißes Fell tritt die Sonne oder das Sonnenlicht auch im vedischen Ritual auf (vgl. unten). Helle (d. i. Svelje, Sûryâ), die Sonne weiblich gedacht, ist ins Meer gesunken und ertrunken (Mannhardt, S. 283); dabei ist das Sonnenlicht verloren gegangen und es gilt nun, dieses wieder zu schaffen. Der Held Jason (Ἰάσων) ist, wie ich glaube, niemand anders als der vedische Vivasvant, der „Aufleuchtende", d. i. der Gott, der die Morgensonne erscheinen läßt [2].

Das Schiff Argo (die „Leuchtende" oder die „Schnelle") vergleicht sich dem Boote, auf welchem Helios, ebenso wie die Sonne in lettischen Liedern, nachts die Fahrt von Westen nach Osten macht. So heißt es z. B. in einem lettischen Liede (Nr. 33 bei Mannhardt a. a. O.):

> Es geht die Sonne am Abend unter
> Und fällt in ein golden Schifflein,
> Am Morgen geht die Sonne auf,
> Das Schifflein bleibt hinter ihr auf den Wellen [3].

Das Land Aia (= Kolchis), wo die Argonauten hinfahren, ist — wie ich glaube — nichts anderes, als was das Appellativum Aia (αἶα) besagt, nämlich die Erde [4]. Aietes wäre der Erd-

[1] Gelegentlich ist es auch eine Ziege, und ich glaube, daß wir dabei an die Ziegen oder Ziegenböcke erinnern dürfen, mit welchen der indische Sonnengott Pûshan fährt. — Auch das Bild des goldenen, an einem Eichbaum aufgehängten Felles für das Sonnenlicht findet mancherlei Analogien, so in dem roten Rocke, der wollenen Decke u. dgl., welche in lettischen Sonnenliedern die Sonne beim Untergang aufhängt (vgl. Mannhardt a. a. O., S. 216).

[2] Die Namen dürften ursprünglich identisch sein. Im Griechischen geht das v verloren. Es könnte also wohl Ἰάσων auf ursprüngliches Vivasvant zurückgehen.

[3] Vgl. auch die Nr. 34. 35. 32 bei Mannhardt a. a. O.

[4] αἶα gilt bekanntlich als dichterische Nebenform von γαῖα „die Erde".

mann, der Unterirdische. Drunten unter der Erde wird die untergegangene Sonne bei dem Erdmanne verborgen gehalten, — von dort muß der rettende Held sie herholen, sie erstreiten, sie den finsteren, tückischen Mächten der Unterwelt abgewinnen, damit sie des Morgens wieder strahlend im Osten erscheinen kann. Das ist, wie ich denke, in Kürze der Sinn dieser Sage.

Das Versinken der Helle, der Sonne, im Meer — der Ausgangspunkt des Dramas — ebenso wie auch die Rettung findet eine Analogie in den lettischen Liedern:

Die Sonnentochter watete im Meer,
Man sah nur noch das Krönchen,
Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
Rettet der Sonne Leben.

Die Gottessöhne, die hier im Boote das Leben der Sonne retten, sind, wie wir später sehen werden, mit den griechischen Dioskuren unzweifelhaft identisch. Dazu stimmt aufs beste, daß unter den Argonauten, den bootfahrenden Rettern des Sonnenlichtes, auch Kastor und Pollux erscheinen. Jasonsage und Dioskurensage sind hier zusammengeschweißt. Die ganze große Schar der Argonauten ließ schon vermuten, daß hier verschiedene Sagen von Sonnenhelden und Sonnenrettungen in Eins verbunden sein dürften.

Einen merkwürdigen Zug der Sage hat E. B. Tylor durch Parallelen fremder, nichtarischer Völker in überraschender Weise aufgestellt (Anfänge der Kultur I, S. 342 ff.). Es ist das die Fahrt der Argo durch die Symplegaden, die beweglichen, immer wieder zusammenprallenden Felsen. Tylor zeigt nämlich, daß bei verschiedenen Völkern ein ganz ähnlicher Mythus von der Sonne erzählt wird. So sagen die Karenen in Birma, im Westen seien zwei massive Felsschichten, die sich beständig öffnen und schließen, und zwischen diesen Schichten steige die Sonne beim Untergang hinab. Die nordamerikanischen Ottawäer (vom Josco) lassen im Osten den Himmel sich beständig heben und dann wieder auf die Erde niedersausen. Dort muß die Sonne durch und auch einige Helden ihres Mythus machen denselben Weg. Verwandt ist die Vorstellung der Azteken, welche den Verstorbenen Pässe mitgeben und dazu sprechen: „Mit diesen wirst du zwischen den

beiden Bergen hindurchkommen, die sich gegeneinander stoßen" — d. i. offenbar im Westen, wo die Sonne untergeht (a. a. O., S. 342. 343). Mit Recht hat Tylor unter Hinweis auf diese Sage auch die Fahrt der Argo zwischen den Symplegaden hindurch für einen Sonnenmythus erklärt.

Ein Sonnenmythus ist auch mit völliger Deutlichkeit in der Sage von den goldenen Äpfeln der Hesperiden zu erkennen[1]. Die Hesperiden wohnen im Untergangslande der Sonne, wie die Äthiopen im Lande des Aufgangs hausen. Die Sonne aber wird nicht selten und namentlich auch in verschiedenen lettischen Sonnenliedern als ein goldener Apfel gefaßt. So heißt es z. B. bei Mannhardt in dem Liede Nr. 28:

> Bitterlich weint das Sonnchen
> Im Apfelgarten.
> Vom Apfelbaum ist gefallen
> Der goldene Apfel.
> Weine nicht, Sonnchen,
> Gott macht einen andern,
> Von Gold, von Erz,
> Von Silberchen.

Das ist Sonnenuntergang und Trost beim Entschwinden des herrlichen Gestirns, in naivster Form. Man vergleiche auch noch das folgende Lied (Nr. 29):

> Stehe früh auf, Sonnentochter,
> Wasche weiß den Lindentisch,
> Morgen früh kommen Gottes Söhne,
> Den goldenen Apfel zu wirbeln (rollen).

Die Vermehrung der goldenen Äpfel in der Hesperidensage hat, nachdem der Apfel einmal zum mythischen Gegenstande geworden, der im Westen zu Hause ist, keinerlei Schwierigkeit. Zum Apfel findet sich leicht der Apfelbaum und am Apfelbaum stellen sich dann weitere Äpfel ein, — wie man übrigens auch die immer wiederkehrende Erscheinung der Sonne als eine lange Reihe solcher Äpfel fassen kann[2]. Ja, in den lettischen Liedern

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 234.

[2] Man vgl. oben S. 14 das von der einen Morgenrote und den vielen Morgenröten Gesagte.

wird sogar von den Blüten dieses himmlischen Apfelbaumes geredet:

> Schlafe, schlafe, Sonnchen,
> Im Apfelgarten,
> Voll sind deine Äuglein
> Mit Apfelbaumblüten[1].

Gewiß ein reizendes Bild, — die freie Schöpfung der mythenbildenden Phantasie, bei der es ganz verfehlt wäre, nach einer natürlichen Grundlage, einem entsprechenden Phänomen in der Natur zu suchen.

Da wir neben Sûryâ der Ushas gedacht haben, müssen wir hier auch die griechische Morgenröte, Eos, erwähnen, die in Name und Wesen mit jener zusammenfällt. Ein eigentlicher Kult der Eos besteht zwar nicht, dagegen wissen auch die griechischen Dichter, ebenso wie die indischen, die Erscheinung der Göttin zartpoetisch zu schildern. Sie ist, wie Ushas, ein schönes Weib, — sie wird als rosenfingerig oder als rosenarmig bezeichnet, mit krokusfarbigem Gewande bekleidet[2]. Auch Eos erscheint, wie Ushas, als Wagenfahrerin. Schon die Odyssee (23, 244) spricht von ihrem Wagen, und auf Bildwerken sehen wir sie mit Flügelrossen, auf einem Viergespann, dem Sonnengotte „als ein weiblicher Helios“ voraneilend, — nach Prellers Ausdruck[3], — der damit unbewußt ein später zu erörterndes Problem streift. Eos wird *λευκόπωλος* genannt, „mit weißen Fohlen oder Rossen versehen“; — auch *λευκόπτερος* „mit weißen Flügeln“. Sie wird auch, wie Ushas, als anmutige Tänzerin aufgefaßt. Schon die Odyssee (12, 4) redet vom Osten, —

> wo der frühgeborenen Eos
> Wohnung und Tanzplätze sind und des Helios Aufgangsstatte[4].

---

[1] Bei Mannhardt Nr. 30; man vgl. auch noch Lied Nr. 31:

> Einfuhr die Sonne zum Apfelgarten,
> Neun Wagen zogen wohl hundert Rosse.
> Schlummre, o Sonne, im Apfelgarten,
> Die Augenlider voll Apfelblüten.

[2] *ῥοδοδάκτυλος, ῥοδόπηχυς, κροκόπεπλος*; auch Ushas ist mit schönem Gewande bekleidet (suvâsas).

[3] Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 359.

[4] Od. 12, 4 *ὅθι τ' Ἠοῦς ἠριγενείης*
οἰκία καὶ χόροί εἰσι καὶ ἀντολαὶ Ἠελίοιο.

Eine strahlend-schöne Frau, Wagenfahrerin und Tänzerin, Besitzerin von weißen Rossen, — ist das Bild der Eos dem der Ushas ähnlich genug, — ähnlich aber auch dem Bilde der neu aufsteigenden, weiblich gedachten Sonne, wie wir weiterhin sehen werden.

DIE RÖMER.

Bei den Römern erscheint als Sonnengott vor allen Dingen unzweifelhaft klar und deutlich Sol, der sich unmittelbar in Name und Wesen dem altindischen Sûrya, dem griechischen Helios vergleicht, und ebenso wie diese zugleich die gewöhnliche Bezeichnung der Sonne bildet. Auch den römischen Sol dachte man sich als einen unermüdlichen Wagenfahrer (wie den Helios *ἀκάμας* und Sûrya). Darum wurde er auch im Zirkus verehrt, wo sein Tempel in der Mitte der Rennbahn stand. So erscheint er geradezu als der Schutzgott dieses Raumes, wo die Kunst der Wagenlenkung geübt wurde, und dürfen wir daher seine Eigenschaft als Wagenfahrer und Rosselenker als eine besonders stark hervortretende betrachten. Sol sieht und kennt alles Verborgene und weiß geheime Ränke und Verrat zu entdecken. Auf Bildern und Münzen erscheint er als ein von Strahlen umgebenes Haupt. Der Kultus des Sol ist, wie überhaupt die Sonnenverehrung, in Italien gewiß altheimisch, — namentlich, wie es scheint, bei den Sabinern, — nicht etwa erst aus Griechenland importiert [1]. Die römische Überlieferung rechnet Sol (wie auch Luna) zum ältesten Bestande des römischen Götterkreises, und zwar, auf Grund der sehr gewichtigen Autorität des Varro, zu den Gottheiten sabinischer Herkunft [2]. Wir haben, wie ich glaube, keinen ausreichenden Grund dafür, die Richtigkeit dieser Tradition zu bezweifeln, wenigstens soweit es den altitalischen Charakter des Sol betrifft. Sie stimmt durchaus zu den allgemeinen ethnologischen Voraussetzungen und wird durch

[1] Vgl. Preller, Röm. Mythologie, S. 287 ff., 3. Aufl., S. 324 ff.

[2] Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 261. — Wissowa steht der Frage skeptisch gegenüber und meint (S. 260), daß wir Alter und Herkunft des Kultes von Sol und Luna auch nur mit annähernder Sicherheit zu bestimmen, zur Zeit außerstande sind.

die Vergleichung der arischen Völker nur entschieden bestätigt. Wie die Sonnenverehrung in irgendwelcher Form zu den nächstliegenden und weitestverbreiteten Naturkulten überhaupt gehört, so ist sie speziell bei allen arischen Völkern seit alters bezeugt. Der hervorstechendste Zug im Bilde des Sol, das Wagenfahren und die Beziehung zu den Rossen, findet sich überall bei den Ariern mit der Vorstellung von der Sonne verknüpft und ist ein alter Zug.

Neben Sol begegnen wir noch einer anderen Bezeichnung der Sonne, resp. auch des Sonnengottes, nämlich Ausel bei den Sabinern, wovon der Gentilname der Aurelier (Auseli) abgeleitet wird. Es entspricht bei den Etruskern der Lichtgott Usil; in den saliarischen Liedern der Römer die Anrufung Ozeul adosiose, d. i. Sol venerande, „du verehrungswürdige Sonne!"[1] Dieser Name der Sonne stammt von der Wurzel vas, ush „aufleuchten, brennen", wozu das lat. urere gehört, desgleichen die Namen der Aurora und Ausosa, Ushas, Vivasvant, Eos, Ostara, wie auch des lettischen Sonnengottes Uhsing. Ausel bezeichnet also die Sonne als die aufleuchtende, flammende, brennende. Individuelle Züge dieses Ausel sind uns leider nicht überliefert.

Es gibt noch einige andere italische Götter, welche man mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit für alte Sonnengötter erklärt hat, — Hypostasen der göttlich verehrten Sonne. Unter denselben verdient vor allem Janus genannt zu werden, der himmlische Pförtner, dessen Kultus in Italien ohne Zweifel ein uralter und in mancher Beziehung eigentümlicher ist.

Janus ist der Pförtner des Himmels, der des Morgens aufgehend die Tore öffnet, abends untergehend sie verschließt, also die Sonne in ihrem Aufgang und Untergang. Er erscheint als morgendlicher Gott und heißt als solcher Matutinus Pater (z. B. bei Horaz)[2]. Er ist in dieser Eigenschaft eine Art männlicher

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 287, 3. Aufl., S. 324.

[2] Vgl. Horaz, Sat. 6, V. 20 ff.:

Matutine pater, seu Jane libentius audis,
Unde homines operam primos vitaeque labores
Instituunt (sic dis placitum), tu carminis esto
Principium.

Gott der Morgenröte oder Morgenfrühe, der sich der indischen Ushas vergleicht, die am Morgen früh erscheint und die Tore des Himmels öffnet, wie die Lieder des Veda uns schildern [1]. Noch näher aber steht dem Janus unter den Sonnengöttern der verwandten Völker, wie mir scheint, der indische Savitar. Auch bei diesem tritt, wie bei Janus, als besonders charakteristisch die Doppelnatur hervor, — seine Eigenschaft als Erwecker, Beleber, Anreger alles Tuns und Treibens am Morgen, und als Beschließer der Tagestätigkeit am Abend, als welcher er alles zur Ruhe bringt und die Nacht erscheinen läßt. Also auch bei Savitar liegt der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit in Beginn und Beschluß. Ebendasselbe finden wir bei Janus. Savitar und Janus sind in ihrem Ursprung wesensverwandte Götter. Bei Janus aber ist die Eigenschaft des Sonnengottes im Laufe der Zeit mehr zurückgetreten, dagegen die Tätigkeit des Öffnens und Schließens der Tore, des Aus- und Eingehens immer stärker zur Geltung gelangt, so daß er schließlich zu einem Gott aller Türen und Tore, zu einem Gotte des Anfangs und Endes schlechthin, des Anfangs und Ursprungs aller Dinge wird [2].

Diese Ableitung, die Entwicklung des himmlischen Pförtners, des Gottes der auf- und niedergehenden Sonne zu einem Gotte der Tore und Türen überhaupt, des Öffnens und Schließens, des Anfangs und Endes erscheint durchaus verständlich und ist gewiß sehr viel wahrscheinlicher als der umgekehrte Versuch, den Wissowa [3] gemacht hat, das gesamte Wesen des Janus aus einem alten Türengott abzuleiten, einem Genius der Tore und Türen, wie es auch eine göttliche Personifikation der Türangel, Cardo, gibt. Wenn auch an sich eine solche Konzeption gerade in Rom ganz denkbar wäre, so hält es doch schwer sich vorzustellen, daß der unzweifelhaft alte, große und wichtige Gott, der Gott der Morgenfrühe, der bei allen Opferhandlungen die erste Stelle unter den angerufenen Gottheiten einnahm, dessen Spezialpriester der

[1] Vgl. RV 1, 48, 15: O Ushas, wenn du jetzt mit Glanz die Tore des Himmels öffnest, dann verleihe uns sicheren, weitreichenden Schutz usw.

[2] Vgl. Preller, Röm. Mythologie, 3. Aufl., S. 168f.; 1. Aufl., S. 149, 150.

[3] Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 96.

Rex sacrorum, der dem Range nach erste römische Priester war (Wissowa a. a. O., S. 91), daß dieser Gott der Götter, wie ihn die alten Lieder der Salier nannten, einen so dürftigen und vagen Ursprung hatte [1]. Auch fehlen in solchem Falle ganz und gar Analogien bei den verwandten Völkern. Schon bei den Alten tritt uns die Ansicht entgegen, Janus sei ursprünglich ein Sonnengott. Nigidius Figulus hat sie klar ausgesprochen und mit Recht haben neuere Forscher wie Preller, Buttmann u. a. sie aufrecht gehalten. Der himmlische Pförtner wird ganz naturgemäß zum Patron aller Tore und Türen, — nicht umgekehrt. Der Gott des Tages-Anfangs und -Endes wird zum Gotte des Anfangs und Endes überhaupt. So erklärt sich die Größe und hervorragende Bedeutung des Gottes, während zugleich die verwandten Züge bei Savitar und Ushas den Janus in sehr einleuchtender Weise der Reihe altarischer Sonnengötter eingliedern lassen. Auch den Savitar in seiner ausgeprägten Doppelnatur hätte man sich als doppelgesichtigen Gott wohl denken können, wie das bei Janus tatsächlich der Fall war, — auch für Savitar oder Ushas wäre ein Heiligtum wie das des Janus in Rom kein unpassendes Symbol gewesen, — der Torweg mit Eingangs- und Ausgangstür [2]. Und

---

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 91 und namentlich Preller, der Röm. Myth. 3. Aufl., S. 166. 167 über Janus unter anderem sagt: „In Rom war sein Dienst nach zuverlässiger Überlieferung durch Numa eingeführt worden, seit welcher Zeit er immer unter den höchsten und heiligsten Göttern verehrt wurde. Hatte früher der König selbst dem Janus das zu bestimmten Zeiten vorgeschriebene Opfer in der Regia dargebracht, so tat dieses später der an seiner Stelle eingetretene Rex sacrorum, welcher eben deshalb seinem geistlichen Range nach für den obersten Priester galt. Überhaupt wurde er als Gott des Anfangs und Ursprungs der Dinge bei allen Opfern zuerst bedacht, bei allen Gebeten und in allen Gebetsformeln zuerst und noch vor Jupiter genannt. Schon die alten Lieder der Salier huben mit ihm an zu singen und nannten ihn den Gott der Götter (Divum Deum) oder mit dem herkömmlich gebliebenen Kultusnamen der patriarchalischen Zeiten den Vater Janus, welcher sich in diesem Kultus besonders lange erhalten hat" usw. — Daß ein solcher Gott nicht ursprünglich ein bloßer Türengott sein kann, scheint mir in die Augen zu springen.

[2] Ob der Name des Janus den Himmlischen bedeutet — aus Dianus, von Wurzel div —, ob er mit ire „gehen" zusammenhängt, wie Cicero u. a.

die litauische Auszra ist, wie wir schon sahen, eine ähnliche Gottheit weiblichen Geschlechtes. An Savitar erinnert Janus aber auch darin, daß er nicht nur der Gott der Türen, Tore und Straßen, sondern auch der Herr „über alles sich in denselben hin und her bewegende Geschäft und Treiben der Menschen", ja der Herr alles Lebens und aller Lebenstätigkeit ist (Preller a. a. O., S. 169). Als Wecker des Lebens heißt er Consevius. Für die spezielle Beziehung des Janus zu Krieg und Handel darf wohl auch daran erinnert werden, daß es im Rigveda von Ushas heißt, sie entfessele den Kampf und sende die Geschäftigen auf Verkehr aus (RV 1, 48, 6); während uns bei Janus als Herr der Straßen der indische Sonnengott Pûshan einfallt, der Wegesherr und Geleitsmann. So treten uns charakteristische Züge des römischen Gottes gerade bei indischen Sonnengottheiten entgegen und machen die alte Ansicht noch wahrscheinlicher, daß wir in ihm wirklich einen alten Sonnengott zu erkennen haben.

Ist Janus, wie wir annahmen, der Gott der siegreich aufsteigenden Sonne, dann begreift sich auch leicht die berühmte Sitte der Römer, beim Beginn eines Krieges die Pforten seines Tempels zu öffnen und nicht vor Eintritt des Friedens zu schließen. Die Tore des Janus-Tempels sind offen! Das hieß in leicht verständlicher Symbolik: der Sonnengott hat seine Siegeslaufbahn begonnen, er ist auf der Bahn, er ist am Werk, er hilft seinen Verehrern, die Feinde vernichten, und er weicht nicht von ihnen, bis die Arbeit getan ist! Welch armseliger Helfer wäre dagegen wohl Wissowas „Türengott" gewesen!

Nicht minder begreift es sich leicht und gut unter dieser Voraussetzung, daß der erste Monat des Jahres, der erste, an welchem

wollten, ob er eigentlich geradezu den Pförtner bedeutet, ist nicht sicher und muß dahingestellt bleiben. Die Entscheidung der Frage hängt davon nicht ab. Wäre auch die Bezeichnung „der Himmlische" sehr passend für den Sonnengott, so konnte derselbe doch auch als der Wandelnde, der Ein- und Ausgehende benannt werden und auch „Pförtner" wäre in diesem Falle ein passender Name. Die Zusammengehörigkeit des Namens mit den Appellativen janus „Durchgang", janua „Tür, Eingang" ist wohl unzweifelhaft, doch läßt sich dieselbe noch nicht genau präzisieren. — Vgl. zu der Etymologie übrigens Preller 3. Aufl., S. 167 Anm.

die Sonne wieder aufwärts zu steigen beginnt, nach diesem Gotte, dem Gotte der aufsteigenden Sonne benannt ist, der Januarius nach Janus!

Fraglicher steht es vielleicht mit einigen anderen altitalischen Göttern, wie z. B. dem Soranus oder Apollo Soranus, der auf dem bekannten Berg Soracte bei Falerii verehrt wurde. Wahrscheinlich hat indessen Preller doch Recht, wenn er den Soranus als alten Sonnengott in Anspruch nimmt und seinen Namen mit der Wurzel svar „leuchten" zusammenbringt, die im Altindischen und Altpersischen geradezu auch die Sonne bezeichnet (a. a. O., S. 268). Der Name Apollo ist jedenfalls späterer Zusatz, aber derselbe ist bezeichnend. Leider ist uns nur über das Wesen des Gottes allzuwenig bekannt, so daß wir zunächst noch kein ganz sicheres Urteil zu fällen vermögen. Wir werden aber später einen wichtigen Sonnwend-Feuerkult in Verbindung mit Soranus kennen lernen, der ebenfalls entschieden dafür spricht, daß wir in ihm einen alten Sonnengott zu erkennen haben. Auch der altitalische Vejovis könnte ein ursprünglicher Sonnengott sein, wie Preller annimmt. Er wird dargestellt mit einem Bündel Pfeile in der Hand, die er zu zücken pflegt. Sie gelten als Symbol der Sonnenstrahlen und der Gott wird später gewöhnlich für den griechischen Apollo erklärt. Bemerkenswert erscheint, daß als ein Symbol im Kultus dieses Gottes die Ziege auftritt, die sich im Tempel neben dem Bilde des Vejovis befand, auch auf Münzen sich zeigt, von dem Genius dieses Gottes gezügelt[1]. Wir werden damit an die Ziegen des Pûshan, an den Widder der Helle usw. erinnert. Die Ziege war auch das gewöhnliche ihm dargebrachte Opfer, resp. Sühnopfer. Indessen nimmt Wissowa (a. a. O., S. 190) den Vejovis als Unterweltsgott in Anspruch und leider ist unsere Kenntnis vom Wesen desselben zu ungenügend, um ein abschließendes Urteil zu begründen.

Als weibliches Gegenstück zu Janus muß hier aber jedenfalls die Mater Matuta genannt werden, eine Göttin des Frühlichts, die zum ältesten Kreise römischer Götter gehört und in ganz

---

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth. 3. Aufl., S. 264; 1. Aufl., S. 236.

Mittelitalien verehrt wurde. Sie ist „entsprechend der Auffassung des Janus als Consevius und auf Grund einer leicht verständlichen Begriffsübertragung zur Geburtsgottin geworden". Den Romern war ja „die Parallelisierung der Geburt des Menschen mit der Geburt des Lichtes aus der Finsternis durchaus geläufig" (Wissowa a. a. O., S. 97). Merkwürdige altertümliche Bräuche waren mit dem Kultus dieser Gottin verbunden (Preller a. a. O. 3. Aufl. S. 323).

Ist Mater Matuta unzweifelhaft eine altitalische Gottin des Morgenlichts, deren Kult auf festen alten Wurzeln ruht, so spielt Aurora, die nah verwandte Morgenröte, im Gottesdienste der Römer gar keine Rolle. Sie erscheint nur als Personifikation der holden Naturerscheinung und führt bei den Dichtern ein poetisches Dasein, das großenteils auf dem griechischen Vorbild der Eos beruht. Altere römische Gedichte nennen sie wohl die Tochter des Sonnengottes und auf einem Denar der gens Plautia tritt sie nach griechischer Weise als Fuhrerin der Sonnenrosse auf (Preller a. a. O. 3. Aufl. S. 32). Als alte weibliche Gottheit des aufgehenden Sonnenlichtes kann in Italien aber nur Mater Matuta gelten, resp. wohl auch eine ergänzende Parallelgestalt zu dieser Gottin, namlich die altrömische Pales, die auch Pales Matuta genannt wird, — eine Hirtengottin, welcher zu Ehren am 21. April die sog. Palilien gefeiert wurden. Die Feuer, die man bei diesem Fest entzündete, das Springen über dieselben, das Treiben des Viehs durch dieselben u. a. m. haben schon manchen Forscher an die Osterfeuer, resp. Fruhlingsfeuer anderer arischer Völker erinnert. Die Bezeichnung der Gottin als Pales Matuta gemahnt auffallend an Mater Matuta und erweckt das Bild einer Gottin der Morgenfruhe. Eine solche, resp. eine Gottin des aufsteigenden Sonnenlichtes könnte Pales ganz gut ursprünglich gewesen und dann zur Hirten- und Herdengottheit geworden sein, wie der Sonnengott Uhsing bei den Letten Pferdegott wurde und der altindische Sonnengott Pûshan zum Schützer und Schirmer der Herden [1]. Wir hätten in

[1] Der Name Pales kommt gewiß von der alten Wurzel pâ „behüten, bewachen", — hängt mit sanskritischem pâla (Wachter, Hüter, Hirt) zu-

ihr die sonst in Italien fehlende Gottheit der aufsteigenden Sonne im Fruhlingsanfang gefunden, denn Mater Matuta ist ganz allgemein Gottin des Frühlichtes, dann Geburtsgottin. Ubrigens wird auch ein entsprechender männlicher Gott Pales genannt, der durch sein Geschlecht noch genauer zu Uhsing und Pûshan stimmen würde, als die weibliche Pales, bei der wir auch noch an das Bild der indischen Ushas mit ihrer Kuhherde, ihrem Kuhstall usw. erinnern wollen.

Unter den Kaisern erlebte der Sonnenkultus in Rom und Italien eine neue große Zeit. Es erschienen hier fremdländische orientalische Sonnendienste, wie der des Sol Elagabal u. a. m., die von den Kaisern zum Teil eifrig gefordert wurden. Wir übergehen dieselben, da sie nicht altromisch sind und daher für die Vergleichung nicht in Betracht kommen. Bemerkenswert erscheint vielleicht eine Nachricht vom Kaiser Aurelian, der dem Sonnenkultus leidenschaftlich ergeben war. Er stammte aus der Gegend von Belgrad, wo seine Mutter Priesterin des Sonnengottes gewesen sein soll. Das deutet auf arischen Sonnendienst in einer Gegend, von der wir sonst nur wenig alte religionsgeschichtliche Kunde haben [1].

DIE KELTEN.

Uber die Sonnenverehrung bei den Kelten wissen wir leider wenig Bestimmtes zu sagen. Ein keltischer Sonnengott scheint der am Rhein und in den Vogesen inschriftlich bezeugte Apollo Grannus gewesen zu sein. In Irland predigte St. Patrick gegen die Sonnenverehrer, die alle in die Holle kommen würden (Trip. Life S. 374); und Cormacs Glossary gibt an (s. v. Indelba), daß die Irländer auf ihren Altaren Bilder der Sonne aufstellten.

---

sammen, enthält also schon die spätere Qualifikation dieser Gottheit, von welcher wir im übrigen leider nur sehr wenig wissen. Vgl. Preller, Röm. Myth. 2. Aufl., Bd. I, S. 415.

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth. 1. Aufl., S. 754 ff.; 3. Aufl. II, S. 408.

DIE GERMANEN.

Das älteste Zeugnis über Sonnenverehrung bei den Germanen findet sich bei Caesar[1], es ist aber ganz allgemein gehalten. Sonne, Feuer und Mond werden als Gegenstände des Kultus genannt, ohne näheres Eingehen auf bestimmte Göttergestalten. Die Bezeichnung der Sonne ist bei den Germanen verschiedengeschlechtig und erscheint z. B. bei den Goten, wie wir schon sahen, in allen drei Geschlechtern[2], — ebenso wie bei den vedischen Indern. Im Mittelhochdeutschen schwankt das Wort sunne noch auffallend zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht[3], während das neuhochdeutsche Wort Sonne schon lange durchaus weiblich ist.

Als göttliche Person scheint die Sonne bei den Germanen schon im Altertum ganz vorwiegend weiblich gefaßt worden zu sein; der Mond dagegen männlich. Bei den Skandinaviern begegnen wir der allerdings nicht sehr stark hervortretenden Göttin Sôl, der weiblich gedachten Sonne. Von ihr heißt es (Grimnesmâl 37), daß zwei männliche Rosse ihren Wagen ziehen, Frühwach und Allwissend genannt (Årvakr und Alsvidhr). Sie wird also auch als Wagenfahrerin gedacht. Es folgt ihr auf ihrer Bahn ein Wolf, Skoll genannt; ein anderer, Hati, läuft ihr voraus. Sie wird in einem spateren Liede die Braut des Himmels genannt (brûdhr himens), — eine Bezeichnung, welche wir späterhin noch als sehr bedeutsam erkennen werden. Auch heißt sie Schwester oder auch Gefährte des Mondes (sinni Mâna). Sôl und Mâni sind beide Kinder des mythischen Mundilföri. Solch geschwisterliches Ver-

---

[1] Caesar, de bello Gall. VI, 21 deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt. — Im 7. Jahrh. predigt der heilige Eligius unter den Franken: nullus dominos solem aut lunam vocet neque per eos juret (vgl. Golther, Handbuch der germ. Mythologie, S. 487). Die Neigung, Sonne und Mond zu verehren und bei ihnen zu schwören, muß also doch im Frankenstamme damals noch recht fest gesessen haben.

[2] Masc. sunna, fem. sunnô, neutr. sauil.

[3] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., Bd. II, S. 588.

hältnis von Sonne und Mond begegnet uns z. B. auch bei den Serben [1].

Auf deutschem Boden erscheint eine Gottin Sunnâ, offenbar die weiblich gedachte Sonne, im Merseburger Zauberspruch. Als „Frau Sonne" lebt sie bei den Deutschen bis in die Gegenwart fort, wenn auch nur noch als poetische Figur [2].

Es ist uns aber noch eine andere wichtige Sonnengottheit der Germanen überliefert, — die aufgehende Sonne, weiblich gedacht, und zwar speziell die aufsteigende Sonne bei Frühlingsanfang, der ursprünglich wohl den Jahresanfang bildete. Ihr altgermanischer Name dürfte nach Kluge und Mogk Austrô gelautet haben. Die Angelsachsen verehrten dieselbe nach dem wichtigen Zeugnis des bekannten Kirchenlehrers und Historikers Beda († 738) unter dem Namen Eostre, benannten nach ihr den April Eosturmonath und feierten in diesem Monat Feste zu Ehren dieser Göttin. Nach ihr nannten sie später auch das Osterfest. Da nun auch die Deutschen ganz entsprechend den April Ostermonat (alt ôstarmânoth) und das christliche Fest Ostern (alt ôstarâ) nennen, also mit Namen, die den angelsächsischen nächstverwandt sind, hat schon Jakob Grimm mit Recht auf eine altdeutsche Göttin geschlossen, welche der angelsächsischen Eostre genau entsprechen würde und deren Namen etwa Ostara gelautet haben dürfte [3]. Man hat Bedas Zeugnis und Grimms Vermutung zu bezweifeln gesucht, aber das erstere verdient in seiner ruhigen Bestimmtheit durchaus Glauben und Grimms Vermutung ist eine wohlbegründete. Das wird auch von F. Kluge in seinem „Etymologischen Worterbuch der deutschen Sprache" (s. u. Ostern) und von E. Mogk in seiner „Germanischen Mythologie" (2. Aufl. S. 145) anerkannt. Die Vergleichung bestätigt diese Annahme durchaus. Die alt-

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., Bd. II, S. 586. 587.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 587. 588.

[3] Grimm sagt von derselben in seiner Deutschen Mythologie 4. Aufl., S. 241: „Ostara, Eástre mag also Gottheit des strahlenden Morgens, des aufsteigenden Lichtes gewesen sein, eine freudige, heilbringende Erscheinung, deren Begriff für das Auferstehungsfest des christlichen Gottes verwandt werden konnte."

germanische Göttin Ostara-Eostre ist augenscheinlich in Name und Wesen mit der indischen Ushas verwandt, der Göttin der Morgenröte, des aufsteigenden Sonnenlichtes, die gerade beim Jahresanfang gefeiert wurde und nur in dieser Zeit im Kultus hervortritt. Es war hier wie da die am Frühlingsanfang neu aufgehende Sonne, resp. die erste Morgenröte des neuen Frühlings und damit des neuen Jahres.

Ein bedeutsamer Zug macht diese Ansicht noch sicherer. In England wie in Deutschland hat sich bis in die neuere Zeit hinein der Glaube erhalten, daß die Sonne am Ostermorgen tanze und springe, und das Volk wandert noch jetzt an vielen Orten frühmorgens hinaus, um dies Schauspiel zu sehen. Diese merkwürdige Vorstellung, die in mancherlei Varianten bei verschiedenen arischen Völkern wiederkehrt, stimmt speziell auch zu der indischen Vorstellung vom Tanze der Ushas, von Ushas als einer Tänzerin [1], und so vergleicht sich Ostara-Eostre, die ja eben jene zu Ostern aufgehende, tanzende und springende Sonne bedeutet, noch unmittelbarer und spezieller mit der indischen Göttin.

Daß die Sonne auch bei den Germanen als Auge des Himmelsgottes aufgefaßt wurde, haben wir schon früher gesehen. Sie ist das eine Auge des Odhin, des Himmelsherrn der Skandinavier. Das andere, das er dem Mimir zum Pfande gegeben hat und nimmer wieder erhält, ist das Spiegelbild der Sonne im Wasser [2].

Die Sonne wird aber auch als Rad gedacht, wie im Veda. Die Edda nennt sie ausdrücklich fagrahvel „das schöne, lichte Rad" und auch in der mittelhochdeutschen Poesie ist vom Sonnenrad die Rede [3]. Hochinteressant ist eine bildliche Darstellung dieses

[1] Vgl. darüber meinen Aufsatz „Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder", in den Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXII (der dritten Folge, Bd. II); namentlich gegen Ende desselben. — Auch in Frankreich findet sich der Glaube, daß die Sonne tanze, und zwar am Morgen des Johannistages. Vgl. J. Grimm, D. Myth. 4. Aufl., Bd. III, S. 485 (Aberglaube in Frankreich, Nr. 9): „le 24 juin, jour de Saint Jean, quelques personnes vont aussi sur une montagne elevée, et y attendent le lever du soleil, pour le voir danser".

[2] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., II, S. 585 u. 586.

[3] Vgl. Grimm, Deutsche Myth. 4. Aufl., II, S 585.

altgermanischen Sonnenrades, welche i. J. 1902 in einem Moor in Dänemark gefunden wurde und jetzt einen besonderen Schmuck des Nationalmuseums in Kopenhagen bildet (vgl. Danische Sammlung, Vorgeschichtliche Zeit Nr. 140, mit Abbildung). Es ist ein Unikum, von dänischer Arbeit, und stellt die Sonne in der Form einer goldbelegten Bronzescheibe dar, die von einem Pferde gezogen wird, beides auf einem sechsrädrigen Wagengestell angebracht. Am Halse des Pferdes befindet sich eine kleine Öse, der eine an der Vorderkante der Sonnenscheibe befindliche Öse entspricht. Diese beiden Ösen waren aller Wahrscheinlichkeit nach durch ein Band verbunden. Es ist ein Götterbild und man dachte sich damals offenbar die Sonnenscheibe selbst als Gottheit. Die zugrunde liegende Vorstellung entspricht offenbar ganz derjenigen des Rigveda, wo der Etaça, der Renner, das Sonnenrad über den Himmel hinzieht. Hier sehen wir gleichfalls beide, Rad und Renner, leibhaftig vor uns und können kaum daran zweifeln, daß dies eine altarische Vorstellung ist. — Ebenso ist auch die Auffassung der Sonne als A p f e l der germanischen Mythologie nicht fremd. Es darf durchaus für wahrscheinlich gelten, daß die wunderbaren, viel begehrten Äpfel der Idun ursprünglich ebenso wie die Äpfel der Hesperiden als Sonnenäpfel zu fassen sind. Ebenso glaube ich, daß es sich um nichts anderes handeln kann, wenn Skirner, der Diener des alten Himmelsgottes Freyr, bei der Werbung um Gerdhr im Namen seines Herrn der schönen Riesentochter e l f g a n z g o l d e n e Ä p f e l zum Geschenk anbietet [1]. Über die Vermehrung des ursprünglich selbstverständlich nur in der Einzahl existierenden Apfels haben wir bereits früher gesprochen. Sie kann uns keinen Anstoß erregen. — Auch in einem schwedischen Rätsel, das Mannhardt anführt, erscheint die Sonne als Apfel; desgleichen begegnen wir in deutschen wie skandinavischen Liedern, Kinderreimen u. dgl. einem goldenen Apfel, der nur als die Sonne gefaßt werden kann, resp. auch einem Plural von Goldäpfeln [2].

[1] Skirnesmâl 19.

[2] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 104. 203 ff.

Endlich sahen wir bereits, daß auch den Germanen eine theriomorphische Vorstellung der Sonne nicht abgeht. Gullinbursti, — der goldborstige Eber des alten Himmelsgottes Freyr, ist ja wohl auf die Sonne zu beziehen.

DIE SLAVEN.

So ungenugend wir auch über die alte Religion und Mythologie der Slaven unterrichtet sind, so konnen wir doch mit Sicherheit behaupten, daß auch bei ihnen die Verehrung der Sonne in verschiedenen Gestalten durchaus zu Hause gewesen ist. Das lehrt uns schon eine Reihe von Zeugnissen der slavischen Chroniken und Kirchenväter, wo wiederholentlich von der Sonnen- und Mondverehrung der alten Slaven geredet wird [1]. Noch im 15. Jahrhundert wird in einer kroatischen Belehrung für Beichtvater warnend bemerkt: „Wenn jemand sich vor der Sonne oder dem Mond oder einem anderen Geschöpfe verbeugt und Gebete spricht: wer das tut, begeht eine Todsünde [2].“ Die Hypatejewsche Chronik berichtet von dem Konig Sonne (солнце царь), der ein Sohn des Svarog sei und auch Dažbog, d. h. Gebegott oder Spendegott, genannt werde. Svarog ist nach Kreks Ausführungen der Himmel oder der Himmelsgott und die Sonne wäre demnach als Sohn des Himmels bezeichnet. Genau dasselbe besagt der ebenfalls dem Sonnengotte beigegebene Name Svarožič, d. h. eben Sohn des Svarog [3]. Dažbog, der Gebegott oder Spendegott, wäre auch nur ein Name des Sonnengottes als des mild und gutig spendenden [4].

---

[1] Vgl. Faminzyn a. a. O., S. 31.

[2]) Ako li bi se klańal slncu ali mêsecu ali inomu stvoreniju i činil molitvu, ki to čini, sagrêša samrtno. Kroatische Handschrift in glagolitischer Schrift, Belehrung für Beichtvater (Nauk za ispovednike), geschr. 1452 von Pop Michael, des Anton Burič Sohn, in Poljane im kroatischen Küstenland. Herausg. vom Domherrn Tkalčić, Starine der südslavischen Akademie Bd. 25 (1892), S. 2 = Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium, Bd. 6 (1898), S. 196. — Ich verdanke diese Notiz der Gute des Herrn Prof. Dr. Josef Konstantin Jireček in Wien, meines verehrten Kollegen.

[3] Vgl. Krek a. a. O., S. 395. 587.

[4] Vgl. auch Krek a. a. O., S. 391.

In seiner Eigenschaft als Spender des Wohlstands, des Reichtums, als der Gedeihen und Fruchtbarkeit schaffende Gott erinnert er uns an den indischen Sonnengott Pûshan[1]. Nach Krek wäre auch der mehrfach erwähnte Chors ein Sonnengott, resp. nur ein anderer Name, eine andere Hypostase dieses Gottes. Leider wissen wir nur fast nichts Näheres über ihn, wie auch über einige andere Götter, die nach der Annahme einiger Forscher ursprüngliche Sonnengötter sein sollen [2].

Bemerkenswert erscheint das Folgende. Die appellative Bezeichnung der Sonne (solnze u. dgl.) ist bei den Slaven neutralen Geschlechts. Das hindert aber nicht die Auffassung der Sonne mit diesem Namen als eines männlichen Gottes, eines himmlischen Königs. Wir haben den König Sonne, Zar Solnze, bereits erwähnt, — der sich in dieser Beziehung dem persischen Hvar vergleicht, der neutral bezeichneten Sonne, die nichtsdestoweniger als ein stolzer Wagenfahrer gedacht wird. Neben dem König Sonne der Südslaven haben wir aber auch ein „Mütterchen rote Sonne“ (Matuschka krassnoje solnze) bei den Ostslaven, — dasselbe neutrale Appellativ solnze, nur durch das vorgesetzte „Mütterchen“ zu einem weiblichen Wesen gestempelt. Ebenso weiblich erscheint die Sonne im russischen Volksglauben, wenn sie am Johannistag als die Verlobte des Mondes diesem entgegenfährt (vgl. weiter unten). Man sieht also auch bei den Slaven

---

[1] Dem Pûshan würde sich aus einem anderen Grunde auch Weles, Wolos, vergleichen, wenn derselbe wirklich, wie Krek und andere annehmen, ein alter Sonnengott wäre. Ist doch Wolos der Beschirmer und Schützer des Viehs, der die Heerden gedeihen läßt, gerade so wie Pûshan. Indessen haben wir es in Band I für nicht unmöglich befunden, daß Wolos als eine Hypostase des Himmelsgottes angesehen werden könnte.

[2] Bei den Polaben erscheint der Sonnengott als Triglaw, der dreiköpfige (vgl. Krek a. a. O., S. 395). Faminzyn sieht (a. a. O., S. 166 ff.) eine ganze Reihe slavischer Götter für ursprüngliche Sonnengötter an: Bei den Südslaven Бѣлинъ, Бронтонъ, Царь-солнце, Божичъ; bei den Westslaven Ясонь, Сварожичъ, Радегастъ, Руіевитъ, Поревитъ, Яровитъ, Припекало, Геннилъ; bei den Ostslaven Хорсъ, Дажьбогъ, Ярило, Гуръ, Авсень, Ладъ, Купало, Матушка красное солнце, Царица вода = солнцева сестра.

ein Schwanken in bezug auf das Geschlecht der göttlich gedachten Sonne, die hier als König Sonne, dort als Mütterchen Sonne, männlich oder weiblich gedacht wird, obwohl das dabei verwendete Wort weder männlich noch weiblich, sondern sachlichen Geschlechtes ist. In der Regel freilich scheint die vergöttlichte Sonne bei den Slaven männlich vorgestellt zu sein, wie die ganze Reihe ihrer männlichen Sonnengötter beweist. Ein männlicher Gott der im Frühling neu aufsteigenden Sonne ist der russische Usenj, Owsenj, Awsenj, der uns für die Gouvernements Wladimir, Simbirsk, Nishni-Nowgorod, Saratow bezeugt ist und offenbar mit dem später zu besprechenden lettischen Gotte Uhsing ursprünglich identisch ist [1]. Er wird wohl auch als göttlicher Repräsentant des 1. März gefaßt, als des ersten Frühlingstages, mit welchem ursprünglich das Jahr seinen Anfang nahm. Kein Zweifel, daß der Name dieses Gottes der Frühlingssonne oder des Jahresanfangs im Frühling von der bekannten Wurzel vas, ush „aufleuchten" abzuleiten ist.

Beachtenswert sind einige schon früher erwähnte Weihnachtsbräuche und Lieder der Südslaven, aus denen hervorzugehen scheint, daß auch diese Stämme um die Zeit der Wintersonnenwende den neu sich verjüngenden Sonnengott feierten. Er erscheint bei den Serben unter dem nur scheinbar christlichen Namen Božič, d. h. Gottessohn. Am Weihnachtstage singen die Jünglinge von Haus zu Haus ein Lied, in welchem gewünscht wird, daß die Kühe viel Milch geben möchten, um den Božič darin baden zu können; während in zwei anderen serbischen

---

[1] Vgl. darüber R. Auning in s. Aufsatz „Beiträge zum Uhsing-Mythus", Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XX, drittes Stück (Mitau 1905) S. 4—8. — In russischer Schreibung lauten die Namen dieses Gottes Усень, Овсень, Авсень. In Wladimir Dahls Lexikon (Толковой Словарь) ist Авсень, Овсень als Bezeichnung des ersten Frühlingstages angegeben, des 1. März, mit welchem früher das Jahr begann. Ebenso in Pawlowskys Wörterbuch. Dahl gibt außerdem an: Усенькать — поздравлять съ кануномъ новаго года, въ Васильевъ вечеръ. — Vgl. auch Afanassjew, Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу Bd. III, S. 748. Er bringt ganz richtig den Namen Овсень, Авсень, Усень mit Wurzel ush und dem Namen Ostara zusammen.

Liedern von dem alten Badnjak und dem jungen Božič die Rede ist. Badnjak bezeichnet hier, wie Krek wahrscheinlich macht (a. a. O., S. 586), den Gott Perun, d. i. den donnernden Himmelsgott; und der Bog oder Gott, als dessen Sohn der Božič erscheint, ist ebenfalls kein anderer als der Himmelsgott. Die Sonne wird als dessen Kind gedacht, wie auch sonst noch in slavischen Liedern und Sagen [1]. Man ruft den Božič an und singt, daß er leuchtet über alle Welt, und es darf in der Tat für wahrscheinlich gelten, daß mit dem Božič dieser serbischen Lieder ursprünglich nicht Christus, der Gottessohn, sondern die neugeborene Sonne gemeint war [2].

Die Vorstellung von dem Fahren der Sonne auf einem Wagen, resp. von den Sonnenrossen, ist auch bei slavischen Völkern so verbreitet und zum Teil in so eigenartiger Form, daß wir sie wohl für eine alte, nicht aus den Einflüssen moderner Bildung abzuleitende halten dürfen. So reden die Serben von dem goldenen Wagen und den weißen Pferden der Sonne. Die Chorutanier (d. i. die Kärntner) sehen die Sonne als einen jugendlichen Krieger an, der auf einem von zwei weißen Rossen gezogenen und mit zwei weißen Segeln geschmuckten Wagen dahinfährt; die Segel bringen Wind und Regen hervor [3]. In einer polnischen Erzählung fährt die Sonne auf einem zweirädrigen Wagen, von zwölf goldgrauen Pferden gezogen. Nach einer slowenischen Vorstellung wohnt die Sonne in einem goldenen

---

[1] So haben wir z. B. ein serbisches Lied, wo ein Mädchen trotzig prahlt, es sei schöner als die Sonne, als ihr Bruder, der Mond, und ihre Schwester, der Stern (swesde); da tröstet Gott die Sonne (sunce) und nennt sie sein liebes Kind (cedo). Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 93 nach Vuk I, 416; Talvj, Volkslieder der Serben, 2. Aufl., II, 405.

[2] In einem serbischen Liede wird der Božič geradezu dem Svarožić gleichgesetzt, d. h. dem Himmelssohn, der Sonne: Moj Božić moj, Svarožič moj, d. i. mein B., mein Svarožić. Indessen ist nach Krek (a. a. O., S. 587 Anm.) die Echtheit des Liedes sehr zweifelhaft.

[3] Afanasieff, Poetische Naturanschauungen der Russen, I, 605 (zitiert nach Mannhardt a. a. O., S. 95). Die Segel dieses merkwurdigen Wagens erinnern uns an die Vorstellung von dem Sonnenboot, den Schiffen, in welchen der indische Sonnengott Pûshan fährt, u. dgl. m.

Schloß und fährt am Johannistage aus, mit drei Rossen, einem silbernen, einem goldenen, einem diamantenen. Ganz ähnlich fährt nach russischem Volksglauben die Sonne am Johannistag, von einem silbernen, einem goldenen und einem diamantenen Rosse gezogen, aus ihrer Kammer heraus, ihrem Verlobten, dem Monde, entgegen [1].

Aber auch die Vorstellung von dem Hupfen, Springen oder Tanzen der Sonne, zu gewissen Zeiten des Jahres, findet sich bei den slavischen Völkern sicher bezeugt. Es handelt sich bei den mir vorliegenden Zeugnissen durchweg um die Sommersonnenwende, resp. das Johannisfest. Wenn die Sonne am Johannistage nach russischem Volksglauben ihrem Verlobten, dem Monde, entgegenfährt, dann tanzt sie auf ihrem Wege und sprüht Feuerstrahlen (Mannhardt a. a. O., S. 95). Die Großrussen im Tulaschen Gouvernement erwarten am Peterstage den Aufgang der Sonne im Freien, unter Spiel und Gesang, bei brennenden Feuern. Sie glauben dabei wahrnehmen zu können, wie die Sonne am Himmel hüpft oder tanzt [2], resp. sich aufwärts und abwarts bewegt, bald sich zeigt, bald sich wieder versteckt, unter mannigfaltigen Lichterscheinungen. Auch in Schlesien glauben die dort lebenden Slaven, die sog. Wasserpolaken, daß die Sonne am Johannistage beim Aufgehen hüpfe oder tanze. Die Madchen backen zu diesem Tage runde Kuchen, „Sonnchen" genannt, umtanzen dieselben in der Morgenfrühe auf freiem Felde und rufen dazu: „Tanze, Sonne, tanze, da sind deine Sonnchen." — Ahnlich wird im tschechischen Volksliede die Sonne angesungen: „Tanze,

---

[1] Vgl. für alle diese Notizen Mannhardt a. a. O., S. 95.

[2] Vgl. meine Abhandlung „Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder", Bd. XXXII der Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien. Das in dem dort besprochenen Sacharowschen Berichte dabei gebrauchte russische Verbum igratj wird meist durch „spielen" übersetzt, welche Bedeutung es jetzt auch tatsächlich hat. Doch ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, wie Herr Hofrat Jagič mich belehrt, gerade vielmehr „hüpfen, springen, tanzen" und so haben wir hier offenbar den russischen Bericht zu übersetzen. Daß es sich um eine Aufwärts- und Abwärtsbewegung der Sonne handelt, geht aus den weiteren Worten des Textes deutlich genug hervor.

Sonnchen, tanze! Hinauf, hinunter, verstecke dich! Tanze, Sonnchen!“ Auch bei den Balkanslaven zieht das Volk an einem gewissen Tage des Jahres hinaus ins Freie, um den vor Sonnenaufgang stattfindenden Sonnentanz zu sehen[1]. Kein Zweifel, daß hier dieselbe Vorstellung waltet, die wir bei Indern, Griechen und Germanen bereits kennen gelernt haben und ähnlich gleich bei den Litauern wiederfinden werden[2].

Die nahverwandte Vorstellung von dem Sichschaukeln der Sonne (resp. der Sonne als einer Schaukel), findet sich ebenfalls bei slavischen Völkern, und zwar speziell im Balkan, in Bulgarien und Mazedonien nachgewiesen. Alte Lieder bringen die Schaukel in sehr nahe Beziehung zur Sonne. Die mannlich gedachte Sonne laßt sich am Ostertage an einer unsichtbaren oder in Wolken verhüllten Schaukel bis nahe zur Erde hinab und zieht die sich schaukelnde Grosdanka, die sie sich als Braut ausgesucht hat, samt ihrer Schaukel von der Erde in den Himmel hinauf, um sich mit ihr zu verheiraten. Die Sonne selbst scheint die Schaukel und die schaukelnde Bewegung zu lieben. Mit der insbesondere am Ostertage oder am Georgentage sich schaukelnden Sonne steht es offenbar im Zusammenhang, daß auch den Menschen an bestimmten Tagen im Jahre das Schaukeln vorgeschrieben wird und daß insbesondere zu Ostern groß und klein, jung und alt, arm und reich, ledig und verheiratet, Männer und Weiber die Schaukel besteigen[3]. Uber das Rituelle, Kultische dieser Sitte wollen wir später sprechen. Hier bemerken wir nur, daß bei den Slaven das Schaukeln der Sonne namentlich zu Ostern oder am Georgentage geglaubt zu werden scheint, das Hüpfen und Tanzen derselben dagegen um Johannis herum.

---

[1] Vgl. Dr. Heins Diskussionsbemerkung in den Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXI [S. 128].

[2] Das Nähere s. in meinem oben angeführten Aufsatz „Lihgo“ (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXII).

[3] Vgl. Dr. W. Heins Diskussionsbemerkungen, Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXI [S. 127]; unter Verweis auf K. L. Lübeck, Die Krankheitsdämonen der Balkanvolker, in der Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, Berlin 1899, IX, S. 61—63. S. auch weiter unten.

Die Vorstellung von den goldenen Sonnenäpfeln fehlt auch den Slaven nicht. Wir begegnen ihr z. B. in dem, gewiß von moderner Kultur nicht beeinflußten montenegrinischen Gedicht von dem Pascha, der um die schöne Sonnenschwester zu werben sich erkühnt und samt seinem Gefolge kläglich dabei umkommt. Mit den drei goldenen Äpfeln, die die Jungfrau zum Himmel emporwirft und fangen heißt, vernichtet sie den verwegenen Freier mit all den Seinen [1].

Daß der Widder mit goldenen Hörnern in mährischen Sonnenliedern nichts anderes ist als der Sonnenwidder mit goldenem Fell in der Argonautensage, ist schon früher bemerkt worden. Statt des goldenen Felles als Symbol des Sonnenlichtes, resp. der Abendröte, erscheint, wie wir gleich sehen werden, bei den Litauern und Letten ein rotes Kleid, Rock oder Tuch, — und dies Bild ist wohl auch bei den Slaven lebendig gewesen, wie ein weiter unten anzuführendes russisches Rätsel zeigt.

LITAUER UND LETTEN.

Daß die Litauer einst die Sonne verehrten, erfahren wir durch manche ältere Zeugnisse [2], vor allem aber sind wir über die litauisch-lettischen, noch bis in die neuere Zeit fortlebenden mythischen Vorstellungen von der Sonne aufs beste berichtet durch Mannhardts klassische Abhandlung über „die lettischen Sonnenmythen" im siebenten Bande der Zeitschrift für Ethnologie. Sie wird, wie wir sehen werden, in wertvoller Weise durch eine Arbeit Pastor Aunings über den lettischen Gott Uhsing ergänzt, der als ein unzweifelhafter alter Sonnengott gelten darf.

Mannhardt stützt sich in seinen Darlegungen auf eine größere Anzahl lettische und litauische Volkslieder, die in sehr naiver und origineller Weise von der Sonne und anderen himmlischen Erscheinungen reden und augenscheinlich eine ganze Summe alt-

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 212.

[2] Vgl. Mannhardt, Lettische Sonnenmythen, Zeitschr. f. Ethnologie Bd. VII, S. 291, Usener (Solmsen), Götternamen, S. 101.

ererbter, heidnischer, auf diesem Gebiete sich bewegender mythischer Vorstellungen darbieten. Man hat durchaus den Eindruck, daß hier uralte, überaus primitive Elemente der Mythologie vorliegen, wie sie ganz wohl bei Volksstämmen erhalten werden konnten, welche bis in die Gegenwart eine höhere literarische Entwicklung überhaupt nicht erlebt haben. Ja, wir werden kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, daß die in den lettischen Sonnenliedern vorliegenden mythischen Anschauungen der Hauptsache nach einen altertümlicheren Charakter tragen als sogar die der vedischen Hymnen, welche doch immerhin als Produkt einer schon recht bedeutend literarisch entwickelten Periode bezeichnet werden müssen. Die priesterlichen Sänger des Rigveda, die von Sûrya, Savitar, Pûshan und Vishṇu erzählen, stehen kulturell ohne Zweifel ungleich höher als die Sänger der lettischen Sonnenlieder. Sie gehören — nach dem Maßstabe der Kulturentwicklung gemessen — einer späteren Periode an als die bäuerlichen Letten einer noch nicht fernen Vergangenheit, — und nur dies, nicht aber das Jahrhundert oder selbst das Jahrtausend der Entstehung oder Sammlung der betreffenden Lieder kann in Betracht kommen, wenn es sich um das Primitive, die Altertümlichkeit und Ursprünglichkeit einer Vorstellung handelt. Wir sehen hier wieder den Gedanken von W. Schwartz sich bewähren, daß die Bauern der Gegenwart noch vielfach primitivere mythologische Anschauungen bewahrt haben, als die Gesänge Homers und die Lieder des Veda uns bieten.

Die Sonne dieser litauisch-lettischen Lieder, deren primitive Poesie etwas sehr Anmutendes hat, ist weiblichen Geschlechts, eine Frau Sonne, ähnlich wie die germanischen Völker sie kennen. Ihr Name ist lettisch Saule, litauisch Saule, Saulyte. Sie wird „Gottes Tochter" genannt (litauisch dēwo dukte, dēwo dukryte), — es ist aber in dem Gott oder Gottchen dieser Lieder, wie wir schon früher gesehen haben, nicht der christlich-jüdische Jehova, sondern vielmehr der altarische Himmelsgott zu erkennen. Ähnlich heißt bei den Slaven die Sonne Gottes Kind, Gottes Sohn oder des Himmels Sohn; ähnlich bei den Indern Ushas die Tochter des Himmels, resp. des Dyâus. Ihrerseits hat diese Sonne der

Letten und Litauer auch wieder eine Tochter, die in dem spater zu behandelnden himmlischen Hochzeitsmythus die Rolle der Braut spielt, — ähnlich wie auch die indische Sonne, resp. der indische Sonnengott (Sûrya, Savitar, Svar) die Sûryâ zur Tochter hat, die himmlische Braut bei den Indern.

Sehr geläufig ist den lettischen Liedern die Vorstellung von der mit ein Paar Rossen zum Himmelstor hinaus, den Himmelsberg hinan fahrenden Sonne. So heißt es z. B. in einem Liede (bei Mannhardt Nr. 18):

> Sonne mit zwei goldnen Rossen
> Fährt den Kieselberg hinan,
> Nimmer müde, nimmer schwitzend,
> Ruhen nicht sie auf dem Weg.

Der Kieselberg ist natürlich der Himmelsberg. Die nimmermuden Rosse erinnern an das Epitheton (ἀκάμας), das bei Homer dem Helios beigegeben wird.

Ein anderes Lied lautet (bei Mannhardt Nr. 19):

> Welch ein stolzer Hof erglänzet
> Hinterm Berge dort im Tale?
> Führen hin drei hohe Tore,
> Alle drei von Silber strahlend!
> Zu dem einen fährt Gott selbst ein,
> Durch das andre lieb Maria,
> Durch das dritte fährt die Sonne
> Mit zwei stolzen, goldnen Rossen.

Die Jungfrau Maria darf uns hier natürlich nicht irremachen. Sie stammt aus der katholischen Zeit des Lettenlandes, und es ist sehr natürlich, daß auch einige christliche Elemente sich gelegentlich in diesen Liedern den altheidnischen beimischen, wie einigemal auch Johannes (der Täufer), als späterer Repräsentant der Sommersonnenwende, einmal auch Christus erscheint.

Hat die Sonne ihre Fahrt vollendet, so badet sie ihre Rosse im Meere. So heißt es (bei Mannhardt Lied 20):

> Die Sonne badete
> Ihre Rößlein im Meere,
> Selbst sitzt sie auf dem Berge,
> In der Hand die goldenen Zügel.

Ein hübsches Bild! Der Berg ist wohl wieder der Himmelsberg; die goldenen Zügel sind die Sonnenstrahlen [1].

Auch das Tanzen und Hüpfen der Sonne ist den Letten wohlbekannt. Eines der lettischen Sonnenlieder bei Mannhardt lautet:

Sonne, die tanzt auf
Silbernem Berge,
Hat an den Füßen
Silberne Schuhe.

Namentlich zu Johannis glauben die Letten, daß die Sonne hüpfe und springe oder sich tanzend drehe. Nach Bielenstein wird in Lennewarden die lettische Jugend aufgefordert, in der Johannisnacht nicht zu schlafen, damit sie am Morgen sehe, wie die Sonne hüpfe und springe, resp. sich im Tanze drehe (rôtajâs):

Junge Burschen, junge Mädchen,
Schlaft nicht in der Johannisnacht!
Dann werdet ihr morgens schaun,
Wie die Sonne hin und her hüpfet [2].

Diesem Tanzen, Hüpfen und Springen der Sonne geht aber das Schaukeln derselben ganz parallel. Der bis auf den heutigen Tag zur Johanniszeit unendlich oft gesungene Refrain der lettischen Sonnwendlieder „lîgo, lîgo" bedeutet nichts anderes als: „schaukle, schaukle", wie ich in meiner schon mehrfach erwähnten Abhandlung nachgewiesen habe [3]. Statt „lîgo" singen aber die Letten in gewissen Gegenden resp. zu gewissen Zeiten auch „rôtô" oder „rûtô", d. h. „dreh dich, tanze, hüpfe, springe", resp. beliebig das eine oder das andere. Man sieht deutlich, daß das Sichdrehen, Tanzen, Hüpfen und Springen der Sonne als

[1] Die Sonnentochter (Saules meita) erscheint als Reiterin in dem folgenden Liede (bei Mannhardt Nr. 31):

Sonnentochter, holde Jungfrau,
Reitest wohl auf kleinem Rößlein?
Jeden Morgen ist das grüne
Röckchen dir von Tau gefeuchtet.

[2] Vgl. A. Bielenstein, Johannisfest der Letten. Baltische Monatsschrift, XXIII, 16 (1874); auch meinen Aufsatz über „Lihgo".

[3] Lihgo, Refrain d. lettischen Sonnwendlieder, Bd. XXXII d. Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien (1902).

ihrem Schaukeln gleichbedeutend, gleichwertig behandelt wird. Man denkt sich, daß die Sonne zu Johannis, auf dem Höhepunkt ihrer Bahn angelangt, sich tanzend drehe, hüpfe, springe oder schaukle, — wohl vor Freude, wie die Deutschen von der hüpfenden, springenden Sonne zu Ostern sagen. Daß die Vorstellung aber auch bei den Letten früher zu Ostern, d. h. zu Frühlingsanfang, ebenfalls in Geltung war, scheint daraus hervorzugehen, daß die Schaukelsitte bei den Letten, ebenso wie bei den Balkanslaven, gerade zu Ostern ihren Platz hatte. Beide Zeiten dürfen ja auch als Freudenzeiten der Sonne betrachtet werden. Wir kommen darauf später noch einmal zurück.

Die lettische Vorstellung vom Bootfahren der Sonne, — resp. von dem Boot, in welchem die Sonne nachts vom Niedergang bis zum Aufgang fährt, haben wir schon früher besprochen und mit dem Argonautenschiffe in Verbindung gebracht. Das Sonnenboot spielt auch sonst in einigen der lettischen Lieder eine Rolle. So heißt es einmal (Nr. 32): die Sonne weint bitter traurig, weil das goldene Boot ins Meer versunken ist; man tröstet sie aber, Gott werde schon ein neues bauen. In einem anderen Liede (Nr. 34) wartet die Sonne, offenbar untergehend, im Meere — man sieht nur noch das Krönchen, und man singt:

> Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
> Rettet der Sonne Leben.

Die untergehende Sonne soll in das Boot aufgenommen, im Boote gerettet werden. Über die Gottessöhne und die Rolle, welche sie hier spielen, werden wir später zu handeln haben.

Sehr hübsch und naiv finde ich das folgende Liedchen, das mir Frau Direktor Feldt mitteilt und in dem gewissermaßen das Wagenfahren und Bootfahren der Sonne gegenseitig ausgeglichen und gerecht verteilt wird, während der Sänger die Zumutung, die Sonne könne auch zu Fuß gehen, entrüstet abweist:

> Wer sagt, daß die Sonne zu Fuß laufe,
> Redet unwahr:
> Über die Haide (oder Nadelwald) im Wagen [1],
> Über das Meer im Boot!

[1] ratiņôs wörtlich „in den Rädern“ = estnisch ratti. Briefliche Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt vom 14./27. März 1902.

Das Sonnenboot oder Sonnenschiff haben wir schon bei den Indern kennen gelernt. Dort heißt es, daß Gott Varuṇa in demselben fahre oder sich in demselben schaukle. Ebenso begegnet es uns bei den Griechen. Heraklit und Hekatäos nennen die Sonne „kahnartig“ (σκαφοειδής). Namentlich aber ist mit dem einen lettischen Liede die auch in altgriechischen Sonnenmythen sich findende Vorstellung zu vergleichen, nach welcher Helios nachts schlafend im goldenen Boot von den Hesperiden bis zu den Äthiopen, vom Niedergang zum Aufgang, fahrt. Sie ist uns durch Mimnermos erhalten. Herakles leiht vom Helios seinen goldenen Kahn, um über das Meer zu gelangen, nach den Herakleen [1].

Daß die Vorstellung der Sonne als goldener Apfel diesen lettischen Liedern geläufig ist, habe ich schon früher bemerkt und durch einige charakteristische Liederproben erhärtet. Ebenso erwähnte ich bereits, daß wir hier einer Vorstellung begegnen, die sich dem goldenen Widderfell der griechischen Sage vergleicht; d. i. der Vorstellung von dem Rock oder Tuch, resp. dem roten, durch Blut geröteten Rock, welchen die Sonne am Abend ablegt und aufhängt. Dafür einige Belege. Es heißt z. B. (Mannhardt Nr. 16):

> Warum glühn an jedem Abend
> Rot des Waldes grune Spitzen?
> Sonne hängt ihr Seidenrockchen
> Jeden Abend aus zum Luften.

Offenbar ist es die Erscheinung des Abendrots, welche zu dieser Vorstellung den Anlaß gibt.

In einigen Liedern wird erzählt, wie Gott Perkun den goldenen Eichbaum zerschmettert, von dessen Blute dann der Rock der Sonne sich rot färbt. Der goldene Eichbaum ist, wie Mannhardt zeigt, der Sonnenbaum, — eine Vorstellung, die uns auch sonst begegnet und die wir vielleicht auch in dem Eichbaum der Argonautensage wieder zu erkennen haben, an welchem das goldene Vlies aufgehängt ist. Das Blut ist offenbar das Abendrot. Die Sonne spricht (Mannhardt, Lied Nr. 75):

> Meinen braunen Rock bespritzet
> Hochaufspritzend Blut der Eiche.

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 102. 103.

Oder es ist auch Maria an die Stelle der Sonne getreten und es heißt (Mannhardt Nr. 72):

> Es schmetterte Perkun hinausreitend,
> Er zerschmetterte den grünen Eichbaum.
> Es wird bespritzt der grüne Eichbaum,
> Bespritzt wird Marias wollene Decke
> Mit des Eichbaums Blute.

Für die Vorstellung von dem aufgehängten roten Rock (resp. der Decke) der Sonne zieht Mannhardt ganz passend ein russisches Rätsel zum Vergleiche heran: Vorm Wald, vorm Busch ein rotes Kleid! — die Auflösung ist Zorja, d. h. die Morgen- oder Abendröte (a. a. O., S. 216). Auch in deutschen Sonnenliedern, die namentlich viel mit dem sog. Sonnenkäfer, dem Gotteskuhlein oder Marienkäfer, zu tun haben, spielt dieser rote Rock, das rote Kleid oder das goldene Kleid eine Rolle (S. 217 ff.). Auch hier ist mehrfach Maria für die Sonne eingetreten. Man darf endlich wohl auch an das krokosfarbige Gewand der Eos bei Homer erinnern.

Eine interessante Ergänzung zu der weiblichen Sonnengottheit Saule bildet der lettische Gott Uhsing, dessen originelle Gestalt uns Pastor Auning kennen gelehrt hat [1]. Auning erklärt ihn in allgemeiner Weise für einen Gott des Lichtes, allein es liegen eine ganze Reihe von Anzeichen vor, charakteristische Züge im Wesen des Gottes, welche in ihm, wie ich glaube, unzweifelhaft einen alten Sonnengott erkennen lassen, der sich aufs beste in die bunte Reihe der uns bereits bekannten altarischen Sonnengottheiten einfügt.

Schon sein Name spricht deutlich fur diese Annahme [2], denn

---

[1] Vgl. R. Auning, Wer ist Uhßing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie, im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XVI, zweites Stück, S. 5—42. — Derselbe Forscher hat späterhin noch in einem zweiten inhaltreichen Aufsatz seine Ansicht von Uhsing als Sonnengott erfolgreich gegen die Einwendungen des Herrn Mag. Endselin verteidigt und umfassender begründet; vgl. Beiträge zum Uhsing-Mythus von Robert Auning, im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XX, drittes Stück (Mitau 1905), S. 1—30.

[2] Neben Uhsing ist übrigens auch die Namensform Uhss für diesen Gott

unzweifelhaft richtig hat Auning denselben von der Wurzel vas, us abgeleitet, die „aufleuchten, brennen“ bedeutet und so vielen arischen Namen der aufleuchtenden Sonne, der Morgenröte, wie auch verschiedener Sonnengötter und Sonnenheroen zugrunde liegt.

Ein Gott der aufleuchtenden, aufsteigenden Sonne war aller Wahrscheinlichkeit nach der lettische Uhsing, wie die indische Ushas, Eos, die germanische Ostara diese Naturerscheinung in weiblicher Form repräsentieren, der indische Vivasvant in männlicher. Darum heißt es von Uhsing in mehreren der von ihm redenden Liedern:

> Uhsing richtete sich hoch auf
> Hinter meinem Pferdestall [1].

Die Beziehung zu den Pferden ist besonders charakteristisch für Uhsing. Schon Zeugnisse des 17. Jahrhunderts nennen den Uhsching oder Dewing Usching einen Deus equorum (vgl. Auning a. a. O., S. 33) und diese Seite von ihm tritt auch in den Liedern, die von ihm handeln, am stärksten hervor, — wie auch in dem eben angeführten Liede noch die Verse folgen:

> Geh, Uhsing, in den Pferdestall,
> Füttere die Rößlein, daß sie gut werden!

Uhsing gilt eben schon seit längerer Zeit insbesondere als ein Gott, der für die Pferde sorgt und sie gedeihen laßt, — ein Pferdegott. Er gilt aber auch selbst als Besitzer trefflicher Pferde und rühmt sich derselben. „Ushing hat prachtige Pferde“, beginnt

---

bezeugt, desgl. kommt auch Uhsenits vor, d. h. „der liebe Uhsing“. Vgl. R. Auning im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XX, drittes Stück, S. 3 (in s. Aufsatz Beitrage zum Uhsing-Mythus).

[1] Vgl. bei Auning a. a. O., Nr. 12 und Nr. 13:

> 12. Uhsing richtete sich hoch auf
> Hinter meinem Pferdestall.
> „Geh, Uhsing, in den Pferdestall,
> Füttere die Rößlein, daß sie gut werden!“
>
> 13. Uhsing richtete sich hoch auf
> Hinter meinem Pferdestall.
> „Komm, Uhsing, ins Haus,
> Um dich oben an den Tisch zu setzen!“

eins der Lieder; ein anderes: „Es tanzen im Stall des Uhsing, geäpfelte Rößlein“ u. dgl. m. Er selbst erscheint als Reiter:

> Uhsing ritt über den Hügel
> Mit einem Rößlein von Stein.
> Er brachte den Bäumen Blätter,
> Der Erde einen grünen Mantel.
> (Auning Nr. 39; dazu vgl. Nr. 40.)

Der Laudohnsche Uhsing-Markt ist ein Pferdemarkt und mancher Lette ruft noch heute beim Anblick eines schönen Pferdes: „O Uhsing! o Uhsing!“ (Auning a. a. O., S. 10). Dieser so charakteristische Zug im Wesen des Uhsing erklärt sich durch die nahe Beziehung, welche gerade der Sonnengott zu den Pferden hat. Bei allen arischen Völkern erscheinen die Sonnengötter als Wagenfahrer mit Rossen, resp. wird die Sonne von einem oder mehreren Rossen gezogen. Darum ist der römische Sol geradezu zum Schutzgott der Rennbahn geworden, darum wurde dem Helios auf Rhodos alljährlich ein Viergespann geopfert. Auf demselben Grunde der besonderen Beziehung der Sonne zum Roß ist offenbar auch der Pferdegott Uhsing erwachsen.

Übrigens laßt aber Uhsing auch anderes Vieh gedeihen, z. B. die Schafe; er sorgt dafür, daß der Roggen und die Gerste wachse [1], ist also überhaupt ein Gott, der das Vieh und die Felder gedeihen macht. Das stimmt vortrefflich zu seinem Charakter als alter Sonnengott. Speziell als Förderer des Viehstandes berührt er sich besonders noch mit dem indischen Sonnengott Pûshan.

Uhsing erscheint insbesondere als die im Frühling nach der langen Winterzeit wieder aufleuchtende, höher und höher aufsteigende Sonne, wie ihn schon Bielenstein ganz richtig gefaßt hat [2]. Darum hatte er auch sein Hauptfest am 23. April, dem

---

[1] Vgl. die Lieder Nr. 26 und 29 bei Auning a. a. O.

[2] Vgl. Auning a. a. O., S. 25: Bielenstein nahm an, mit dem Sichhochaufrichten des Uhsing in Nr. 12 und 13 der Lieder „werde das höher und höher Aufsteigen der Frühlingssonne am Firmament bezeichnet. Von dieser hochaufsteigenden Frühlingssonne wird nun gebeten, daß sie auch in den Stall und in das Haus ihren Segen spende, auch auf den Eßtisch, an dem der Uhsing den Ehrenplatz einnehmen soll“.

Georgentag, der den Letten als Uhsing-Tag galt und gilt. An diesem Tage brachte man ihm in manchen Gegenden bis in die neueste Zeit noch Opfer dar, — dieser Tag ist so eng mit Uhsing verbunden, wie Martini mit dem heil. Martin, Michaelis mit Michael — so daß Uhsing auch geradezu diesen Zeitpunkt des Jahres bezeichnet [1]. Damit erweist sich Uhsing als das männliche Gegenbild zu der germanischen Göttin Ostara, nach welcher das Osterfest seinen Namen hat, — wie auch zu der indischen Ushas. War doch Ostara, wie wir gesehen haben, nichts anderes als die am Frühlingsanfang wieder aufleuchtende, aufsteigende Sonne, — und ebenso Ushas, nach Ausweis des indischen Rituals. Und dazu besonders, wie überhaupt zu seinem Wesen als Sonnengottheit, stimmt noch in der auffallendsten Weise ein weiterer Zug. Wir sind dem Tanzen, Hüpfen und Springen der Sonne im Glauben der Arier — auch der Letten — schon öfters begegnet. Speziell haben wir gesehen, daß in germanischen Landen die Sonne zu Ostern vor Freude hüpfen und springen soll, und kennen ebenso auch bereits Ushas als Tänzerin. Genau ebenso aber erscheint auch der lettische Uhsing springend und tanzend! So heißt es z. B. in einem Liede:

> Uhsing tanzte, Ushing sprang
> Hinter meinem Pferdestall.
> „Spring, Uhsing, wohin du springen magst,
> Spring nur in den Garten der Rößlein." (Auning Nr. 14 [2].)

---

[1] Ein paar Liederproben werden das deutlich machen. So Nr. 3 bei Auning:

> Uhsing kommt, Uhsing kommt,
> Martin kommt, ein noch besserer;
> Uhsing kommt mit grünem Gefilde,
> Martin mit einer Kleete voll Roggen.

Ebenso die Anfänge der Lieder Nr. 5 und 6:

> 5. Von Uhsing bis zum Michael
> Fege ich den Hof rein usw.
>
> 6. Vom Uhsing bis zum Michael
> Ritten die Burschen auf die Nachthutung usw.

[2] Zu dem hier durch „springen" übersetzten Verbum (lehkt) bemerkt

Ein Vergleich dieses Verses mit den früher angeführten zeigt, daß das Tanzen und Springen des Uhsing und sein Sichhochaufrichten eng zusammen gehören, resp. nur Varianten derselben Vorstellung sind. Daß es sich aber dabei um das Aufleuchten der Sonne im Frühlingsanfang handelt, — daß wirklich Uhsing ein männliches Gegenstück zu Ushas und Ostara darstellt, kann wohl darnach nicht mehr bezweifelt werden. Nach diesem Uhsing, der aufsteigenden Frühlingssonne, sehnt man sich und ruft ihn herbei:

Komm, Uhsing, komm, Uhsing!
Lange haben wir schon auf dich gewartet;
Die Pferde warten auf grünes Gras,
Die Burschen auf heiteres Singen (Auning Nr. 15) u. dgl. m.

Daß Uhsing wirklich die Sonne ist, ergibt sich endlich auch noch daraus, daß in ganz einander ähnlichen, wie Varianten aussehenden Liedern einmal Uhsing und ein anderes Mal „die Sonne" steht [1].

Auning, S. 25. 26, daß es der konstante Terminus für das Aufgehen, Aufsteigen der Sonne ist! Ähnlich das Lied 2 auf S. 24 a. a. O.:

Uhsing sprang, Uhsing tanzte
Am Ende meines Pferdestalles.
„Geh, Uhsing, in den Stall hinein,
Füttre meine Rösselein."

[1] So lautet das Lied Nr. 18 bei Auning:

Uhsing jagte seine Pferde in Schweiß,
Die Nachthüter suchend;
Die Nachthüter sind kluge Leute,
Sie schlafen nicht am Rand des Weges.

Dazu führt er S. 26 ein interessantes Pendant an:

Die Sonne läuft um den Berg,
Die Nachthüter suchend,
Die Nachthüter sind kluge Leute,
Sie reiten zusammen im Gesträuch des Meerbusens,
Sie machen ein Feuer von Schilfrohr,
Damit der Rauch nicht dampfe.

Ein anderes auf S. 27:

Die Sonne läuft um den Berg,
Die Nachthüter suchend;
Die Nachthüter sind kluge Leute,
Sie schlafen nicht auf dem Gipfel des Berges.

In allen drei Fällen sucht die Sonne, resp. der Sonnengott, der Patron der Pferde, die faulen Pferdeknechte, die sich versteckt halten. Von Uhsing wird im ersten Liede dasselbe ausgesagt, wie in den beiden anderen von der Sonne. Uhsing und die Sonne sind eben ein und dasselbe.

Bemerkenswert ist ferner auch noch der Umstand, daß in mehreren Liedern, die ganz ähnlichen Inhalts, als Pendants sich gegenüber stehen, einmal Uhsing und das andere Mal Johannes genannt wird, d. h. die Sonne des Johannisfestes, der Sommersonnenwende[1]. Uhsing und Johannes, Frühlingssonne und Mittsommersonne, sind schließlich im Grunde doch auch eins und dasselbe, — eine und dieselbe Sonne, nur zu verschiedenen Zeiten des Jahres, in verschiedenen Phasen. Beide lassen Vieh und Felder gedeihen und werden dafür gepriesen.

Uhsings Charakter als Sonnengott, der mit seinem Feuer die ganze Welt erwärmt, tritt sehr deutlich auch in den folgenden naiven Zeilen hervor:

> Laßt uns Holz aufs Fuder laden,
> Laßt es uns dem Uhsing zuführen;
> Auf daß er großes Feuer zünde,
> Auf daß er die Welt erwärme (Auning Nr. 38).

Eben darum heißt es auch von ihm, daß er über den Hugel (d. h. den Himmelsberg) reitend, den Bäumen Blätter, der Erde grünen Klee oder einen grünen Mantel bringt (Auning Nr. 39. 40).

Kurzum, Uhsing ist der Sonnengott, die männlich gedachte, im Frühling aufleuchtende, aufsteigende Sonne, die gleich den verwandten weiblichen Gottheiten Ushas und Ostara springt und tanzt, — gleich anderen Sonnengottheiten Vieh und Feldern Gedeihen schenkt, gleich ihnen mit Pferden eng verbunden erscheint und mehr als alle verwandten Gestalten zum speziellen Patron der Pferde geworden ist.

Interessant ist endlich, daß die den Letten so nahe verwandten Litauer ein weibliches Gegenstück zur indischen Ushas aufweisen. Es ist eine Göttin der aufsteigenden und der untergehenden Sonne, der Morgenröte und Abendrote, deren Name jedenfalls

---

[1] Vgl. Auning a. a. O., S. 28.

Auszra gelautet hat [1], — ein mit Ushas stammverwandtes Wort. Leider erfahren wir über sie und ihren etwaigen Kult gar nichts Näheres und müssen uns daher darauf beschränken, ihre Existenz festzustellen.

Mit der Sonne im engsten Zusammenhange steht der hochbedeutsame himmlische Hochzeitsmythus der Letten und Litauer, für den wir bei anderen arischen Völkern deutliche Entsprechungen finden werden. Wir gehen indessen auf diesen hochst merkwürdigen Mythenkreis vorlaufig noch nicht ein, da uns derselbe über die Sonnengötter weit hinaus führen würde. Ebenso versparen wir uns die Frage nach dem urzeitlichen Sonnenkultus für die unmittelbar folgende Betrachtung und wollen zunächst nur darüber uns klar zu werden suchen, ob und was für Sonnengottheiten und Bilder des großen Tagesgestirns wir nach dem gewonnenen Überblick mit Fug und Recht als urarisch in Anspruch nehmen dürfen. Bei der Beantwortung dieser Frage werden wir uns an den gewiß berechtigten Grundsatz halten, daß diejenigen Vorstellungen in erster Linie ein Anrecht darauf haben dürften, für uralt arisch zu gelten, welche sowohl bei den europäischen wie bei den asiatischen Gliedern der arischen Völkerfamilie sicher und gut bezeugt sind.

---

[1] In Laskowskis Bericht bei Joh. Lasicius, de diis Samagitarum libellus, wird sie fälschlich Ausca genannt. Vgl. Usener (Solmsen), Götternamen, S. 86; s. auch oben S. 8. 16.

ZUSAMMENFASSUNG DER ARISCHEN SONNENGOTTHEITEN.

WENN wir die Sonnengottheiten der Urzeit festzustellen suchen, so ergibt sich, wie mir scheint, mit ziemlicher Deutlichkeit aus dem uns vorliegenden Material, daß eine scharfe Unterscheidung zwischen Sonne und Morgenrote (resp. auch Abendröte) als besonderer göttlicher Personen in jener Zeit wohl kaum gemacht worden ist, — oder, um es anders auszudrücken, es ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß eine besondere, eigentliche Gottheit der Morgenröte fur die Urzeit nicht wohl angenommen werden kann. Es findet sich eine solche tatsächlich ja nur bei den Indern deutlich ausgeprägt, in der Gestalt der Ushas. Die griechische Eos, die nie einen Kult genoß, stellt nur eine blasse Entsprechung dar, — und Aurora war nie wirklich eine römische Göttin, — sie ist nur poetische Personifikation späterer Dichter, mythologisch nur als ein Abbild der griechischen Eos lebendig, von Griechenland nach Italien ubernommen. Ushas aber ist nicht einfach die Morgenröte (resp. Abendrote) jedes beliebigen Tages, Morgenrote in unserem eigentlichen Verstande des Wortes, sondern — wie ihre Stellung im Kult, zu Anfang des Jahres, im Fruhlingsanfang erweist — die Morgenröte des neu beginnenden Jahres. Die ihr entsprechenden Gestalten der germanischen Ostara, des lettischen Uhsing lassen sich nicht als Gottheiten der Morgenröte bezeichnen, sondern vielmehr allgemein als Gottheiten der neu aufleuchtenden, aufsteigenden Sonne zu Anfang des Fruhlings,

welcher ursprünglich unzweifelhaft auch den Jahresanfang bildete. So wird auch Ushas ursprünglich allgemeiner die aufleuchtende Sonne, weiblich gefaßt, und zwar insbesondere die aufleuchtende Sonne des Jahresanfangs bedeutet haben. Ihre Beschrankung auf das liebliche Phänomen der Morgenröte, ihre Abgrenzung als besondere gottliche Persönlichkeit gegenuber dem ihr auf dem Fuße folgenden Sonnengotte darf nach Ausweis der Vergleichung wohl als eine speziell indische Entwicklung betrachtet werden, die sich ähnlich allerdings auch in Griechenland findet, doch nicht sehr kräftig ausgeprägt, ohne Bedeutung im Kult und nicht ausreichend, um Entsprechendes für die Urzeit schon zu gewährleisten. Wohl aber dürfen wir schon fur die Urzeit annehmen, daß die neu aufgehende, neu aufleuchtende, strahlend aufsteigende Sonne, namentlich zu einer bestimmten Zeit des Jahres, im Beginn des Fruhlings, besonders im Gegensatz zur alten Sonne, zur Sonne schlechthin gefeiert wurde. Der Gegensatz von alter und neuer Sonne liegt wahrscheinlich auch der Unterscheidung von Sonne und Sonnentochter zugrunde, und daraus dürfte es sich auch erklären, warum in den lettischen Sonnenliedern Sonnentochter und Sonne abwechselnd füreinander eintreten können, — denn die neue, die junge Sonne ist eben doch immer wieder die Sonne. Die neu aufleuchtende Sonne ist aber nicht nur ein Phanomen des Frühlings-, resp. Jahresanfangs, sondern eines jeden neuen Tages, und auch in diesem Sinne scheint sie schon in der Vorzeit gefaßt und verehrt zu sein, wo dann gleich der naturliche Gegensatz des Tagesabschlusses sich als fast unausweichlich notwendige Ergänzung einstellt. Beginn und Abschluß des Tages, der Sonnentätigkeit, scheint früh in besonderen Göttergestalten ausgeprägt worden zu sein, ohne daß dabei schon das so hochpoetische Phanomen der Morgenröte eine hervortretende Rolle spielte. Wir wollen darum im folgenden unterscheiden zwischen Sonnengottheiten schlechthin und den Gottheiten der aufleuchtenden, aufsteigenden (resp. auch untergehenden) Sonne, welche teils am Frühlings- oder Jahresanfang speziell ihre Stelle hatten, teils täglich neu erscheinende Gotter waren.

Es wird sich zeigen, daß in beiden Klassen männliche und weibliche Gestalten nebeneinander erscheinen; auch ist eine ganz scharfe Grenze zwischen ihnen nicht zu ziehen, wie das in der Natur der Sache einfach genug begründet liegt.

Die Verschiedenheit im Geschlechte dieser Götter kann uns in keiner Weise wundernehmen. Wie es bei den Ariern, und gewiß schon in der Urzeit, mannigfaltige und ganz voneinander verschiedene Bilder und Beziehungen gab, unter denen man sich die Sonne vorstellte — nebeneinander und ohne daß eins das andere darum gestört hätte, so daß z. B. ein und derselbe vedische Dichter in ein und demselben Liede die Sonne als Roß, als Schiff und als Schaukel uns vorführen kann (RV 7, 88) — so gab es nach Ausweis der Vergleichung gewiß schon damals auch verschiedengeschlechtige Auffassung, verschiedengeschlechtige Personifikationen des großen Sonnenwesens, — als Mann, als Weib und als neutrale Macht, welch letztere gelegentlich auch wieder — durch einen besonderen Zusatz, oder auch ohne denselben männlich oder weiblich bestimmt wird (Svar, Hvar, Zar Solnze, Matuschka krassnoje Solnze). Es kommt vor, daß ein und derselbe Dialekt Bezeichnungen der Sonne in allen drei Geschlechtern bietet, — so namentlich der Veda und das Gotische des Ulfilas. Im Veda erscheint dementsprechend auch das göttlich gedachte Sonnenwesen in allen drei Geschlechtern nebeneinander (Sûrya, Sûryâ, Svar), während eine ähnliche Beobachtung bei den Goten des Ulfilas schon durch die Natur der Texte als Bibelubersetzungen ausgeschlossen ist. Europäische wie asiatische Arier zeigen uns männliche und weibliche Sonnengottheiten nebeneinander, und man darf es danach gewiß für das Wahrscheinlichste halten, daß in der Urzeit, ähnlich wie im Veda, Bezeichnungen der Sonne in allen drei Geschlechtern nebeneinander bestanden und ebenso auch dementsprechend das göttlich gedachte Sonnenwesen in allen drei Geschlechtern dargestellt und verehrt wurde. Der eine Stamm mochte diese, der andere jene Auffassung bevorzugen, bei manchen mochten zwei, bei anderen gar drei dieser Auffassungen friedlich nebeneinander bestehen. Denn wenn man die Sonne als großes Tier, als Auge des Himmelsgottes, als Boot, als Schaukel, als

Apfel u. dgl. m. sich denken konnte, ohne daß eins dieser Bilder das andere störte, dann konnte man sie sich auch heute als siegreichen Helden, morgen als strahlend schöne Frau und doch auch wieder zugleich als große, geschlechtlich unbestimmte himmlische Siegesmacht vorstellen und dementsprechend feiern. Aus diesem Reichtum primitiv-bildlicher Auffassung, von welchem die einzelnen arischen Völker noch mancherlei Reflexe darbieten, erwuchsen dann die verschiedenen Sonnengottheiten dieser Völkerfamilie. Männliche und weibliche Gottheiten der Sonne finden sich eben darum auch bei fast allen arischen Völkern nebeneinander. Es ist aber auch ebenso natürlich, daß sich dieselben in gewisser Weise voneinander differenzieren, — daß namentlich die neue, die junge, in strahlender Schönheit, unter der Begleiterscheinung des Morgenrots aufsteigende Sonne mit Vorliebe weiblich gefaßt wurde, eben weil hier die liebliche Schönheit des Phänomens so stark hervortritt. Notwendig ist aber auch diese Fixierung selbstverständlich nicht. Auch die junge, neu aufsteigende Sonne konnte man sich männlich denken, als jugendlichen Helden, Himmelssohn u. dgl. (Božič, Svarožič), — und wenn man weniger das Ästhetische der Erscheinung ins Auge faßte, als vielmehr das Große und Bedeutungsvolle der tageröffnenden (resp. auch tagbeendenden) Tätigkeit des Sonnenwesens, die leitende, führende, alles bestimmende und regelnde Eigenschaft, in der es sich dabei offenbarte, so war es erst recht natürlich, daß man sich diesen Gott männlich dachte (wie das in Savitar und Janus sich zu mythologischer Größe entwickelt hat). Es mochte aber auch ein anderer Stamm nicht nur die neu aufsteigende Sonne, sondern die Sonne überhaupt und schlechthin sich am liebsten als holde wohltätige Frau vorstellen und diese Vorstellung endlich ausschließlich festhalten, ohne daß solches unserer Voraussetzung verschiedengeschlechtiger Auffassung in der Urzeit irgend widerspräche. Und so verlief in der Tat die Entwicklung bei den Germanen, obwohl gerade die germanischen Sprachen deutlich für jene alte, verschiedengeschlechtige Auffassung der Sonne zeugen, — da das Gotische alle drei Geschlechter, das Mittelhochdeutsche das männliche und weibliche Geschlecht der Sonne nebeneinander zeigt.

Pedantisch seit der Urzeit nur in einer bestimmten Form ängstlich festgehaltene Gottergestalten konnen wir weder auf diesem noch auf einem anderen Gebiete bei den arischen Völkern erwarten. Eine solche Voraussetzung widerspräche ebensosehr der Natur der mythologischen Gebilde überhaupt, wie insbesondere dem überreich phantasievollen Geiste der Arier. Leben, Entwicklung, immerwährende Um- und Neugestaltung ist es vielmehr, was wir hier durchweg voraussetzen müssen, und dem entsprechende Abweichungen und Verschiedenheiten sind auch bei den Göttergestalten der einzelnen, oft seit Jahrhunderten und Jahrtausenden voneinander getrennten arischen Völker mit Notwendigkeit zu erwarten. Das schließt vielfältige und wesentliche Ubereinstimmung selbstverständlich nicht aus, — eine solche wird vielmehr bei so nah verwandten Völkern trotz jahrtausendelanger Trennung, trotz aller Verschiedenheit der historischen Entwicklung immer noch an manchen Punkten zu erwarten sein. Sie zeigt sich denn auch in deutlichster Weise schon in dem von uns bereits überblickten Material, und sie wird weiterhin noch immer bestimmter und deutlicher hervortreten.

Solche Ubereinstimmung findet sich — wie nicht anders zu erwarten — neben aller Verschiedenheit der Bildungen schon in den Namen, welche die Sonne und die Sonnengötter bei den verschiedenen arischen Völkern tragen. Sie sind zum größten Teil von zwei alten Wurzeln abgeleitet, — der Wurzel svar, welche stets das himmlische Leuchten bedeutet, und der Wurzel vas, us „aufleuchten, leuchten, flammen, brennen". Von der ersteren, die vokalisch mannigfach abgestuft auftritt und neben dem r auch das aus demselben entstandene l zeigt [1], kommen die Namen Svar, Sûrya, Sûryâ bei den Indern, Hvar bei den Persern, Helios (auch Helle und Hera [2]) bei den Griechen, Sol (Soranus) bei den

[1] Wurzel svar, eigentlich suar, zusammengezogen sûr, mit l theoretisch sval, svel (Helios, Helle aus Svelios, Svelle), erscheint auch als sâver, sêver, sâvel, sèvel (vgl. Sauil, Saule, *Ἥλιος* aus Sêvelios; Sol). Über Hera (aus Sêvra) kann ich mich erst weiter unten äußern, da erst die Betrachtung des himmlischen Hochzeitsmythus uns diese große Göttin als alte Sonnengöttin erweisen wird.

[2] S. die vorige Anmerkung.

Romern, Sol und Sauil bei den Germanen, Solnze bei den Slaven, Saule bei den Litauern und Letten. Von der Wurzel vas, us wiederum die Namen Ushas und Vivasvant bei den Indern, Eos und wohl auch Jason bei den Griechen, Ausel und Aurora bei den Romern, Austrò, Eostre, Ostara bei den Germanen, Uhsing und Auszra bei den Letten und Litauern, Usenj, Owsenj, Awsenj bei den Slaven. Nicht alle, aber doch die meisten dieser Namen bilden zugleich Bezeichnungen von Sonnengottern der betreffenden arischen Vòlker, und sie sind, wie man sieht, über die asiatischen und europaischen Stämme derselben ziemlich gleichmäßig verteilt, existierten also jedenfalls wohl schon in mannigfaltigen Formen bei den arischen Stämmen der Urzeit. Die Wurzel svar zeigte sich dabei fast durchweg zur Bezeichnung der Sonne schlechthin verwendet, die Wurzel vas, us zur Bezeichnung der neu aufleuchtenden, aufsteigenden Sonne (resp. auch der untergehenden)[1]. Von beiden genannten Wurzeln gibt es ebensowohl männliche wie weibliche Bildungen, die gewiß in der Urzeit noch ruhig nebeneinander liefen, wie das im Veda noch der Fall ist. Wenn daneben noch eine Reihe anderer, im ganzen weniger hervortretender und nicht so verbreiteter Sonnennamen bei den einzelnen arischen Vòlkern sich zeigen, zum großen Teil wohl Neubildungen derselben, so kann uns das nicht weiter wundernehmen, sondern ist vielmehr dasjenige, was wir erwarten müssen.

Uberschauen wir nun die ganze Schar der arischen Sonnengotter, indem wir die Gottheiten der Sonne schlechthin und diejenigen der aufsteigenden Sonne nach Moglichkeit voneinander zu scheiden suchen und zugleich die mannlichen und weiblichen Gestalten in besondere Gruppen bringen, so erhalten wir etwa die folgenden Reihen:

---

[1] Nur etwa die weibliche Sûryâ der Inder, wenn wir sie als junge aufleuchtende Sonne richtig fassen, und Ausel, der sabinische Sonnengott, würden eine Ausnahme bilden, — die aber, wie man sieht, nicht von sehr hervortretender Art ist, da es sich doch um relativ weniger wichtige Gestalten handelt. Übrigens ist vielleicht auch Ausel als Gott der aufsteigenden Sonne zu fassen und würde in dem Fall gar keine Ausnahme bilden. Wir wissen so wenig von ihm, daß sich nichts Bestimmtes in dieser Richtung behaupten läßt.

1. Gottheiten der Sonne schlechthin:
a) männlich gedacht.

Dahin gehört zuerst der indische Sûrya, aber auch Pûshan und Vishṇu, und wohl auch Svar, insofern die weibliche Sûryâ als dessen Tochter bezeichnet wird (s. oben S. 13 Anm.); jedenfalls bei den Iraniern die entsprechende Gestalt des Hvar, die trotz der neutralen Stammform als männlicher Wagenführer gedacht ist. Bei den Griechen gehört hierher Helios, bei den Römern Sol, und vielleicht auch Soranus und Ausel. Die Slaven zeigen den Solnze Zar, eine männliche Herrschergestalt trotz der neutralen Form Solnze, ebenso den Dažbog und den Chors, falls auch dieser wirklich ein Sonnengott ist. Die Kelten hatten ihren Apollo Grannus.

b) weiblich gedacht.

Seltener sind in dieser Gruppe die weiblichen Gestalten. Vor allem treten die lettisch-litauische Saule und die germanischen Göttinnen Sôl und Sunnâ, die deutsche Frau Sonne hervor. Dazu kommt die weibliche Fassung der russischen Neutral-Bezeichnung, die Matuschka krassnoje Solnze. Endlich ist vielleicht auch die griechische Helle hierher zu rechnen, doch nicht mit Sicherheit, da sie vielleicht auch ursprünglich der nächsten Gruppe angehört haben könnte, und zwar als untergehende Sonne, — das Gegenstück der aufgehenden.

2. Die aufleuchtende, aufsteigende (resp. auch die untergehende) Sonne:

a) männlich gedacht.

Hier sind die mannlichen Gestalten seltener. Vielleicht die charakteristischste Bildung haben wir in dem lettischen Uhsing vor uns, samt den genau entsprechenden russischen Usenj, Owsenj Awsenj, welche Götter der indischen Ushas, der germanischen Ostara-Eostre als aufsteigende Sonne des neuen Jahres am nächsten entsprechen. Aber auch Savitar gehört hierher und der entsprechende romische Gott Janus, die Anfang und Ende der täglichen Wirksamkeit des Sonnengottes bezeichnen und in-

sofern auch männliche Gegenstücke zur indischen Ushas bilden, als diese die Pförtnerin des Himmels ist und nicht nur den Frühlingsanfang, sondern auch das tägliche Phänomen der aufsteigenden und sinkenden Sonne, resp. der Morgenrote und Abendröte repräsentiert. Auch Vivasvant und Jason, der Sonnenheros, gehören hierher, — und aus der slavischen Welt wohl noch der Božič, Svarožič, die junge Sonne des neuen Jahres; vielleicht der römische Ausel. Eine spätere Bildung der klassisch-indischen Zeit ist Aruṇa, die Morgenrote als Mann und Wagenlenker der Sonne gedacht.

b) weiblich gedacht.

Hier steht Ushas obenan, deren Doppeleigenschaft als Tagesgöttin und als aufsteigende Sonne des Frühlingsanfangs schon genügend hervorgehoben ist. Ihr entsprechen in der ersteren Eigenschaft die griechische Eos, die römische Mater Matuta, die litauische Auszra; in der letzteren die germanische Austrô-Eostre-Ostara. Auch die weibliche Sûryâ gehört wohl hierher, als die junge Sonne des neuen Jahres, die Sonnentochter, deren Gestalt uns jedoch erst bei der Besprechung des himmlischen Hochzeitsmythus in voller Deutlichkeit entgegentreten wird.

DIE SONNE ALS WAGENFAHRER.

(BEZIEHUNG DER SONNE ZU ROSS, RAD, WAGEN, FAHREN UND REITEN.)

Sehr charakteristisch fur die arischen Sonnengötter ist ihre Eigenschaft als Wagenfahrer, und zwar insbesondere als Wagenfahrer mit Rossen, — oder, wenn wir diese Vorstellung in ihre Elemente zerlegen, die Beziehung der Sonne zu Roß, Rad, Wagen und Fahren, wozu als gelegentliche Varianten noch das Reiten, resp. auch die Benutzung anderer Fahrtiere hinzukommen.

Die Beziehung der Sonne zum Roß ruht vielleicht schon auf uralter theriomorphischer Anschauung. Man dachte sich die Sonne wohl selbst als Roß, als stolzen Renner, der in sicherem Lauf seine Bahn durchmißt, zur Himmelshöhe hinauf und wieder hinab

sprengt. Diese Vorstellung der Sonne als Roß oder Rennpferd tritt uns im Veda entgegen [1]. Sie ist wohl auch den germanischen Völkern eigen gewesen [2], — wir dürfen sie auch bei den anderen Ariern als ursprünglich vorhanden vermuten, obwohl sie nicht in weiterem Umfange sicher bezeugt ist. Noch näher aber liegt unzweifelhaft die Vorstellung der Sonne als eines Rades, das über den Himmel hin rollt oder gerollt, gefahren wird. Diese Vorstellung vom Sonnenrad ist uns denn auch sehr deutlich bei den Indern im Veda erhalten, sie tritt uns ebenso unzweifelhaft bei den Germanen entgegen, nicht nur in der nordischen Bezeichnung der Sonne als schönes Rad, Sonnenrad (fagrahvel, sunnu hvel), sondern namentlich auch in manchen zweifellos uralten Bräuchen, die zum Sonnenkultus der Vorzeit gehören und weiter unten geschildert werden sollen [3]. Auch den Griechen und Römern ist die Vorstellung der Sonne als eines Rades (*κύκλος*, solis rota) nicht unbekannt gewesen [4]. Es ist möglich, daß Adalbert Kuhn recht hat, wenn er auf diese einfachen Elemente von Roß und Rad die Vorstellung des Wagenfahrens der Sonne mit Rossen zurückführt [5]. Auf jeden Fall aber ist gerade diese letztere Vorstellung bei allen arischen Völkern sicher bezeugt, von deren Sonnengöttern wir überhaupt genauere Kenntnis haben, — in Asien wie in Europa. Es liegt daher Grund genug vor, dieselbe für uralt arisch zu halten. Die älteste Form der Vorstellung ist offenbar, wie wir schon gesehen haben, diejenige eines Rades, das von einem Roß über den Himmel hin gezogen wird. Daraus entwickelt sich dann mit der Zeit die höhere Vorstellung des

---

[1] Vgl. oben S. 18, nebst Anmerkung; Kuhn, Herabkunft S. 55; 2. Abdruck S. 51. 52.

[2] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte S. 203; Roscher, Lexikon S. 1999.

[3] Vgl. oben S. 17; Kuhn, Herabkunft S. 54, 2. Abdruck S. 51, nebst der vorausgehenden Erörterung.

[4] Vgl. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie S. 1996. 1997; Kuhn, Herabkunft S. 68. 69; 2. Abdruck S. 63. 64.

[5] Vgl. Kuhn, Herabkunft S. 55, 2. Abdruck S. 52. Dazu Roscher, Lexikon S. 1999.

Sonnengottes als eines Wagenfahrers, der über den Himmel hin fahrt.

Wir haben bei den Indern Sûrya und Savitar als solche Wagenfahrer mit Rossen kennen gelernt. Sieben lichte, schimmernde Rosse ziehen den Wagen des Sûrya, ein Paar goldene Rosse den goldenen Wagen des Savitar. Aber auch Ushas fährt auf schön geschmücktem Wagen, von weißen Rossen gezogen, statt deren an anderen Stellen freilich auch weiße Rinder erscheinen. Der alte persische Sonnengott Hvar wird als Besitzer schneller Rosse bezeichnet. Helios fährt mit seinem Viergespann von schneeweißen, lichtspruhenden Rossen, und auch Eos ist Wagenfahrerin und hat weiße Rosse wie Ushas. Ebenso ist Sol der ideale Wagenfahrer und Rosselenker der Römer, der Patron der Rennbahn, und auch die germanische Göttin Sôl fährt auf ihrem Wagen, von zwei Rossen gezogen. Den slavischen Völkern ist die Vorstellung vom Wagenfahren der Sonne mit Rossen ganz geläufig, in verschiedenen Variationen. Bald sind es weiße, bald goldgraue, bald auch silberne, goldene und diamantene Rosse, die sowohl die männliche, als auch die weiblich gedachte Sonne ziehen (vgl. oben S. 42. 43). Ebenso ist auch die lettisch-litauische Saule Wagenfahrerin mit Rossen, während Uhsing als Reiter erscheint. Alles in allem darf man die Vorstellung vom Wagenfahren der Sonne als typisch für die arischen Völker bezeichnen und es liegt durchaus kein zureichender Grund vor, warum wir dieselbe nicht für urarisch halten sollten. Die vedischen Inder können sie unmöglich etwa von den Griechen erhalten haben, oder umgekehrt die Griechen von den Indern, — und ebensowenig dürfte eine derartige Entlehnung bei den lettisch-litauischen Sonnenliedern wahrscheinlich sein. Die Arier der Urzeit kannten und besaßen das Roß, sie kannten auch den Wagen und seinen Gebrauch, — das steht sicher fest. Es liegt kein ausreichender Grund vor, ihnen — wie Schrader das tut — das Wagenfahren mit Rossen abzusprechen und nur das Fahren mit Rindern zuzugestehen. Es ist ihm darin auch schon von namhaften Forschern — wie Winternitz — widersprochen worden [1].

[1] Ja, Eduard Meyer ist der Ansicht, daß das Pferd erst durch die Iranier,

Umgekehrt läßt sich vielmehr das Wagenfahren der Sonne mit Rossen, bei sämtlichen hier in Betracht kommenden arischen Völkern, dafür ins Feld führen, daß den Ariern dies schon in der Urzeit geläufig war. Ein zwingender Beweis liegt darin natürlich nicht. Auch wenn das Wagenfahren mit Rossen den Ariern der Urzeit unbekannt war, hätten sie sich die Sonne auf einem Wagen, von Rossen gezogen, denken können, — denn mythologische Gestalten fahren und reiten auch öfters mit Tieren, die der Mensch zu diesem Zweck nicht benutzt und oft gar nicht benutzen kann. Vishṇu reitet auf einem Vogel, die Maruts, die indischen Sturmgötter, fahren mit Hirschen u. dgl. m. Indes liegt doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür vor, daß das Wagenfahren der Sonne schon in der Urzeit, ebenso wie später bei Indern, Griechen, Römern und Slaven, ein mehr oder weniger ausgezeichnetes, als vornehm und bedeutsam hervortretendes Wagenfahren der Menschenwelt widerspiegelt. War das Fahren mit Rindern das ältere, wofür in der Tat einige Anzeichen sprechen, so war das Fahren mit dem schnellen, stolzen, feurigen Roß vermutlich von Anfang an das vornehmere, edlere, auszeichnendere Fahren. Dies wurde daher ganz naturgemäß dem erhabenen Gott und Lenker des Tagesgestirns mit Vorliebe beigelegt, ohne daß darum andere Vorstellungen gänzlich ausgeschlossen gewesen wären. Über die Form und Art, wie sich die Arier der Urzeit den Sonnenwagen dachten, ob es ein Streitwagen war — wie keineswegs unmöglich [1] — oder ein andersartiges Vehikel, laßt sich ebensowenig etwas bestimmtes sagen, wie über die Zahl und Art der Rosse, die ihn

d. h. also Arier, in die vorderasiatische Welt gekommen sei. Der älteren Zeit Babyloniens sei das Pferd ebenso fremd wie der Ägyptens, dagegen tritt es uns seit dem 16. Jahrh. v. Chr. in der ganzen vorderasiatisch-ägyptischen Kulturwelt und ebenso in Kreta und Mykene als Kriegsroß am Streitwagen entgegen. Noch jahrhundertelang fand es keinerlei andere Verwendung. Vgl. Ed. Meyer, Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte, Sitz.-Ber. der Berliner Ak. d. Wiss., 1908, Gesamtsitzung am 9. Januar, S. 15.

[1] Vgl. M. Winternitz, Was wissen wir von den Indogermanen? (Sonderabdruck aus den Beilagen der Allg. Zeitung vom 20. Okt. bis 6. Nov. 1903) S. 39.

zogen. Vermutlich gab es auch damals schon verschiedene Variationen dieser Vorstellung. Das Wagenfahren der Sonne mit Rossen, in dieser oder jener Art, wird man aber wohl, wie ich glaube, für urarisch halten durfen.

Daneben erschien der Sonnengott aber wohl auch gelegentlich als Wagenfahrer mit anderen Tieren, wie der indische Pûshan mit einem Ziegengespann fahrt, Ushas außer mit Rossen auch mit weißen Rindern. Er wurde gelegentlich wohl auch als Reiter gedacht, wie insbesondere die Gestalt des lettischen Uhsing als Reiter ausgeprägt erscheint, und zwar stets als Reiter auf dem Roß, das mit der Vorstellung von diesem Gotte, dem Pferdegott, so untrennbar eng verbunden ist. Auch der griechische Helios tritt bisweilen, wenn auch nur selten, reitend auf; häufiger erscheint Eos als Reiterin [1]. Helle reitet auf einem goldenen Widder, Vishṇu auf einem wunderbaren Vogel, dem Garuḍa. Das alles sind Varianten, aus denen wir für die Urzeit nichts weiter schließen können, als daß ähnliche Varianten wohl auch damals schon existiert haben dürften, ohne daß wir imstande sind, sie näher zu bestimmen, da wir keine Vorstellung dieser Art bei allen oder auch nur mehreren der hier in Betracht kommenden Stämme aufzuweisen vermögen.

DIE SONNE ALS BOOT UND BOOTFAHRER.

Weniger weit verbreitet wie die eben besprochene Vorstellung findet sich diejenige der Sonne als Boot und Bootfahrer bei den arischen Völkern bezeugt. Immerhin erscheint dieselbe deutlich an mehreren Punkten. Im Veda ist vom Sonnenschiff die Rede, in welchem sich der Himmelsgott Varuṇa schaukelt, ebenso von den Schiffen, mit denen Pûshan den Botengang der Sonne ausführt. Griechische Denker nennen die Sonne „kahnartig“ und Helios soll in einem goldenen Boot vom Niedergang zum Aufgang

---

[1] Vgl. Roscher, Lexikon S. 1999; Preller, Gr. Mythol. 3. Aufl., II, S. 80: „Den Sonnengott als Reiter zu denken, scheint weniger üblich gewesen zu sein als zu Wagen, doch ist auch dieses Bild nicht unerhört.“

hin fahren. Eine ähnliche Vorstellung haben die Letten, bei denen die Sonne abends in ein goldenes Schifflein fällt, das Morgens beim Aufgehen hinter ihr auf den Wellen bleibt (s. oben S. 23). Gelegentlich wird auch die lettische Sonne (oder Sonnentochter) von dem Gottessohne mit einem Boot gerettet, — eine entfernte Parallele zur Argonautensage, wo die Sonnenhelden mit dem Schiff Argo fahrend das Sonnenlicht (das goldene Vlies des Sonnenwidders) retten. Es ist danach nicht unmöglich, ja vielleicht nicht unwahrscheinlich, daß auch diese Vorstellung in ihren Wurzeln schon in der arischen Urzeit vorhanden war. Die Sonne ist Boot und Bootfahrer, wie sie Roß, Rad und Wagenfahrer war, das Fahrzeug und dann auch der Fahrende. Indessen darf hier nicht verschwiegen werden, daß die Vorstellung von dem Sonnenboot, resp. dem Bootfahren des Sonnengottes auch den Ägyptern sehr geläufig ist. Auf den Denkmälern sehen wir Horus, den Sonnengott, im Kahne fahren (vgl. Plut. Is. und Osir. 24). Die assyrischen Denkmäler aus Ninive zeigen becherartige Fahrzeuge, wie sie zur Schiffahrt auf dem Tigris stromabwärts dienten, in gleicher Funktion [1]. Wir haben es hier also keinesfalls mit einer speziell arischen Vorstellung zu tun und man könnte an Entlehnung denken. Bei den Griechen namentlich läge eine Beeinflussung seitens der eben genannten Völker recht nahe, zumal auch die Vorstellung vom Sonnenbecher sich bei den griechischen Lyrikern findet (Roscher a. a. O., S. 1996). Allein die sehr ursprüngliche Form, in welcher die Vorstellung vom Sonnenboot bei den lettisch-litauischen Völkern auftritt, macht es doch wiederum wahrscheinlicher, daß wir es auch in diesem Falle mit altarischen Vorstellungen zu tun haben. Sie sind aber jedenfalls nicht arisch allein, sondern finden sich auch bei anderen Völkern. Speziell arisch ist vielleicht die Rettung der Sonne mit einem Boot, durch Sonnenhelden oder sonstige Lichtheroen. Auf diese Frage werden wir weiter unten noch einmal zurückkommen müssen. Daß die ganze Vorstellung letzten Endes von dem Monde herstammen und von ihm auf die Sonne übertragen sein dürfte, ist bereits oben

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythol., 3. Aufl., S. 355 Anm.

bemerkt worden. Es muß das aber schon in urarischer Zeit geschehen sein.

DAS HÜPFEN, SPRINGEN, TANZEN UND SCHAUKELN DER SONNE.

Speziell arisch scheint die höchst merkwürdige Vorstellung vom Hüpfen, Springen, Tanzen und Schaukeln der Sonne zu sein, die uns an vielen verschiedenen Punkten des arischen Völkergebietes, in Asien wie in Europa, gut bezeugt entgegentritt. Wir fassen das Schaukeln mit dem Springen und Tanzen der Sonne zusammen, da es offenbar auf dieselbe oder doch eine ähnliche einfache Grundvorstellung einer mehrfachen Auf- und Abwärtsbewegung des Sonnenballs zurückgeht, welche insbesondere zu gewissen Zeiten des Jahres von den arischen Völkern angenommen wurde und zum Teil noch heute angenommen wird. Man glaubte, wie ich in einer besonderen Abhandlung nachgewiesen habe [1], daß die Sonne, namentlich im Fruhlingsanfang und zur Zeit der Sommersonnenwende, also die kräftig neu aufsteigende und die auf ihrem Hohepunkt befindliche Sonne, offenbar in freudiger Erregung, in stolzem Hochgefühl, hüpfe, springe, tanze oder sich schaukle. Worauf dieser merkwürdige Glaube beruht, kann hier noch nicht näher untersucht werden. Unsere Aufgabe ist es zunächst, die Tatsache festzustellen, daß derselbe bei den verschiedensten arischen Völkern lebendig war und noch lebendig ist. Im übrigen aber darf die Frage, wie solcher Glaube zu erklären, woraus er entsprungen, wohl als eine völkerpsychologisch sehr interessante bezeichnet werden. Ich halte es fur ganz unwahrscheinlich, daß derselbe auf optische Täuschungen zurückzuführen sein dürfte, da für solche gerade im Frühlingsanfang oder zur Sommersonnenwende kaum ein besonderer Grund vorliegt. Meiner Ansicht nach wird die Erklarung dieses Glaubens vielmehr in der starken phantasievollen Anlage der Arier zu suchen sein, welche sich die Sonne zu den schon erwähnten, bedeutungsvollen Zeitabschnitten des Jahres

[1] Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder. (In den Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XXXII, 1902.)

freudig und stolz erregt vorstellten und ebendarum nun auch eine freudige Bewegung, ein lustiges Hüpfen, Springen, Tanzen oder Schaukeln des siegreichen Tagesgestirns geradezu leibhaftig wahrzunehmen sich einbilden mochten. Besonders wichtig aber erscheint es wohl, daß die Menschen selbst um diese Zeit in froher Erregung hüpften, sprangen, tanzten und sich schaukelten — und nichts liegt näher, als eine Übertragung dieser menschlichen Freudenäußerungen auf das himmlische Sonnenwesen. Das Tanzen und Schaukeln der Menschen bei den Sonnenfesten hatte aber auch, wie wir weiterhin sehen werden, eine magisch-kultliche Bedeutung, und es steht ganz in Zusammenhang mit den Vorstellungen primitiver Volker, daß derartige magisch-kultliche Handlungen auf die Götter selbst übertragen werden, deren resp. Tun als besonders wirksam gilt. Insbesondere ist die Vorstellung vom Tanzen der Götter eine wohlbekannte und nicht nur bei den Ariern nachgewiesen [1]. In diese Reihe gehört jedenfalls auch die Vorstellung der Arier vom Tanzen, ebenso aber wohl auch die vom Schaukeln der Sonne zu gewissen Zeiten. Doch nun zu den Tatsachen, die auf jeden Fall ein bedeutsames Kapitel altarischen Sonnenglaubens bilden.

Wir haben gesehen, daß die indische Ushas als Tänzerin gefaßt, oder einer solchen verglichen wird. Vom „Tanze dieser und der folgenden Morgenröte“ redet ein Lied des Rigveda (10, 29, 2). Ebenso erscheint auch Eos als Tänzerin, und bei den germanischen Völkern in Deutschland, England und Danemark ist weithin der Glaube verbreitet, daß die Sonne beim Aufgehen (oder auch vor dem Untergehen) am Ostertage einen Freudentanz hält oder drei Freudensprünge tut. Es ist das alte Fest des Frühlingsanfangs oder Jahresanfangs, das Fest der Göttin Austrô-Eostre-Ostara, der neu aufsteigenden Sonne. Auch der entsprechende männliche Gott der Letten, der Pferdegott Uhsing, der ganz deutlich die aufsteigende Sonne des Frühlingsanfangs darstellt, wird springend und tanzend gedacht und geschildert. Tanzend erscheint auch

[1] Vgl. mein Buch „Mysterium und Mimus im Rigveda“, Leipzig 1908, S. 24ff. und die dort angeführten hervorragend wichtigen Arbeiten von K. Th. Preuß.

die weiblich gedachte Sonne in lettischen Liedern, und nach dem Glauben des lettisch-litauischen Volkes hupft und springt sie oder dreht sich tanzend beim Aufgehen am Johannistage. Denselben Glauben finden wir bei den Russen zur Zeit der Sommersonnenwende speziell auf den Peterstag fixiert. Wir sehen also, daß das Hüpfen, Springen und Tanzen sich namentlich bei der neu aufsteigenden, insbesondere der weiblich gedachten aufsteigenden Sonne findet — so bei Indern, Griechen, Germanen. Aber auch die entsprechende männliche Gottheit der Letten, Uhsing, hüpft, springt und tanzt, — und bei den Letten sowie bei den Slaven wird das Hüpfen, Springen und Tanzen der Sonne zur Sommersonnenwende geglaubt.

Die Vorstellung von der Sonne als einer Schaukel, resp. einer goldenen Schaukel findet sich deutlich im Rigveda ausgesprochen, und daß dies eine tiefgewurzelte alte Vorstellung war, geht mit Sicherheit daraus hervor, daß dieselbe im Ritual des indischen Sonnwendfestes eine wichtige Rolle spielt. Die Sonnenschaukel wird bei diesem Feste, wie wir weiterhin sehen werden, geradezu leibhaftig vorgeführt. Wie die Sonne aber nicht nur Roß und Rad, sondern auch Wagenfahrer und Reiter ist, nicht nur Boot, sondern auch Bootfahrer, so ist sie auch nicht nur Schaukel, sondern ebenso Schaukler oder Schauklerin. Schaukelnd erscheint am Ostertag oder Georgentag der Sonnengott bei den Slaven im Balkan, — und jung und alt schaukelt ihm zu Ehren um diese Zeit. „Lîgo, lîgo“, d. h. „schaukle, schaukle!“ singen die Letten und Litauer noch heutzutage zur Johanniszeit. Die Zeit des allgemeinen Schaukelvergnügens ist aber auch bei den Letten die Osterzeit. So finden wir die Vorstellung vom Schaukeln der Sonne ebensowohl zu Ostern wie zur Sommersonnenwende fixiert und mit der Vorstellung vom Hüpfen, Springen und Tanzen der Sonne zum Teil untrennbar eng verbunden. Das tritt namentlich bei den Letten deutlich hervor. In ihren Sonnwendliedern erscheint die Sonne ebensowohl schaukelnd als hupfend und springend; zur Osterzeit aber hüpft und springt ihr Gott Uhsing, während alle Welt sich mit Schaukeln vergnugt. Die Inder zeigen das Tanzen bei der Ushas, also der neu aufsteigenden Sonne, das

Schaukeln insbesondere zur Sonnenwende, also beim Hohepunkte ihres Aufsteigens. Die Slaven haben umgekehrt die Vorstellung vom Schaukeln der Sonne zur Frühlingszeit, die vom Hüpfen und Springen derselben zu Johannis. Offenbar, das lehrt die Vergleichung, sind beide so nahverwandte Vorstellungen den arischen Volkern schon seit der Urzeit eigen, und offenbar sind sie schon seit alters ebensowohl zur Zeit des Frühlingsanfangs wie zur Zeit der Sommersonnenwende lebendig gewesen und daher zum Teil noch jetzt lebendig. Inder, Slaven, Letten und Litauer haben beide Vorstellungen nebeneinander bewahrt, und zwar die Letten und Litauer in besonders ursprünglicher Form. Die Germanen haben wenigstens die des Hüpfens, Springens und Tanzens zur Osterzeit bis auf den heutigen Tag noch zäh erhalten. Bei den Griechen lebte nur ein blasser Rest der Tanzvorstellung fort, bei den Römern auch dieser nicht. Die Inder und die lettoslavischen Völker erscheinen demnach in erster Linie als treue Bewahrer der erwähnten Vorstellungen. Da dies aber zugleich die hier am meisten in Betracht kommenden Bhaga-Völker sind, darf man vielleicht daraus schließen, daß jene Vorstellungen insbesondere bei den Bhaga-Völkern lebendig gewesen sein mogen. Die so charakteristische Grundvorstellung einer lebhaften freudigen Auf- und Abwärtsbewegung der Sonne, zu gewissen Zeiten des Jahres, dürfen wir aber jedenfalls als urarisch bezeichnen.

DIE SONNE ALS AUGE DES HIMMELSGOTTES.

Ebenso ist urarisch wohl auch die Vorstellung der Sonne als Auge des Himmelsgottes. Wir finden sie bei den Indern im Rigveda, wo die Sonne das Auge des Varuṇa oder auch des Mitra und Varuṇa genannt wird. Wir finden sie auch bei den Iraniern, den Griechen und den Germanen, — also in Asien wie in Europa bei arischen Völkern bezeugt. Das berechtigt uns wohl, dies schöne, ja großartige Bild in die Urzeit zurück zu versetzen [1]. Möglich, daß sich dasselbe auch bei anderen Volkern vorfand.

---

[1] Vgl. oben S. 18. 37. Preller, Griech. Mythol. 3. Aufl., S. 352. Grimm, Deutsche Mythol. 4. Aufl., II, S. 585. Roscher, Lexikon S. 1997.

So hat der römische Schriftsteller Macrobius zunächst Ägypten im Auge, bei seiner Angabe, das Altertum nenne die Sonne das Auge des Jupiter [1]. Doch auf Ägypten werden wir die diesbezüglichen Vorstellungen der Inder und Germanen schwerlich zurückführen können. Ich halte sie entschieden für urarisch.

DIE SONNE ALS APFEL.

Die Vorstellung der Sonne als Apfel ist, wie wir gesehen haben, den Griechen, Germanen, Slaven und Letten geläufig, — bei den letzteren wieder in großer Ursprünglichkeit erhalten. Inder und Perser [2] haben, soweit ich bis jetzt sehe, nichts sicher Entsprechendes. Es scheint diese Vorstellung daher eine europäisch-arische zu sein. Möglich ist freilich, daß die asiatischen Arier dieselbe verloren haben, allein es ist doch notwendig, zunächst die Beschränkung auf Europa zu konstatieren. Können wir auch bei den Indern und Persern nicht gerade das Bild eines Apfels erwarten, so wäre doch die Umbildung in eine andere Frucht bei ihnen moglich gewesen. Doch ist bis jetzt etwas Derartiges noch nicht sicher nachgewiesen [3]. Bei den europäischen Ariern aber hat die Vorstellung vom Sonnenapfel oder den Sonnenäpfeln, auch dem zugehörigen Apfelbaum usw. festen Boden, wie es scheint, seit uralter Zeit. Sie hat eine ganze Reihe poetischer Bilder erzeugt und als Motiv im Mythus und Märchen bis in die neuere Zeit hinein befruchtend gewirkt [4].

TIERGESTALTIGE VORSTELLUNGEN VON DER SONNE.

Bei allen arischen Völkern finden sich tiergestaltige Vorstellungen von der Sonne und nach den allgemein ethnologischen Voraus-

[1] Macrobius, Sat. 1, 21, 12; Preller, Griech. Mythol. 3. Aufl., S. 352 Anm.

[2] Vgl. indessen jetzt Lessmann in OLZ 1905 Spalte 219 „der Schütze mit dem Apfel in Iran" und G. Hüsing, Kyrossage, S. 65.

[3] Immerhin ist es möglich, daß bei den Indern der Udumbarabaum (Ficus glomerata) mit seinen orangefarbigen eßbaren Früchten vikarierend für den Apfelbaum eingetreten ist. Sein Holz wird vielfach beim Opfer verwendet, unter anderem auch zum Bau der Sonnenschaukel, beim Sonnwendfest Mahâvrata (vgl. unten).

[4] Vgl. dazu Mannhardt a. a. O., S. 103 ff. 209 ff.

setzungen darf man dieselben wohl als Reste uralter Zeit betrachten. Indessen fällt es auf und muß wohl beachtet werden, daß keine einzige dieser Vorstellungen übereinstimmend an vielen Punkten des arischen Volkergebietes auftritt, daß sich vielmehr im allgemeinen recht viel Schwanken und Verschiedenheit der Gestaltungen geltend macht.

Von der Vorstellung der Sonne als Roß haben wir schon gesprochen. Mit einiger Sicherheit läßt sie sich eigentlich nur in Indien nachweisen, sie mag aber vielleicht im Hintergrunde der Vorstellung vom reitenden Uhsing (resp. auch Helios, Eos), sowie der weitverbreiteten Vorstellung vom Wagenfahren der Sonne mit Recht gesucht werden.

Es fragt sich nun, ob wir noch andere spezielle Tiergestalten der Sonne für urarisch ansprechen dürfen. So z. B. die Vorstellung der Sonne als einer Kuh oder eines Stieres, als Widder, als Eber, als Vogel u. dgl. m.

Die Sonne als Kuh, resp. als Stier oder Ochse, ist hier und da, doch nicht sehr reichlich bezeugt. Im Veda erscheinen zwar die Sonnenstrahlen als Kühe oder Rinder der Ushas, diese Göttin fährt auch mit einem Gespann lichter oder rötlicher Rinder, auch wird von den Morgenröten als Kühen oder rötlichen Kühen gesprochen (z. B. RV 1, 92, 1; 4, 51, 8), in der Einzahl aber erscheint Ushas selten als Kuh bezeichnet oder mit einer solchen verglichen (z. B. RV 5, 1, 1). Die Sonne scheint einmal als Stier gefaßt, der die Morgenröten vor sich her treibt (RV 3, 61, 7), — doch ist das Bild kein geläufiges. Es fallen einem dabei die heiligen Rinderherden (resp. auch Lämmerherden) des Helios ein, von denen schon Homer zu erzählen weiß. Ubrigens hat Hillebrandt wohl recht, wenn er sagt, daß die Rinder, wie auch die Rosse, der Morgenrote nur ein mythologisches Synonymum fur die Morgenröte selber sind (vgl. Ved. Myth. II, S. 37). In russischen Ratseln scheint der Tag oder die Sonne als weißer oder grauer Ochse, resp. als weiße Kuh aufzutreten [1] und Mannhardt sucht vielleicht mit Recht die Sonne in der „bunten Kuh“ der west-

---

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 308.

preußischen Redensart: „Weiß Gott und die bunte Kuh", d. h. „weiß Gott und die allsehende Sonne, der allsehende Tag" [1]. Es ist auch ganz gut moglich, daß diese und ähnliche Bilder uralt arisch sind, doch erscheint vorderhand das Material noch als recht mager.

Die Sonne als Widder, resp. goldener Widder gefaßt begegnet uns bei den Griechen und Slaven, als goldborstiger Eber tritt sie uns bei den Germanen entgegen. Das Verbreitungsgebiet dieser beiden Bilder ist also kein großes. Etwas weiter reicht vielleicht die Vorstellung von der Sonne als einem Vogel. Sie liegt im Veda unzweifelhaft sicher vor, — sie ist wohl auch in dem Wundervogel Garuḍa zu suchen, den Gott Vishṇu reitet. Im Veda wird die Sonne wiederholt der himmlische oder der rötliche Adler genannt [2], — oder auch einfach der Vogel, der Eigeborene [3]. Dazu stimmt nun der deutsche Sonnenvogel oder Sonnenschwan [4], — und vielleicht darf man auch an die äschyleische Bezeichnung des Helios als Vogel des Zeus [5] erinnern, wenn dieselbe auch, wie Roscher (a. a. O., S. 1998) meint, nur als ein kühnes Bild des Dichters zu fassen sein mag. Sie zeigt doch, daß ein solches Bild dem griechischen Geiste nicht zu fern lag. Vielleicht auch dürfen wir in der Lerche eines merkwürdigen lettischen Liedes die Sonne erkennen, da die Lerche darin als Variante für den Sonnengott Uhsing auftritt, resp. umgekehrt [6]. Möglicherweise ist also wirklich die Vorstellung der Sonne als eines himmlischen Vogels uralt arisch.

Im allgemeinen werden wir sagen müssen, daß eine tiergestaltige Vorstellung der Sonne bei den Ariern vielfach angetroffen wird, daß wir aber keine bestimmte Tiergestalt in dieser Ver-

---

[1] Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte S. 203 Anm.

[2] suparṇá, mit den Epithetis divyá, ásura, aruṇá, arushá.

[3] mârtâṇḍá; auch mṛigás túvishmân RV 7, 87, 6 ist wohl mit Recht als „der große Vogel" übersetzt und auf die Sonne gedeutet worden.

[4] Vgl. Roscher, Lexikon S. 1997; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte S. 203; Germ. Mythen 39. 375 ff.

[5] *Ζηνὸς ὄρνις* Suppl. 212.

[6] „Die Lerche braut Bier in der Fußspur des Rößleins", — oder „Der Uhsing bereitet Bier in der Fußspur des Rößleins."

wendung sehr weithin und sicher bei ihnen bezeugt finden. Der Urzeit war wohl vermutlich eine mannigfaltige, wechselnde theriomorphische Vorstellung eigen, von der sich nur Trümmer und Reste bei den einzelnen arischen Völkern erhalten haben. Die Vorstellung des Vogels ist wohl am besten bezeugt. Aber auch die des Rosses, der Kuh und des Widders sind vielleicht uralt, — wir können das nur nicht bestimmt behaupten.

SONNENLICHT ALS GOLDENES VLIES, ALS LICHTES FELL, ALS ROTER ROCK ODER DECKE.

Die Argonautensage lehrte uns die Vorstellung vom Sonnenlicht als goldenes Vlies, als Fell eines goldenen Widders kennen. Ihr verwandt ist offenbar die Vorstellung vom roten Rock, Mantel oder Decke der Sonne, die sie beim Untergang oder Aufgang ausbreitet, aufhängt oder dgl. Es handelt sich in all diesen Fällen um das schöne, rote oder goldige Licht der aufgehenden oder untergehenden Sonne, das in ebenso naivem wie poetischem Bilde gefaßt wird. Das Bild des roten Rockes, des Mantels oder der Decke ist am bestimmtesten bei den Letten und Litauern bezeugt, außerdem wohl auch bei Slaven und Germanen. Die Vorstellung ist aber wohl nicht auf die europäischen Arier beschränkt. Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß auch die Inder einst dieses Bild besessen haben. Der Grund, den ich zunächst zur Unterstützung dieser Annahme ins Feld führen möchte, wird manchem vielleicht etwas wunderlich erscheinen. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß das Bild vom Fell wie auch vom Kleid, resp. von einem Gewebe im Rigveda sich ebenfalls findet, aber nicht vom Licht der Sonne, sondern gerade vom Dunkel der Nacht gebraucht, z. B. RV 4, 13, 4 heißt es vom Sonnengott Sûrya: Du gehst dahin, das Gewebe, das dunkle Kleid ablegend; des Sûrya Strahlen haben abschüttelnd die Finsternis wie ein Fell in die Wasser getan; RV 7, 63, 1: Aufgeht der herrliche Sûrya, das Auge des Mitra und des Varuṇa, der Gott, der die Finsternisse wie ein Fell zusammengewickelt hat. — Vielleicht lebte das Bild vom Fell, von der Decke oder dem Kleid

ursprünglich in Anwendung auf beide, Sonnenlicht und Dunkel, — als lichtes und als dunkles Fell oder Kleid gefaßt. Die Europäer hätten eines, die Inder das andere bewahrt. Mir scheint diese Annahme keineswegs so unwahrscheinlich zu sein. Sie wird weiter noch sehr wesentlich durch ein interessantes rituell gewordenes Spiel beim indischen Sonnwendfest unterstützt. Ein Arier und ein Çûdra kämpfen um ein weißes, rundes Fell, das schließlich der Arier gewinnt. Hier ist längst unzweifelhaft richtig erkannt worden, daß das weiße, runde Fell die Sonne darstellt. Wir werden weiterhin noch ein anderes indisches Sonnwendspiel kennen lernen, bei welchem ebenfalls die Sonne oder das Sonnenlicht durch ein Fell vertreten ist. Danach wird man wohl auch diese Vorstellung als eine altindische anerkennen müssen, und die Vergleichung erweist dieselbe weiter als altarisch.

DIE SONNE ALS GEFASS.

In den lettischen Liedern erscheint die Sonne mehrfach als goldene Kanne, die die Sonnentochter im Meere wäscht [1] oder die Johannchen (der Heilige des Johannisfestes) zerschlägt [2]. Die Sonnentochter ertrinkt bei diesem Geschäft, — es handelt sich da offenbar um den Untergang der Sonne im Meere. Das Zerschlagen der Kanne, die ubrigens von den Gottessöhnen mit silbernen Dauben ausgebessert wird, deutet wohl auf den Niedergang der Sonne von Johannis an. Auch als goldener Becher, mit dem die Gottessöhne spielen, scheint die Sonne in diesen

---

[1] Vgl. das Lied bei Mannhardt Nr. 39:

Schmettere Perkun in den Quell
Bis in den Grund hinein;
Gestern Abend ertrank die Sonnentochter,
Die goldene Kanne waschend.

Dazu vgl. ebenda eine Variante und Nr. 40.

[2] Mannhardt Nr. 57:

Johannchen zerschlug die Kanne,
Auf einem Stein sitzend,
Der Gottes Sohn bebänderte sie
Mit silbernen Dauben.

Liedern aufzutreten. Mit der Vorstellung der Sonne als einer Kanne vergleiche man das Folgende: „Im tirolischen Losertale sieht man in der heiligen Johannisnacht auf dem Pechhorn eine riesige silberne Kanne, aus der das flüssige Gold hervorquillt, wie Bier aus der schäumenden Kanne. Es ist aber noch kein Sonntagskind gekommen, Kanne und Gold zu gewinnen.“ (Vgl. Feuilleton im Fremdenblatt, 23. Juni 1904 „Sonnwendzauber“, S. 14, gez. M. K.) Die Vorstellung vom Sonnenbecher finden wir auch bei den Griechen, aber in eigentümlicher Weise mit derjenigen vom Sonnenboot vermengt, da Helios in diesem Becher uber den Ozean fährt [1]. Als Schale erscheint die Sonne in einem deutschen Regenlied und in einem russischen Rätsel [2]. Auch den Indern scheint eine ähnliche Vorstellung nicht fremd zu sein. So stellt z. B. beim Pravargyaopfer ein Kessel mit glühend heißer Milch symbolisch die Sonne dar (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda S. 447—451). Ob mit der herrlichen Götterschale oder dem Götterbecher, den der himmlische Künstler Tvashṭar geschaffen, die Sonne oder der Mond gemeint sei, ist schwer zu entscheiden. Gerade der Mond scheint bei den Indern gern als Gefäß gedacht zu sein, voll himmlischen Nektars, den die Götter schlürfen. Ist es leer, so wird es neu gefüllt, — daher das Abnehmen und Wachsen des Mondes. Es erscheint nicht unmöglich, daß die Vorstellung der Sonne als eines Gefäßes uralt arisch ist, — vielleicht aber wurden auch beide, Sonne und Mond, in der Urzeit gelegentlich unter diesem sehr naheliegenden Bilde gedacht, als herrliche himmlische Gefäße geschildert. Spuren ähnlicher Auffassung zeigen sich jedenfalls weithin über das arische Völker-

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythol. I, S. 355. Die Sonne als δέπας bei Stesichorus; auch Peisandros von Kameiros. Vgl. Mannhardt, Sonnenmythen S. 102. 103.

[2] Der betreffende deutsche Vers lautet nach Mannhardt a. a. O., S. 101:

Sunn, Sunn, kumm wedder
Met dîn golden Fedder,
Met dîn golden Schâl,
Beschîn uns alltomâl.

Das russische Rätsel: „Eine Schale voll Oel ist der ganzen Welt genug“.

gebiet verstreut. Sehr möglich, daß auch diese Vorstellung vom Monde ausgegangen, früh aber schon auf die Sonne übertragen ist.

Für urarisch halte ich demnach 1. die Vorstellung von der Sonne als Rad und als Wagenfahrer mit Rossen; 2. die Vorstellung der Sonne als Boot und Bootfahrer; 3. die Vorstellung vom Hüpfen, Springen, Tanzen und Schaukeln der Sonne; 4. die Vorstellung der Sonne als Auge des Himmelsgottes; und 5. die Vorstellung der Sonne in verschiedenen Tiergestalten, — vielleicht als Roß, Rind, Vogel u. dgl. m. — Wahrscheinlich gehört in diese Reihe auch noch 6. die Vorstellung des Sonnenlichtes als lichtes oder goldenes Fell, roter Rock, Mantel oder Decke; 7. vielleicht die Vorstellung der Sonne als Gefäß.

Für europäisch-arisch müssen wir zunächst die Vorstellung der Sonne als Apfel halten, da wir diese oder etwas Analoges bei den asiatischen Ariern nicht nachweisen konnten. Möglicherweise aber ist auch sie trotzdem uralt, nur den Indern und Persern im Laufe der Zeit verloren gegangen.

DIE SONNE — EIN FEUER.

Wir haben bisher eine jedenfalls auch schon uralte und wichtige Vorstellung von der Sonne ganz unberücksichtigt gelassen, aus dem einfachen Grunde, weil dieselbe in die Reihe der mythischen Bilder, der mythischen Gedanken und Vorstellungen nicht eigentlich hinein gehört. Es ist dies die unmittelbare, instinktive oder elementare Erkenntnis, daß die Sonne ein Feuer sei. Sie wird nicht einem solchen verglichen, sondern sie ist ein Feuer, — ein großes Feuer, das am Himmel brennt. Sie leuchtet und strahlt, sie wärmt und brennt wie jedes andere Feuer — und besitzt somit dessen charakteristische Eigenschaften. Schon der Urmensch muß, als er das Feuer kennen lernte, die Wesensverwandtschaft desselben mit der Sonne unmittelbar, instinktiv, wenn auch vielleicht noch dunkel und unausgesprochen empfunden haben. Auf dieser ganz richtigen elementaren Erkenntnis beruht offenbar die enge Beziehung des Feuers zu dem Sonnenkultus. Im Feuer hatte der Mensch gewissermaßen etwas Sonnenhaftes,

Sonnengleiches, Sonnenartiges in seiner nachsten Nahe, — es stand ihm zu Gebote, er hatte die Erzeugung, die Anfachung und Erhaltung der Flamme in seiner Hand. Es war ein Element des Lichtes und der Wärme, — und Licht und Wärme waren es ja, um derentwillen er die Sonne suchte, sie freudig begrüßte und ehrte. Sehr natürlich darum, daß ein Entflammen von Feuern, eine eifrige Pflege der lodernden Flamme schon früh als ein Dienst empfunden werden konnte und mußte, den man der Sonne leistete, — ein Dienst im eigentlichsten Sinne des Wortes —, und als eine Freude, die man ihr bereitete. War die Sonne schwach, von den Nachten des Dunkels und der Kälte bedrängt, dann mußte es sie freuen, es mußte sie starken, ihr helfen, wenn der Mensch das verwandte Element des Feuers in hellen Flammen emporlodern ließ. Auf diesen ganz elementaren Gedanken ruht ein so wesentlicher Teil des Sonnenkultus überhaupt, daß wir ihrer schon hier gedenken mußten. Es ruht auf ihnen jener „Sonnenzauber", den man in verschiedenen Kulthandlungen mit dem feurigen Element aufgedeckt hat. Was sich in späterer Zeit als heilige Handlung, in festen Formen von Priestern geübt, uns darstellt, — das war ursprünglich wohl nur freudiger Ausdruck der Sympathie, eifriges, frohes Bestreben, das große Feuer im Himmelsraum mit irdischem Feuer, dem verwandten Element des Lichtes und der Wärme, zu begrüßen, — durch Mehrung dieses Elementes jenes große wichtige Feuer selbst zu kräftigen und zu erfreuen, damit es die ganze Welt erwärme und alles gedeihen lasse. Dieses ganz naive, ganz elementare Empfinden und Streben spricht in ursprünglichster Form eines jener lettischen Liedchen aus, die dem Gotte der aufsteigenden Frühlingssonne, Uhsing, gewidmet sind (Auning Nr. 38):

Laßt uns Holz aufs Fuder laden,
Laßt es uns dem Uhsing zuführen,
Auf daß er großes Feuer zünde,
Auf daß er die Welt erwärme;
Damit am Leben bleiben die braunen Pferde,
Die geäpfelten Rößlein.
Fastnacht läßt kalte Tage erwarten,
Droht alle durch Frost zu toten.

Das ist nicht nur ein Zeugnis für Fruhlingsfeuer der Letten zu Ehren des Uhsing, es gibt uns auch die ganz naive Begründung, warum man diese Feuer entfachte. Man will dem Sonnengott helfen, sein Feuer recht groß zu machen, damit er die Welt erwärmen, den Frost bezwingen könne. Dazu muntert das Volk gegenseitig sich auf mit frohem Gesang, dazu braucht es noch keine Priester. Was hier so naiv, so volksmäßig sich ausspricht, das tritt uns in Indien schon in vedischer Zeit als feierliche Kultushandlung entgegen, als komplizierte religiöse Zeremonie, mit symbolischem Kern, — einst so einfach und volksmäßig heiter, jetzt ein ernster Akt, nur noch von kundigen Priestern vollziehbar. Nur dem grübelnden Denker enthüllt sich jetzt noch der Kern der Handlung, als ein „Symbol", als ein „Sonnenzauber", nicht jedem mehr faßbar. Zwischen dem lettischen Lied und dem indischen Opfer liegt ein fast unabsehbar weiter Zeitraum kultureller Entwicklung, — die Letten bezeichnen den Anfang, die vedischen Inder das Ende derselben.

Die Wesensgleichheit von Sonne und Feuer ist den vedischen Indern ein geläufiger Gedanke. Er nimmt bei den priesterlichen Denkern jener Zeit die Form theologischer Spekulation an. Wir hören da oft von der dreifachen Geburt des Feuergottes Agni: am Himmel zuerst, sodann aus den Wassern (der Luft) und endlich auf Erden aus den Reibholzern der opfernden Menschen. Uber die Wassergeburt des Gottes gibt es verschiedene Meinungen — wir kommen später darauf zurück —, auch nennen andere Dichter noch andere Geburten, z. B. die aus dem Stein, — unzweifelhaft aber, unbestreitbar und unbestritten ist der am Himmel geborene Agni das Sonnenfeuer. Agni leuchtet mit hellem Glanz als Sonne am Himmel. Die Sonne ist eine der verschiedenen Erscheinungsformen des Feuergottes, — das ist ein feststehendes Dogma der vedischen Zeit[1]. Die priesterlichen Denker jener Tage, wo alles sich um das Opfer dreht, gehen aber noch weiter. Sie sehen in der Sonne das Opferfeuer der

[1] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 106. 108 ff. Macdonell, Vedic Mythology S. 93; Hillebrandt, Vedische Mythologie, II, S. 112.

Götter, dessen irdisches Abbild das Opferfeuer der Menschen — der Agni des Âhavanîya-Altars — darstellt [1]. Wir können auf die mannigfaltigen Spekulationen über Agni und die Sonne, über himmlisches und irdisches Feuer und ihre Beziehungen zueinander hier nicht näher eingehen. Man findet sie in den Werken von Hillebrandt, Macdonell, Oldenberg und anderen Forschern zusammengestellt. Den einen Gedanken aber müssen wir doch als Erbe der Urzeit hervorheben, nur priesterlich gefaßt und umgedeutet, — den Gedanken, daß das Feuer der Menschen, jetzt das heilige Opferfeuer, der Sonne hilft, sie kräftigt und fördert.

Was ursprünglich wohl nur zu gewissen Zeiten des Jahres nötig erschien und geübt wurde — der Sonne gegen die Mächte des Dunkels und der Kälte durch Feuerentfachung helfend beizuspringen —, das ist bei den vedischen Indern schon zum feststehenden täglichen Brauch geworden. Täglich um die Zeit des Sonnenaufgangs wird das heilige Feuer angeschürt und eine Spende von Milch in demselben dargebracht. Die Brâhmaṇas aber, die großen theologischen Werke jener Zeit, lassen deutlich erkennen, welche Bedeutung und Kraft diesem täglichen morgendlichen Feueropfer, dem Agnihotra, beigemessen wurde. Sie sagen geradezu, daß ohne dasselbe die Sonne gar nicht aufgehen wurde! Man hat daher nicht Unrecht gehabt, diese Zeremonie als einen „Sonnenzauber“ zu bezeichnen [2]. Wir dürfen vermuten, daß ursprünglich solche Kraft, die Sonne zu fördern, vor allem dem neu angelegten, neu durch die Reibung gewonnenen, noch nicht abgenutzten, nicht alt gewordenen Feuer beigemessen wurde. Und darum wohl finden wir die wichtige Zeremonie der Neuanlegung des heiligen Feuers, die der Brahmane im Frühling, der Kshatriya im Sommer vollziehen soll, mit merkwürdigen Bräuchen verbunden, die unzweifelhaft deutlich symbolisch auf die Sonne hinweisen. Ein junges Roß, das Symbol der Sonne, muß seinen rechten Vorderfuß auf die Stätte des Opferfeuers setzen. Ein Wagen oder ein Rad,

[1] S. Hillebrandt a. a. O., S. 145.

[2] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 109; Hillebrandt, Vedische Mythologie II, S. 83.

ebenfalls Sonnensymbole, müssen vom Brahman, dem obersten Priester, dreimal südlich vom Opferplatz umhergefahren werden u. dgl. m.[1]. Der Zusammenhang von Sonne und Feuer, ihre Wesensgleichheit, tritt im Ritus ebenso wie in den Liedern und in der Spekulation oft genug unzweifelhaft deutlich hervor.

Wir könnten uns nicht wundern, wenn eine Feuerverehrung, die sich in solcher Weise mit der Sonnenverehrung verbindet und mit ihr verschmilzt, zu einer allgemeinen Verehrung des Lichtes emporstiege. So ist in der Tat bei den Iraniern das Feuer zum Symbol einer reinen Lichtreligion, ja eines ewigen, ganz geistig gedachten schöpferischen Lichtgottes geworden. So ist bei den Griechen ein alter Feuergott zum Sonnengott und zum Lichtgott im allgemeinen und höchsten Sinn emporgewachsen, — die hehre Gestalt des Apollon, dessen tiefes Wesen wir weiterhin in seinen Wurzeln zu betrachten haben werden. Doch ist hier schon der Ort, im vorhinein darauf hinzuweisen, wie dieser Gott Feuer und Sonne in sich vereinigt. Wie eng Apollon, den ich als ursprünglichen Feuergott erwiesen zu haben glaube, mit der Sonne verbunden ist, ersieht man aus der Bemerkung Roschers: die Erinnerung an die ursprüngliche Wesensgleichheit des Apollon und Helios ziehe sich durch die ganze griechische Literatur, wenn auch die ausdrückliche Gleichsetzung der beiden göttlichen Personen erst seit Euripides in Aufnahme kam, der sie den Naturphilosophen entnommen habe[2].

Daß übrigens die Griechen, auch abgesehen von bestimmten göttlichen Personen, die Sonne als ein Feuer ansahen, als Flamme, als Feuer des Himmelsraums, ergibt sich aus verschiedenen Stellen von Dichtern und Denkern dieses Volkes[3]. Dieselbe Erkenntnis fehlt auch den Römern nicht, — ja wir werden sie wohl bei

[1] Vgl. Hillebrandt, Ved. Mythologie II, S. 79—81; Oldenberg a. a. O., S. 109, Anm. 2.

[2] W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, S. 1996.

[3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 1996: „Dem Stoff nach erscheint die Sonne als brennendes Feuer (*φλόξ* Aesch. Prom. 22; Pers. 497; Eur. Jph. T. 1139; Jon 82 *πῦρ τόδ' αἰθέρος*), woraus dann die Spekulation ein *πῦρ νοερόν* machte (Procl. Lyc. h. in Sol. bei Brunck, Anal. 2, 441)".

allen arischen Volkern voraussetzen dürfen. Das Hauptfest des Vulkan fiel in den heißen Monat August, wie Preller sagt: „wahrscheinlich deshalb, weil Sonne und Feuer bei den Alten, auch bei den Römern, oft gleichbedeutend gedacht und füreinander gesetzt werden“ [1]. Wenn das heilige Feuer der Vesta neu erzeugt werden mußte, dann wurde es entweder durch Reibung von Holz gewonnen „oder durch Entzündung eines neuen Feuers an der Sonne, dem Urquell des Feuers“ [2], — eine gewiß sehr bezeichnende Anschauung. — Von den Germanen sagt Grimm, es möge bei ihnen ein Teil des dem Feuer gewidmeten Kultus in dem der leuchtenden und wärmenden Sonne begriffen gewesen sein, „wie schon Julius Caesar Sol und Vulcanus, und die Edda, beide als das Höchste preisend, Feuer und Sonne nebeneinander nennt“ [3]. — Wir brauchen kaum weitere Zeugnisse und dürfen die so naheliegende Erkenntnis der Wesensgleichheit von Sonne und Feuer wohl ohne Bedenken schon der arischen Urzeit zuschreiben.

Die Ergebnisse der ethnologischen Forschung können diese Voraussetzung nur bestätigen und liefern manche Analogien. Man findet — sagt Tylor — „die Zeremonie der irdischen Feuerverehrung gewöhnlich und ganz natürlich auf die Verehrung des himmlischen Feuers im Sonnenkultus übertragen“. Und an einem anderen Orte: „Was das Meer für die Wasserverehrung, das ist in gewissem Grade die Sonne für die Feuerverehrung [4].“ In Mexiko erscheinen Feuergott und Sonnengott als nahe verwandt, aber doch dabei klar unterschieden. Interessant ist namentlich, daß dort das Fest des Neufeuers deutlich mit dem Sonnenkultus in Zusammenhang steht, — geradeso, wie wir das beim indischen Agnyâdheya beobachtet haben [5]. Bisweilen wird auch bei ameri-

[1] Preller, Röm. Myth. II, 3. Aufl., S. 151 (1. Aufl., S. 528). Er fuhrt in der Anmerkung noch an Ennius bei Varro r. r. I, 4 von den vier Elementen: aqua, terra, anima (Luft), et sol, — wo also geradezu Sonne für Feuer gesetzt ist.

[2] Preller a. a. O., II, S. 167 (1. Aufl., S. 542).

[3] Vgl. J. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 500.

[4] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, S. 278. 286.

[5] Vgl. Tylor a. a. O., S. 279. 280.

kanischen Volkern mehr dem Licht als dem Sonnenbilde selbst Verehrung gezollt [1], — es entwickelt sich also auch da etwas wie eine Lichtreligion, die sich über die Einzelerscheinungen selbst der himmlischen Lichtkorper erhebt, wenn auch religiöse Bildungen von der Größe und Schönheit der griechischen, indischen und persischen nicht erwachsen sind. Es ließe sich noch manches hier anführen, doch durften unserem Zwecke vorläufig auch diese flüchtigen Andeutungen schon genügen.

[1] Vgl. Ratzel, Völkerkunde I, S. 574. Amerikanische Sprachen zeigen übrigens auch bisweilen dasselbe Wort für Himmel und Sonne (s. ebenda).

SONNENKULTUS DER ARISCHEN URZEIT.

BEI der Betrachtung des Himmelsgottes, des höchsten guten Wesens der arischen Urzeit, sind wir auf die Frage des ihm gewidmeten Kultus nicht näher eingegangen. Die vergleichende Ethnologie hat uns die merkwürdige, zunächst allgemein überraschende, jedenfalls aber tief begründete Tatsache kennen gelehrt, daß die Völker einer primitiven Kulturstufe eine rituelle Verehrung, einen eigentlichen Kultus des höchsten guten Wesens, des göttlichen Repräsentanten der Moral, gar nicht oder fast gar nicht ausüben, — teils weil sie, wie die Australier, sagen, man ehre dieses höchste Wesen eben durch die Erfüllung seiner Gebote — Kants Standpunkt in primitivem Gewande —, teils weil sie, wie manche afrikanische Völker, der Ansicht sind, man brauche das höchste gute Wesen nicht mit Opferspenden u. dgl. m. zu berücksichtigen, eben weil es durch und durch gut und immer freundlich gesinnt sei. Ein wirklicher Kultus wird dem höchsten guten Wesen erst später, meist erst auf hoheren Kulturstufen gewidmet. Ganz anders aber steht es mit den Naturgöttern und Seelengöttern, den großen Mächten des Lebens und des Todes, deren wohltätige oder schreckende Gewalt der Mensch fort und fort empfindet, wahrnimmt, oder doch wahrzunehmen glaubt. Ihnen mußte man seine Verehrung bezeigen, damit sie freundlich gestimmt, dem Menschen freundlich begegneten, nicht ihm ihren Segen entzogen oder gar ihn geradezu schädigten. Mit dem höchsten guten Wesen setzte man sich tatsächlich in Einklang, indem

man seine Gebote befolgte, — bei den Machten der Natur- und der Geisterwelt brauchte es anderer Mittel und Wege, um diesen Zweck zu erreichen. Darum finden wir denn auch bei allen Völkern der Erde die Verehrung der Natur- und Seelengötter in der mannigfaltigsten Weise kultlich ausgebildet und ausgeprägt. Sie fehlt auch den primitivsten Völkern nicht und hat bei ihnen nur andere Formen angenommen, als bei den schon weiter vorgeschrittenen. Wir werden dieselbe daher in irgendwelcher Form auch bei den Ariern der Urzeit unbedingt voraussetzen müssen, — und es ist nur die Frage, wieweit wir imstande sind, jene urzeitlichen Formen des Kultus auch heute noch mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erschließen und glaubhaft zu rekonstruieren.

Nichts scheint näher zu liegen als die Verehrung der Sonne, wenn überhaupt Naturmächte verehrt werden. Nimmt sie doch unter allen Naturerscheinungen eine überragend große, gewissermaßen zentrale Stellung ein. Daß Leben und Wohlsein von ihr, ihrem Licht und ihrer Wärme abhängen, muß — so scheint es — überall und von jedermann empfunden und wahrgenommen werden. Wir treffen auch tatsächlich die Sonnenverehrung in allen Teilen der Erde an, doch lehren uns die Tatsachen der Ethnologie, auch hier nicht zu schnell und voreingenommen zu urteilen. In Wirklichkeit findet sich der Sonnenkult bei den verschiedenen Völkern der Erde sehr verschieden verteilt und sehr verschieden stark entwickelt. Er spielt z. B. bei den Volkern Amerikas eine ganz gewaltige Rolle, während er in Afrika, außerhalb Ägyptens, verhältnismäßig wenig bedeutet. Hier verdient eine gute Bemerkung d'Orbignys erwähnt zu werden, der den Kultus der Sonne „nicht so sehr mit den heißen Regionen in Verbindung bringt, wo ihre brennende Hitze die Menschen den ganzen Tag über bedrückt und sie zwingt, im Schatten Schutz zu suchen, als vielmehr mit Klimaten, wo ihre Gegenwart wegen ihrer lebenspendenden Wärme freudig begrüßt wird und wo die Natur bei ihrem Verschwinden vor Kalte erstarrt". Der Gedanke ist naheliegend und ich halte ihn für richtig. Auch Tylor billigt ihn, wenngleich nicht unbedingt. Treffend hat d'Orbigny darauf hingewiesen, daß z. B. in den schwülen Wäldern Südamerikas

der Sonnenkultus wenig hervortritt, während er auf dem Hochplateau von Peru sich aufs höchste entwickelt zeigt. Tylor weist darauf hin, daß Samuel Baker angibt, in Zentralafrika werde der Aufgang der Sonne geradezu gefürchtet und die Sonne als der gemeinsame Feind angesehen, — ähnlich wie schon Herodot (IV, 184) von den afrikanischen Ataranten sagt, daß sie die Sonne bei ihrem Aufgang schmähen und ihr fluchen, weil sie das Land mit so furchtbarer Hitze heimsuche[1]. Es ließe sich einwenden, daß ja auch gefährliche Mächte tatsächlich oft, und gerade auch in Afrika, verehrt werden, weil man sie zu beseitigen strebt. Immerhin liegt in jener Bemerkung ein bedeutender Wahrheitsgehalt und richtige Beobachtung. Danach müßte man in den Ariern, wenn ihre Ursitze in Europa lagen, wie wir zu zeigen suchten, eifrige Sonnenverehrer vermuten. Und ich glaube, daß diese Voraussetzung sich tatsächlich als eine richtige bewährt. Tylor meint freilich, „daß die Sonne nicht so unbedingt der Gott der wilden Jäger und Fischer sein wird, wie derjenige der Ackerbauer, die sie Tag für Tag beobachten, wie sie ihnen ihr Besitztum und damit ihren eigentlichen Lebensunterhalt vermehrt oder vermindert“[2]. Ackerbauer waren allerdings die Arier der Urzeit eigentlich noch nicht oder doch nur in bescheidenem Maße, — aber sie waren Viehzüchter, und das in hervorragendem Grade. Für den Viehzüchter aber hat in nördlichen Breiten die Sonne und insbesondere das Erstarken des Sonnenlichtes im Frühjahr, nach der langen Winterzeit, eine ganz ähnliche Bedeutung wie für den Ackerbauer. Denn die Sonne ist es, die den Schnee schmelzen, die das Gras wachsen läßt und den Herden nach der kalten, harten und kargen Zeit des Winters den Tisch aufs neue deckt und sie wieder gedeihen läßt. Es ist daher gewiß kein Zufall und stimmt mit allen unseren Voraussetzungen und bisherigen Ergebnissen aufs beste zusammen, wenn wir unter den Sonnengöttern der Arier gerade eine ganze Reihe von ausgeprägten Hirten- und Herdengöttern antreffen. Dahin gehört der alte originelle Pûshan, der indische Sonnen-

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 287.
[2] Tylor a. a. O., S. 287.

gott, der Gedeihen Schaffende, wie sein Name besagt, der himmlische Hirte mit dem Ochsenstachel; dahin Kṛishṇa-Vishṇu, der üppige Freund der Hirtinnen, der selbst jahrelang als Hirt gelebt haben soll; dahin der so uberaus ursprüngliche lettische Gott Uhsing, der Patron und Versorger der Pferde, der der Erde grünen Klee oder einen grünen Mantel, den Bäumen Blätter bringt, der die Rößlein rund werden laßt, den man darum einladet und bittet:

> Komm, Uhsing, komm, Uhsing!
> Lange haben wir schon auf dich gewartet;
> Die Pferde warten auf grünes Gras,
> Die Burschen auf heiteres Singen [1].

Dahin gehört auch die römische Hirtengottheit Pales, der zu Ehren die Frühlingsfeuer der Palilien lodern. Dahin wohl auch der sabinische Sonnengott Soranus, durch dessen Feuer die Hirpi Sorani laufen mußten, deren Vorfahren ausdrücklich als Hirten gekennzeichnet werden [2]. Dahin ist vielleicht auch der slavische Viehgott Wolos, Weles zu rechnen, — und in entfernterem Sinne auch der griechische Apollon, eigentlich ein Feuergott, aber zum Sonnengott entwickelt und in ausgeprägtem Maße Patron der Herden, daher ihn Carl Robert geradezu als ursprünglichen Herdengott hat fassen wollen. All diesen arischen Sonnengöttern, die so charakteristisch als Hirten- und Herdengötter, als himmlische Versorger des Viehstandes ausgepragt sind,

---

[1] Vgl. Auning a. a. O., Nr. 39. 40. 29. 15. Vgl. auch Nr. 16 und 17:

> Komm, Uhsing, komm, Uhsing!
> Füttere das Rößlein, daß es gut werde.
> Gib Hafer dem Rößlein,
> Dann wird das Rößlein gut sein;
> Es wird tanzen im Hof des Vaters
> Auf seinen vier Füßlein. (16)
>
> Wohl wartete ich auf den Uhsing,
> Konnte ihn nicht erwarten;
> Das Rößlein hat ihn erwartet,
> Die Diele des Stalles stampfend,
> Wahrend es auf das grüne Gras wartete (17) u. dgl. m.

[2] Wir kommen auf das Institut der Hirpi Sorani weiter unten zu sprechen und werden unsere Ansicht über dasselbe dort darlegen.

lassen sich keineswegs ebenso entsprechende arische Sonnengötter gegenüberstellen, die des Ackerbaus walteten, für das Gedeihen des Getreides sorgten. Wir finden vielmehr überraschenderweise als Patrone des Ackerbaues Götter ganz anderen Ursprungs tätig, Seelengötter und Windgötter, oder Mondgötter und Götter der Erdtiefe, von deren Wesen wir später handeln werden — Odhin, Wodan, Dionysos und Demeter, Mars und Acca Larentia, auch Saturnus, sowie eine große Schar besonderer Vegetationsdämonen. Es ist jedenfalls sehr bezeichnend, daß wir gerade die Sorge für den Viehstand unter den alten Sonnengöttern der Arier sehr deutlich hervortreten sehen. Es stimmt das ganz zu unserem Bilde von den viehzüchtenden Ariern der Urzeit.

Doch die Zahl der arischen Sonnengottheiten ist sehr viel größer und umfaßt, wie wir schon gesehen haben, eine bunte Schar der verschiedenartigsten Gestalten, die unter wechselnden Bildern gefaßt, von mancherlei Mythen umwoben sind. Man hat den Eindruck, daß gerade bei den arischen Völkern die Sonnenverehrung recht eigentlich zu Hause ist, und man wird von vornherein für wahrscheinlich halten müssen, daß diese Verehrung auch schon in der Urzeit, im europäischen Stammlande der Arier ihren Ausdruck fand. Läßt ein solcher Kultus sich nachweisen und in welchen Formen? — das ist die jetzt sich aufdrängende Frage.

Die allgemeinen Kulturverhältnisse der arischen Urzeit, wie wir sie früher im Umriß geschildert haben, lassen nur eine ziemlich primitive Form des Kultus erwarten, und diese Voraussetzung wird durch mehrere den Kultus betreffende Tatsachen negativer Art noch erheblich bestärkt. Die Vergleichung lehrt uns nämlich, daß die arische Urzeit T e m p e l, A l t ä r e, G ö t t e r b i l d e r und eigentliche P r i e s t e r noch nicht gekannt hat, was ohne Zweifel auf recht primitive kultliche Zustande schließen laßt. Darum kann dieser Kultus immerhin doch dem Gemüte, der Phantasie, dem religiösen Bedürfnis viel geboten, einen reichen und tiefen, wertvollen Inhalt gehabt haben und wir werden das bei der tiefen und reichen Veranlagung der Arier sogar von vornherein für wahrscheinlich halten mussen, wie denn andererseits

Tempel, Altäre, Götterbilder und Priester die größten Roheiten, Grausamkeiten und Scheußlichkeiten bei der Gottesverehrung in keiner Weise ausschließen. Der Haingottesdienst der alten Germanen hat den Römer Tacitus so tief beeindruckt, daß er mit offenbarer Ehrfurcht von ihm redet und eine wohl unwillkürlich idealisierende Schilderung desselben gibt. Wir kennen auf der anderen Seite Tempel genug, in denen das Menschenblut in Strömen geflossen, Götterbilder, die die ekelhafte Verzerrung des Göttlichen darstellen, Priesterschaften, die die besten und höchsten Instinkte der Menschheit in eigennütziger Weise ausgebeutet haben, so daß diese Dinge in keiner Weise einen Maßstab für den inneren Wert des Kultus abzugeben imstande sind. Immerhin sind es die Formen und Bildungen, die die Gottesverehrung bei vorschreitender Kultur überall hervorbringt, deren relativer und zeitweiliger Kulturwert auch nicht bestritten werden soll. Charakteristisch sind sie auf jeden Fall, und zur Eigentümlichkeit des urarischen Kultus scheint es zu gehören, daß sie demselben noch ganz oder so gut wie ganz fehlten.

Tempel und Götterbilder haben sogar die Inder der vedischen Zeit noch nicht besessen [1], obwohl ihre Kultur sich über diejenige der Urzeit doch schon sehr bedeutend erhoben hatte. Sie fehlten auch den alten Iraniern noch nach dem Zeugnis des Herodot und nach Ausweis der ältesten Urkunden der Zarathustra-Religion [2]. Wir dürfen mit Sicherheit daraus schließen, daß den Ariern der indoiranischen Einheitsperiode Tempel und Götterbilder noch ganz unbekannt waren oder doch in ihrem Kultus keine Stelle hatten. Aber auch Altäre in unserem Sinne des Wortes werden wir dieser Zeit noch absprechen müssen. Herodot sagt ausdrücklich, daß die Perser keine Altäre besaßen, sondern ihre Opfergaben für die Götter auf zartem Gras, insbesondere Klee, niederlegten, — eine Art Opferstreu, wie sie auch die Inder und

[1] Eine einzige Stelle des Rigveda, in welcher einige Forscher Anspielung auf ein Götterbild (des Indra) vermutet haben, ist dunkel, schwierig und mindestens sehr zweifelhaft. Andere und ausgezeichnete Kenner erklären dieselbe ganz anders, und wird man darauf jedenfalls nichts aufbauen dürfen.

[2] Vgl. Herodot I, 131; desgl. die Gâthâs des Zarathustra.

andere arische Völker in mannigfaltigen Formen aufweisen. Die sogenannte Vedi der Inder, eine vertiefte, mit Gras bestreute Erdstelle, wo die Opfergaben hingestellt werden, kann man aber auch einen Altar eigentlich noch nicht nennen, obwohl dies oft genug geschieht. Priester aber haben nicht nur die vedischen Inder und die Perser der ältesten Zeit, sondern ohne Zweifel schon vorher die noch ungetrennten Indoiranier besessen, und zwar nach dem sicheren Ausweis der Sprachen bereits mehrere Arten und Ordnungen derselben [1]. Wir sehen daraus mit großer Deutlichkeit, daß es lange vor Tempeln, Götterbildern und Altären schon Priester gegeben hat, — kundige Männer, die der Gottesverehrung einer älteren Zeit bereits vorstanden.

Tempel und Götterbilder haben die alten Germanen nach dem bestimmten Zeugnis des Tacitus zu seiner Zeit noch nicht besessen (Germ. Kap. 9), und auch bei den Slaven fanden die ersten christlichen Bekehrer noch keine dem Gottesdienst gewidmeten Häuser vor. Von den in der Kultur noch länger zurückgebliebenen Letten und Litauern läßt sich dasselbe für noch spätere Zeiten behaupten. Schon diese Tatsachen genügen, um es zweifellos erscheinen zu lassen, daß die Arier der Urzeit Tempel und Götterbilder noch nicht gekannt haben, ebensowenig Altäre in unserem Sinne des Wortes. Sie opferten zweifellos im Freien, sei es auf Anhöhen und Bergspitzen, wie es Herodot von den Persern berichtet, oder in Hainen und Wäldern wie die Germanen des Tacitus, oder auch sonst an einem freien, ihnen dazu geeignet erscheinenden Platz.

Ob sich mit derselben Bestimmtheit behaupten läßt, daß die Arier in der Urzeit keinerlei Priester besessen haben, ist allerdings fraglich. Ein positiver Beweis für ihr Vorhandensein läßt sich freilich nicht in ausreichender Weise liefern, nachdem sich die Gleichung des indischen brahman = lat. flamen als nicht genügend stark erwiesen hat, diesen Beweis zu tragen. Auch muß wohl beachtet werden, daß Caesar den Germanen gottesdienstliche

[1] Vgl. ssk. hotar = avestischem zôtar, atharvan = âthravan; dazu gâthâ = gâthâ, soma = hôma u. a. m.

Funktionäre nach Art der keltischen Druiden abspricht und daß nach den Forschungen von Krek die Slaven der ältesten Zeit keine Priester besessen zu haben scheinen [1]. Doch ist das Zeugnis des Caesar nicht von der Art, daß es jede Art von Priestern bei den Germanen geradezu ausschlösse. Es kann auch dahin verstanden werden, daß ein ausgebildeter Priesterstand, wie ihn die keltischen Druiden darstellten, den Germanen mangelte. Eine wirklich eindringende Kenntnis der germanischen Kulturverhältnisse hat Caesar keinesfalls besessen und man muß sich daher wohl hüten seinen recht summarischen Urteilen zu weitreichende Bedeutung beizumessen. Dazu mahnt uns auch seine jedenfalls ungenaue Bemerkung uber die Opfer bei den Germanen. Uber die Kulturverhältnisse der alten Slaven sind unsere Nachrichten aber so luckenhaft, daß ich ebenfalls Bedenken tragen würde, aus negativen Ergebnissen auf diesem Gebiete zu viel zu folgern. Alles in allem glaube ich, daß wir für die arische Urzeit das Vorhandensein von Priestern allerdings nicht erweisen, aber auch nicht schlechthin und ganz und gar bestreiten können. Ein entwickelteres Priestertum, ein eigentlicher Priesterstand läßt sich fur jene Zeit gewiß nicht voraussetzen, wohl aber mag es schon damals Anfangsbildungen in jener Richtung gegeben haben, — Personen, die durch Alter, Erfahrung und entsprechende Begabung mehr als andere mit der Eigentümlichkeit des Kultus vertraut, zur Ausübung und Leitung desselben besonders befähigt erschienen. Wohl moglich, daß Stammeshäupter und angesehene Familienhaupter in erster Linie eine solche Rolle spielten, wie man vermutet hat, doch haben wir auch kein Recht, eine Beschränkung in dieser Richtung zu behaupten. Gewiß fehlten auch jene Leute nicht, die den Schamanen, Zauberern und Medizinmännern primitiver Völker sich vergleichen ließen. Die Gleichung brahman = flâmen spricht entschieden dafür (denn brahman heißt Spruch und Gebet

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 637—639. Caesar sagt von den Germanen de bello Gallico VI, 21: Neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student. „Sie haben weder Druiden, die den gottesdienstlichen Dingen vorstehen, noch bekummern sie sich um Opfer".

bei den Indern schon in der ältesten Zeit [1]), daß die Kenntnis von Sprüchen und Gebeten bei den priesterlich fungierenden Personen von wesentlicher Bedeutung war, — und das war auch aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in seiner neutralen Form, wahrend es als Maskulinum den Beter, den Priester, den Sprecher oder Sanger der Sprüche und Gebete bedeutete. Vielleicht hängt das Wort auch mit dem altnordischen bragr „Dichtkunst“ zusammen, und es ist nicht unmöglich, daß Sprüche und Gebete schon in der Urzeit zum Teil poetische Form trugen. Das alles ist bei einem begabten Volk auch auf primitiver Stufe sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich, wie sich ähnliches ja auch sonst bei ziemlich primitiven Völkern findet. Mehr als primitive Zustände aber wollen wir gar nicht voraussetzen.

---

[1] Wenn Schrader und andere als Grundbedeutung von brahman „Zauberspruch“ ansetzen (vgl. Reallex., S. 637), so geschieht das vor allem wohl der Modetheorie zu Liebe, die alle Religion aus ursprünglichem Zauberwesen ableiten will. Das Wort heißt ohne Zweifel Spruch, Zauberspruch, aber auch Gebet, Andacht schon in der ältesten Sprache.

DIE BEGRÜSSUNG DER SONNE.

FÜR die primitivste Form der Naturverehrung halte ich die Begrüßung. Wenn der Mensch die belebte oder belebt gedachte Naturerscheinung freundlich und achtungsvoll, oder gar freudig begrüßt, — sei es schweigend, mit bloßer Gebärde, sei es auch mit Ausrufen, Empfindungslauten oder Worten — dann setzt er sich in der einfachsten, unmittelbarsten Weise mit ihr in Beziehung, stellt ein freundliches Verhältnis her, setzt sich in Einklang mit ihr. Es geschah das wohl ursprünglich rein instinktiv, gewissermaßen reflektorisch, ohne bewußte Absicht, als unmittelbare Wirkung der Erscheinung auf das Gemüt des Menschen. Doch im Verlaufe der Zeit empfand man es als wohltätig und beruhigend, in freundlichem Verhältnis zu stehen zu einer Macht, von der man sich in mancher Beziehung abhängig fühlte, oft — wie gerade bei der Sonne — in ganz hervorragendem Maße. Aus dem gelegentlichen Tun, das gebardenhaft und interjektionell schon vor dem Aufstiege zum Menschtum, schon ehe aus den Untermenschen die Urmenschen wurden, bestanden haben kann, wurde später allmählich eine bewußt und absichtlich gepflegte Gewohnheit und endlich feste Regel, Ritus, Gesetz. Die Form der Begrüßung wechselte und entwickelte sich von Gebärde und Interjektion aufwärts bis zum Gebet, zum Andachtslied, vielleicht noch verbunden mit irgendwelchen außeren Handlungen. Die Begrüßung in einfachster Form, durch Gebärde und Ausruf, ist gewissermaßen die Urzelle des Kultus, wenigstens bei der Naturverehrung. Vom Seelenkult reden wir später — es ist da eine andere Entwick-

lung möglich, ja wahrscheinlich. Die einfache Begrußung ist jedenfalls etwas viel Ursprünglicheres als der Zauber, aus dem man heutzutage so gern allen Kultus ableiten möchte. Zauberhandlungen setzen schon viel verwickeltere Gedankengänge voraus. Es steckt viel Zauber im Kultus, ohne Zweifel, — es ist aber auch ebensoviel Zauber aus dem Kultus hervorgegangen. Beide hangen früh schon vielfach eng zusammen, ohne daß darum der Kultus den Zauber voraussetzte, — oder umgekehrt. Den Gruß, die einfachste Urform des Kultus, wird niemand auf eine Zauberhandlung zuruckfuhren können oder wollen.

Sehr lehrreich ist mir immer die kleine Geschichte erschienen, die der bekannte finnländische Forscher Castrén mit einer Samojedin erlebte. Er berichtet: „Ein samojedisches Weib erzahlte mir, daß sie jeden Morgen und Abend aus ihrem Zelte zu treten und sich vor der Sonne zu verbeugen pflege, wobei sie am Morgen spreche: „Wenn du, Jilibeambaertje [1], dich erhebst, erhebe auch ich mich aus meinem Bette", am Abend dagegen: „Wenn du, Jilibeambaertje, niedersinkst, begebe auch ich mich zur Ruhe." Das Weib führte das als einen Beweis für ihre Behauptung an, daß man auch bei den Samojeden sein Morgen- und Abendgebet verrichte, fügte jedoch mit Bedauern hinzu, daß es auch unter ihnen solche Wilde gäbe, welche nie ein Gebet zu Gott empor sendeten." — [2] Hier haben wir achtungsvolle Begrußung der Sonne in Verbindung mit dem denkbar primitivsten Gebet. Wir würden es kaum ein Gebet nennen mogen, doch die Frau selbst empfand es als ein solches und legte entschieden Gewicht darauf. Das ist nun freilich weder ein Bitt-, Dank- oder Sühnegebet, wie man gewöhnlich zu schematisieren pflegt, — es ist nichts als eine begrüßende Anrede mit der einfachen Feststellung, daß der andachtige Mensch sich in seinem Tun ganz im Einklang mit der angedeuteten großen Gottheit der Sonne befinde, — daß er aufstehe, wenn sie aufstehe, sich schlafen lege, wenn sie schlafen gehe. Es ist die einfachste Form, sich in Wort und Tat mit der

[1] Bezeichnung für Gottheit im allgemeinen.
[2] Vgl. Tylor, Anfange der Kultur, II, S. 292.

lebendig und göttlich gedachten Naturerscheinung in Einklang zu setzen, — der einfachste Kultus, die Urform des Gebetes.

Begrüßung der Sonne konnen wir in mancherlei Formen bei verschiedenen mehr oder minder primitiven Völkern aufzeigen. Der tägliche Gottesdienst der Apalatschen auf Florida bestand darin, die Sonne vor ihrer Tür beim Auf- und Untergang zu begrüßen. Die Virginier verbeugten sich vor der Sonne bei ihrem Auf- und Untergange mit aufgehobenen Händen und Augen. Indianische Häuptlinge an der Hudsonbai bliesen dreimal den Rauch ihrer Pfeifen der aufgehenden Sonne entgegen. Bei den Natchez von Louisiana stellte sich der große Sonnenhäuptling jeden Morgen bei Sonnenaufgang in die Haustür, mit dem Gesicht nach Osten, jauchzte und warf sich dreimal zur Erde, worauf er erst zur Sonne, dann nach den anderen drei Himmelsrichtungen seinen Tabakrauch blies. Auch bei den nicht mehr primitiven Mexikanern wurde die aufgehende Sonne täglich in den Tempeln mit Hörnerblasen und Weihrauch bewillkommt [1]. Bei den Kirgisen wurde früher die junge Ehefrau am Tage nach der Hochzeit in die Sonne geführt, damit sie sie unter einer Decke tiefgebeugt begrüße [2] usw.

Von diesen Beispielen, die sich leicht vermehren ließen, wenden wir uns zu den arischen Völkern.

Wenn der Bauer in der Oberpfalz noch heute vor der aufgehenden Sonne den Hut abnimmt [3], dann ist das nichts anderes als die alte einfache Begrüßung der Sonne. Seine Vorfahren werden barhaupt gegangen sein und sich daher beim Gruß anderer Gebärden bedient haben, doch die Sitte der ehrfurchtsvollen Begrüßung der Sonne hat er ohne Zweifel von ihnen geerbt. Das ist mehr als bloße Vermutung. Schon Grimm macht auf eine merkwürdige Stelle in der Edda aufmerksam, wo es von der Sonne heißt: „ihr neigte ich mich", — wo also offenbar eine ehrfurchtsvolle Verneigung oder Beugung vor der Sonne erwähnt wird, wie übrigens auch das Kniebeugen und Hutabnehmen vor

[1] Samtliche Angaben aus Tylor a. a. O., S. 288—290.

[2] Vgl. Ratzel, Volkerkunde, II, S. 708.

[3] Vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, S. 150, Anm. 2.

dem Neumonde in Deutschland bezeugt ist [1]. — Die alten Griechen begrüßten die Sonne täglich bei ihrem Aufgang und Untergang mit einem Gebete, wie uns Plato und andere berichten, — und sie taten das ehrfurchtsvoll in jeder Lage des Lebens [2]. Im Symposion steht Sokrates bis zum Morgen in Gedanken versunken da und begrüßt dann, ehe er nach Hause geht, noch die aufgehende Sonne mit einem Gebete [3]. Wir erfahren auch, wenigstens durch einen Schriftsteller späterer Zeit, die Gebärde, deren sich die Griechen bei dieser Gelegenheit bedienten. Nach Lucian (de salt. 17) begrüßten sie die aufgehende Sonne mit einem Handkuß! — Die Römer riefen in der Morgenfrühe den Janus an, den Gott der aufsteigenden Sonne, des anbrechenden Tages, den sie eben darum den morgendlichen Vater (Matutinus Pater) nannten [4]. Am meisten entwickelt und rituell fixiert war aber diese Begrußung der aufgehenden und ebenso auch der untergehenden Sonne bei den Indern, und zwar bestand dieselbe vornehmlich in dem Murmeln der sog. Sâvitrî, eines an Gott Savitar gerichteten Rigveda-Verses, dem dann wohl auch andere Sprüche noch hinzugefügt wurden. Diese sog. Dämmerungsandacht ist morgens stehend, nach Osten gewandt, zu verrichten, bis die Sonnen-

[1] Vgl. Grimm, D. Myth., 4. Aufl., S. 26. 587. Vgl. auch das „Anbeten des Tags“ ebenda S. 615. — Die Eddastelle findet sich im Sôlarliodh (henni ek laut).

[2] Vgl. Roscher, Lex., S. 2024; Plat. Leg. 10, S. 887.

[3] *ἔπειτ’ ᾤχετ’ ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ.*

[4] Vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., I, S. 169. 170 (1. Aufl., S. 151); Horaz, Sat. II, 6, 20. — In der römischen Welt lebte die Sitte der Sonnenbegrüßung bis ins Mittelalter hin fort. Tylor führt a. a. O., II, S. 297 mehrere interessante Zeugnisse aus späterer Zeit an, die freilich ebendarum für die Vergleichung nicht sehr in Betracht kommen. So klagt Tertullian, daß viele Christen die Himmelskörper verehrten und ihre Lippen gegen die aufgehende Sonne zu bewegen pflegten. Und Leo der Große klagt noch im fünften Jahrhundert, daß manche Christen, ehe sie die Basilica von St. Peter betraten oder wenn sie auf einem Hügel standen, sich gegen die aufgehende Sonne wandten und sich vor ihr verbeugten, Wie viel von den letzteren erst später bezeugten Sitten auf die Rechnung altarischer Sonnenverehrung, wie viel auf die späteren und fremdländischen Kulte kommt, läßt sich natürlich nicht entscheiden.

scheibe erscheint; abends nach Ablauf der Dämmerung, bis zum Erscheinen der Sterne. Der Betende muß mit der Opferschnur versehen sein, muß die vorgeschriebenen Waschungen und andere Wassergebräuche vollzogen haben [1]. Der hochheilige Vers, welchen die Mitglieder der Brahmanenkaste tagtaglich bei dieser Gelegenheit als Gruß für die nahende und scheidende Sonne zu murmeln haben, ist von uns bereits früher mitgeteilt worden. Für die anderen beiden arischen Kasten, die Ritter und das Volk (Kshatriya und Vâiçya), waren andere Sprüche, in anderem Metrum, als „Sâvitrî", d. h. als Gruß für den Sonnengott Savitar bestimmt; für die Adligen im Trishṭubh-Metrum, für das Volk im Jagatî-Metrum, während der Spruch der Brahmanen im Gâyatrî-Versmaß abgefaßt ist. Es prägen sich darin die inzwischen entwickelten Standesunterschiede des indisch-arischen Volkes charakteristisch aus [2]. Hier liegt bereits ein geregelter Ritus vor, der sich von der einfachen grüßenden Gebärde oder einem freudigen Ausrufe schon sehr weit entfernt hat und doch auf jene als Ausgangspunkt zurückführt.

Eine merkwürdige Form der Sonnenbegrüßung hat Prof. J. C. Jireček zur Erntezeit bei den Balkanslaven beobachtet [3]: „Die Weiber — berichtet er — gingen nach Sonnenaufgang scharenweise, mit dem Spinnrocken in der Hand und den Kindern auf dem Rücken, zuerst ein Stück Weges gegen die Sonne und dann erst aufs Feld, damit, wie man mir ausdrücklich sagte, die Arbeit die ganze Woche hindurch gedeihe [4]."

---

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 432; Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 55.

[2] Für den Kshatriya gilt RV 1, 35, 2, für den Vâiçya RV 1, 35, 9 oder 4, 40, 5 oder auch ein anderer Vers als Sâvitrî. Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 54.

[3] Es war im Balkan von Loveč im Dorf Mikre, und zwar zur Erntezeit, am 4. August d. J. 1884, Montag morgens. Ich verdanke die interessante Notiz einer freundlichen Mitteilung des Beobachters selbst, meines hochverehrten Herrn Kollegen Professor Dr. J. C. Jireček in Wien. Er spricht dabei mit Recht von dem „Rest eines Sonnenkultus".

[4] Vgl. Jireček, Cesty po Bulharyen, Prag 1888, S. 661; Jireček, Das Fürstentum Bulgarien, Prag-Wien-Leipzig 1891, S. 94.

Ob die Begrüßung der Sonne schon in der Urzeit der Arier als regelmäßig geübter, täglicher Brauch zu denken ist, darf natürlich bezweifelt werden. Möglich wäre die Annahme durchaus, so gut wie wir solchen Brauch bei Apalatschen und Virginiern bezeugt finden, — und die Arier zeigen ja alle eine starke Neigung zum Sonnenkultus, die sie jedenfalls aus der Urzeit mitgebracht haben. Es ist wohl auch denkbar, daß es in dieser Hinsicht bei den einzelnen Stämmen, in den verschiedenen Schichten des arischen Urvolkes verschieden gehalten wurde. Jedenfalls aber werden wir annehmen dürfen, daß die Begrüßung der Sonne sich zu gewissen Zeiten des Jahres recht lebhaft gestaltete. Wenn der Frühling herankam, der Schnee schmolz, die Erde sich mit frischem Grün bekleidete, die Sonne Tag um Tag höher stieg, Tag um Tag kräftiger wärmte, dann grüßte man sie gewiß mit besonderer Freude, dann jauchzte und jubelte man ihr zu, der großen Spenderin all des neu erwachenden Lebens ringsum. Dann gab es frohe Tage des Jubels, Zeiten gehobener Stimmung — hôchgezîten, wie die mittelalterlichen Dichter sagen würden —, die Siegeszeit, die Festzeit der Sonne, vom Frühlingsanfang bis zur Mittsommerzeit. Es ist kaum anzunehmen, daß bestimmte Tage des Jahres schon damals als Sonnenfesttage gefeiert wurden. Es gab ja noch keinen Kalender, noch keinerlei feste Zeitrechnung, außer dem Anhalt, den der Mondwechsel bot und der Wechsel der Jahreszeiten im großen. Aber um sich der Sieges- und Festzeit der Sonne zu freuen und sie jubelnd zu grüßen, dazu brauchte man auch keinen Kalender, — dazu bedurfte es nur gesunder Sinne, und die haben dem Arier der Urzeit gewiß nicht gefehlt. Dazu bedurfte es nur kräftiger Lungen, die den warmen Frühlingshauch atmen, klarer Augen, die sich am Sonnenlichte und am Grün der Wiesen und Walder, am Gedeihen der Herden freuen konnten. Und so grüßte man wohl die Sonne in dieser Zeit fort und fort mit lebhafter Freude, insbesondere aber gewiß zu Anfang und auf dem Höhepunkte dieser Entwicklung im Frühlingsanfang und zur Mittsommerzeit. Daß diese Voraussetzung richtig ist, konnen wir deutlich erkennen aus der jubelnden

Freude, mit welcher viele Arier bis auf den heutigen Tag die Sonne in den genannten Zeiten begrußen.

Es ist vor allem die Osterzeit und die Zeit der Sommersonnenwende, auf welche sich in Europa die uralt vererbte freudige Begrüßung der siegreich aufsteigenden Sonne konzentriert hat. Aber auch der Georgentag, die ersten Maitage, auch Pfingsten, Himmelfahrt und noch andere Tage haben einen Teil jenes reichen Erbes übernommen. Ein anderer Teil scheint auf die Wintersonnenwende, das Weihnachtsfest, übergegangen zu sein, nachdem im späteren römischen Reich unter mannigfaltigen Einflüssen der Wintersonnwendtag als Geburtstag der unbesiegbaren Sonne (dies natalis solis invicti) sich festgestellt hatte, woraus durch Umdeutung auf Christus bekanntlich unser Weihnachtsfest sich entwickelt hat. Es ist wahrscheinlich, daß schon in der Urzeit auch um diese Zeit einzelne Sonnenriten geübt worden sind, die das Tagesgestirn in seinem Aufstieg fördern sollten; desgleichen in den folgenden Monaten bis Frühlingsanfang. Die eigentliche frohe, jubelnde Begrüßung der siegenden Sonne gehort aber allem Anschein nach und ganz naturgemäß erst dem Beginne und der weiteren Entwicklung der sommerlichen warmen Zeit an, bis zu ihrem Höhepunkte und vielleicht wohl noch darüber hinaus. Wir sehen dabei vorläufig nach Möglichkeit von den mancherlei Begleithandlungen ab, die sich dazu gesellt haben und weiterhin behandelt werden sollen.

So begrüßt das Volk im nördlichen Deutschland, z. B. in Sachsen und in der Mark, auf mancherlei Art die aufgehende Sonne am Ostertage. Im Freien, auf Anhöhen erwartet man ihr Erscheinen, und hofft zu sehen, wie sie ihre oft genannten drei Freudensprünge tut. Ähnliches wissen wir von England und Dänemark. In vielen Gegenden Schwabens findet sich dasselbe auf den Himmelfahrtsmorgen verlegt. So zogen die Reutlinger früher vor Beginn dieses Tages um Mitternacht mit Fackeln auf die Achalm, um die aufgehende Sonne bei ihrem Hüpfen mit Musik zu begrüßen. Die Russen im Tulaschen Gouvernement versammeln sich am Vorabende des Peterstages, also um die Sonnwendzeit herum, auf kleinen Anhohen, machen Feuer und ver-

bringen die Nacht in Erwartung der Sonne mit Spiel und Gesang. Beim Sonnenaufgang stoßen alle insgesamt Freudenrufe aus. Der Chor begrüßt die Sonne, sobald sie aufleuchtet, mit Gesang. Bei den Slaven in Oberschlesien, den sog. Wasserpolaken, gehen die Mädchen zu Johannis in der Morgendämmerung auf das Feld hinaus, legen kleine, eigens dazu gebackene Kuchen auf ein reines, weißes Tuch, tanzen herum und rufen dazu: „Tanze, Sonne, tanze! da sind deine Sönnchen!“ Dann wenden sie sich gegen die Sonne und verneigen sich vor ihr, die Kuchen verteilen sie untereinander [1]. — Verneigung und Freudenrufe mögen schon in der Urzeit der Arier die Sonne zu diesen Zeiten reichlich begrüßt haben. Jubel und Gesang grüßen ihren Aufstieg insbesondere zu Johannis auch heute noch weithin bei den europäischen Ariern, wenn nicht schon in der Morgenstunde, dann im weiteren Verlauf des Tages. Die Tatsachen sind so bekannt, daß diese Andeutungen hier genügen dürften.

Dessen aber muß doch noch Erwähnung getan werden, daß auch in Indien zur Sonnenwende festlicher Jubel, Jauchzen und Gesang erschallt [2]. Und im Frühling, beim Jahresanfangsfest, dem großen Somatrinkfest Agnishṭoma, wird Ushas, die Morgenröte, die aufsteigende Sonne des neuen Jahres, mit herrlichen Liedern begrüßt [3]. Beim Feste des Neufeuers, dem sog. Agnyâdheya, das der Brahmane im Frühling vollziehen soll, das sich durch mancherlei Bräuche als altes Sonnenfest kundgibt und aus dem altarischen Frühlingsfest erwachsen sein dürfte, schallt Jubel und Gesang entgegen. Mit Recht führt Hillebrandt dazu den Ausspruch der Chândogya-Upanishad an, „daß hinter der neugeborenen Sonne her sich freudiges Jauchzen erhob und deshalb ihrem Aufgang und Wiederkommen freudiges Jauchzen entgegenschallt.“ Mit Recht vergleicht er wohl auch das Ansingen des neuen Jahres in

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Lihgo“, S. 4—6 des Sep.-Abdruckes.

[2] Vgl. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Altindien, S. 40, Oldenberg, Rel. d. Veda, 444. 445. Es handelt sich um das sog. Mahâvrata, das Wintersonnwendfest, — nach Hillebrandts Darlegung ursprünglich eigentlich Sommersonnwendfest.

[3] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. II, S. 26 ff.

Deutschland und den Kolenda-Gesang der Slaven zur Weihnachtszeit[1].

Wie ein Abschiedsgruß und Dank an die scheidende Sonne des Sommers mutet eine merkwürdige Sitte an, die in der Berggegend des Rheinlandes an den sog. „Schwingtagen“, wo man Flachs und Hanf zubereitet und reinigt, geübt wird. Die Schwingtaglieder, die nur zu dieser Zeit gesungen werden, sollen das Gepräge hohen Alters tragen. Nachmittags geht die ganze Gesellschaft vor das Gehöft auf eine Anhöhe und alle jauchzen, gegen Osten gewandt, mit erhobenen Händen, dreimal aus voller Brust, worauf sie sich sofort wieder an ihr Tagewerk begeben[2]. — Wenn dem Morgengruß an die Sonne vielfach ein Abendgruß gegenübersteht, könnte der Frühlingsbegrüßung auch ein Herbstabschiedsgruß entsprechen, — sehr passend bei einer Erntearbeit im Spätherbst angebracht, da man sich des sommerlichen Segens der Sonne dankbar erinnert. Das Verfahren trägt einen höchst altertümlichen, geradezu rituellen Charakter, — und die Richtung nach Osten läßt auf die Sonne schließen. Das Jauchzen und die erhobenen Hände sind uns bei der Sonnenbegrüßung der Natchez von Louisiana und der Virginier begegnet (vgl. oben S. 99). Die Dreimaligkeit ist rituell. Anhöhen werden gerade in Deutschland bei der Sonnenbegrüßung gern bestiegen, übrigens auch anderwarts.

Die Hauptzeit der frohen Begrüßung des aufsteigenden Sonnenballs war naturgemäß die Zeit von Frühlingsanfang bis zur Sommersonnenwende, dem Hohepunkt seiner siegreichen Bahn. Das bezeugen denn auch die reichlich fortlebenden Reste des Sonnenkultus gerade in dieser Zeit, bei den europaischen Ariern, wie auch in Indien. Darum ist aber nicht ausgeschlossen, daß schon früher, schon von der Wintersonnenwende an, das Hoffen und Sehnen der urzeitlichen Arier sich der nahenden Sonnen- und Sommerherrlichkeit zuwandte und in entsprechender Weise zum Ausdruck kam, — wofur ebenfalls manche Umstände sprechen,

---

[1] Hillebrandt, Ved. Myth., II, S. 32. 33. 79ff.
[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 2. Aufl., S. 351.

— sowie ferner, daß auch über den Hochsommer hinaus Nachklänge der sonnenfreudigen Zeit sich geltend machten; daß man auch im beginnenden Herbst noch der scheidenden Sonne dankbar zujauchzte. Dann ward es still. Dann begann die Seelenzeit, die Hauptzeit der Verehrung des Heeres der Abgeschiedenen und seiner Führer, die bis zur Wintersonnenwende und darüber hinaus fortdauerte. Im großen genommen war Frühling und Sommer die Sonnenzeit, Herbst und Winter die Seelenzeit. Doch greifen Sonnenkult und Seelenkult auch vielfach ineinander über, verschlingen und verbinden sich miteinander, insbesondere in der zweiten Hälfte des Winters. Der Sonnenkult setzt schon im Mittwinter ein und der Seelenkult macht sich auch während der Sommerzeit noch wiederholt geltend. Darum bleibt doch Frühling und Mittsommer die eigentliche Festzeit der Sonne, Herbst und Mittwinter die Festzeit der Seelen. Doch mit diesen Andeutungen haben wir weit voraus gegriffen und müssen uns daher zur Sonnenbegrüßung zurückwenden, indem wir nunmehr die mannigfaltigen Begleithandlungen ins Auge fassen, die sich an dieselbe anschlossen, die teils aus ihr hervorgehend, teils mit ihr sich verbindend zu einem immer lebendiger, reicher und bunter sich ausgestaltenden Reigen kultlicher Begehungen zusammenwuchsen. Nicht bewußte Absicht schuf diesen Kultus, — er ging aus weit primitiveren Regungen hervor. Zu dem freudigen Gruß mit begleitenden Handlungen, die sich schon bis zur Ekstase steigern konnen, tritt als zweites primitives Moment das Nachahmungsbedurfnis, das eine Fulle verschiedener Formen annimmt und mächtig zeugend weiter wirkt. Aus primitiver Regung entspringt dann auch der Opfertrieb nebst anderen Momenten, die im Verlauf unserer Betrachtung hervortreten werden.

DAS HÜPFEN, SPRINGEN, TANZEN UND SCHAUKELN.

WIR sind von dem Gruß als dem ersten Anfang einer Anerkennung und Ehrung der Naturerscheinungen ausgegangen. Die freudig gehobene Stimmung bei der Begrußung der siegreich aufsteigenden Frühlingssonne mußte aber naturgemäß noch mancherlei begleitende Freudenäußerungen auslösen, neben dem Jubel und Jauchzen auch lebhafte Bewegungen des Körpers, die der inneren Erregung entsprechen: wie Hupfen, Springen, Tanzen, auf den Asten der Bäume sich wiegen und schaukeln. Hat doch auch das normale, gesunde Kind, wenn es freudig erregt ist, das unmittelbare, instinktive Bedurfnis nach Bewegung. Je lebhafter es sich freut, um so lebhafter wird es hüpfen, tanzen oder sonst irgendwie seinem Bewegungsbedürfnis genugtun. Das Hüpfen, Springen, Tanzen, sich Wiegen und Schaukeln ist fröhliches Spiel, — wir dürfen es so nennen, — und in frohlichem Spiel, aus schwellender, überquellender Lebensfreude gezeugt und geboren, besteht ohne Zweifel ein ganzes Teil der primitiven kultlichen Begehungen. Wie Mückenschwarme im Sonnenschein tanzen, hupften und sprangen ganz instinktiv vermutlich auch die Urmenschen im Sonnenschein. Instinktmäßige primitive Freudenäußerung, muntere Bewegung, fröhliches Spiel wurde mit der Zeit zur kultlichen Handlung.

Das ist die einfache und naturliche Erklarung für die merkwürdige Tatsache, daß der Sonnenkultus in seinen primitivsten Formen, uberall dort, wo er noch seinen ursprünglich-volksmaßigen

Charakter bewahrte, mit lebhaften Bewegungshandlungen verbunden ist, wie Hüpfen, Springen, Tanzen und Schaukeln, wofür gerade die arischen Völker ein reiches Material bieten, aber nicht die arischen Völker allein. Und wir sind damit wieder bei dem Anfangspunkt einer folgenreichen Entwicklung angelangt.

Die lebhafte, fort und fort sich steigernde, bis zur Grenze der Kraft fortschreitende Bewegung erzeugt erfahrungsgemäß ekstatische Zustände, insbesondere wenn ihre Wirkung durch Wärme von außen oder auch Narkotika, resp. beides, verstärkt wird. Das braucht hier nicht bewiesen zu werden, — es ist eine Tatsache, welche die Geschichte der Religion und des Zauberwesens in allen Teilen der Erde durch ein endlos reiches Material erhärtet, von den religiösen Tänzen und Schamanentänzen der primitiven Völker angefangen bis in die höheren und höchsten Religionsformen und bis in die Gegenwart hinein, bis zu den tanzenden Derwischen der Mohammedaner und den ekstatischen Tänzen der Methodisten, der Skopzen [1] und anderer christlicher Sekten. Schon

[1] Über die letzteren, die vielleicht weniger bekannt sind, vgl. den lehrreichen Aufsatz von F. v. Stein in der Zeitschrift für Ethnologie, Bd. VII (1875), S. 60. 61. Es wird in den Versammlungen der Skopzen zuerst gebetet und gesungen. Plötzlich ertönt dann der Ruf: „Oi, der Geist, der Geist, der heilige Geist!" und das ist das Signal zum Beginne der „Arbeit in Gott", des Tanzes. Zuerst springen und drehen sich alle zusammen, indem sie einen Kreis bilden, dann einzelne, einer nach dem anderen. Zuletzt beginnt jeder, sich auf seiner Stelle um die Ferse des rechten Fußes als feststehenden Punkt nach rechts herum zu drehen, immer geschwinder und geschwinder, so daß im tollen Wirbel zuletzt nicht mehr die Gesichter zu unterscheiden sind und die durch den Luftzug aufgeblähten Bethemden wie Segel rauschen. Diese Betübung heißt die „einzelne". Eine andere, „ein Schiffchen" genannt, besteht darin, daß ein Kreis gebildet wird, indem sich einer mit dem Gesicht gegen den Nacken des anderen stellt und die ganze Gesellschaft sich dann mit starken Sprüngen im Kreise herumbewegt. Eine dritte Art des Betens ist die „im Mauerchen", wobei die „weißen Tauben" den Kreis in der Art bilden, daß sie Schulter an Schulter stehen und sich dann in Sprüngen rechts herumbewegen. Bei einer vierten Art endlich, der „kreuzformigen", stellen sich 4 oder 8 Menschen einzeln oder paarweise in die vier Ecken des Zimmers und bewegen sich dann springend gegeneinander und zurück oder wechseln im Punkte, wo sie zusammentreffen, die Stellen. Diese Tänze, denen die Skopzen sich bis zur Erschopfung

die bloße Bewegung genügt zur Erzeugung der Wirkung, — wenn aber die Arier der Urzeit, wie sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich, im Sonnenlichte tanzten, wenn sie vielleicht die freudige Stimmung durch den uralten Rauschtrank des Metes noch erhöhten, dann mögen auch bei ihnen Wärme und Narkotikum die Wirkung der Bewegung noch gesteigert haben. Auf jeden Fall dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß sie, wenn auch keineswegs immer bei ähnlichen Gelegenheiten, so doch öfters, bei besonders lebhaft gesteigerter Bewegung, in ekstatische Zustände gerieten. Damit sind wir bei einem Moment von schwerwiegender Bedeutung für die weitere Entwicklung angelangt. Wir konnen es hier auch nicht einmal in kurzen Worten andeuten, welche Rolle die Ekstase in der Geschichte der Religionen spielt. Wer nur einigermaßen mit dem Gegenstande vertraut ist, der wird die Bedeutung dieses Momentes zu würdigen wissen.

Für uns ergibt sich hier schon, wie ich glaube, mit höchster Wahrscheinlichkeit die Erklärung für eines der seltsamsten Rätsel, das im Laufe unserer früheren Betrachtung auftauchte, — die Erklärung für das Rätsel, wie die arischen Völker zu dem Glauben gelangen konnten, daß die Sonne zu gewissen Zeiten des Jahres, an ihren höchsten Ehrentagen, den alten Tagen der Sonnenfeste, bei ihrem Aufgang und Niedergang, hüpfe, springe, tanze oder sich schaukle, einem Glauben, der in dem natürlichen Phänomen auch nicht die geringste Unterlage hat und haben kann, da die Sonne zu Ostern oder zu Johannis nicht anders aufgeht und untergeht als sonst. In der Bewegungsekstase aber, die vielleicht durch

hingeben, sollen die böse „Trägheit“ schwächen; sie wirken andererseits narkotisch und gewähren ihnen eine Art von Wollust. Der Boden des Zimmers ist oft wie gewaschen, und die Hemden werden vom Schweiße so naß, daß sie stundenlang nicht trocknen.

Die Skopzen behaupten, daß auch Christus so gebetet habe, ohne dafür freilich auch nur den Schatten eines Beweises beibringen zu können. Mit mehr Recht können sie sich auf König David berufen, der nach mehreren Stellen der Schrift vor der Bundeslade sprang und tanzte (2. Buch Sam., Kap. 6, V. 16; 1. Buch d. Chron. 16, V. 29) und mit aller Macht vor dem Herrn hertanzte (1. Sam. 6, V. 14 „und David tanzte mit aller Macht vor dem Herrn her und war begürtet mit einem leinenen Leibrocke“).

die Sonnenwärme, vielleicht auch noch durch Narkotika verstärkt ward, mochte sich leicht die Wahnvorstellung erzeugen, als mache die Sonne, dieser lebendige Mittelpunkt der Festfreude, die freudig erregte, ekstatische Bewegung der Menschen mit, als hupfe, springe, tanze und schaukle nun auch die Sonne selbst. Diese Erklärung eines der seltsamsten psychologischen Rätsel ist so naheliegend, so einfach und einleuchtend, daß man durch solche Erwägung allein schon zu der Vermutung gelangen konnte, unsere Vorfahren hätten die Feste der Sonne unter lebhafter, ja ekstatischer Bewegung, mit Hupfen, Springen, Tanzen und Schaukeln gefeiert. Nun wird uns ja aber andererseits diese Annahme durch eine Fülle von Tatsachen bei den verschiedensten arischen Volkern so reichlich gestützt, daß wir kaum an ihrer Richtigkeit zweifeln konnen, wie die weitere Darlegung beweisen dürfte. Es stimmt also in diesem Falle Beobachtung und Reflexion aufs beste zusammen.

Nur die Voraussetzung einer machtvollen, Jahrtausende alten Uberlieferung machte uns die seltsame Tatsache begreiflich, daß bis auf den heutigen Tag noch in manchen Ländern Europas, ja im wissenschaftlich höchststehenden Deutschland, das Volk sich vor Sonnenaufgang ins Freie begibt, um die Sonne hüpfen, springen, ihre drei Freudensprünge, ihren Freudentanz ausführen zu sehen! daß die Leute dies fort und fort alljährlich wiederholen, obgleich sie doch niemals wirklich ein Hüpfen, Springen und Tanzen der Sonne wahrnehmen können, da solches sich weder zu Ostern noch zu Johannis tatsächlich ereignet. Wenn aber die Vorfahren dieses Volkes durch unberechenbar lange Zeitraume fort und fort bei ihren Sonnenfesten in ekstatischer Erregung wirklich zu sehen glaubten, wie die Sonne hüpfte, sprang, tanzte oder sich schaukelte, dann begreift man diesen unausrottbaren Glauben, dann begreift man, wie er noch weiter wirken, noch immer fortleben kann.

Vielleicht aber erklärt sich bei unserer Voraussetzung noch eine Reihe anderer, größerer oder kleinerer Rätsel, die als solche nicht immer zum Bewußtsein kommen.

Wir haben gesehen, daß die arischen Völker sich die Sonne unter einer Fülle der verschiedenartigsten Bilder vorstellten: als

Roß, als Rad, als Wagenfahrer, als goldene Schaukel, als Boot und Bootfahrer, als goldener Apfel, als Auge, als Vogel, als Stier, als Kuh, als Eber, als Widder mit goldenem Vlies, als Schale, als Kanne, als goldener Becher, als schöne Frau, als Tänzerin, als Hirte, als jugendlich herrlicher Mann u. dgl. m. Und diese Bilder vervielfältigen sich, treten in Beziehung zueinander, treten in Aktion, — aus dem Roß, dem Rad und dem jugendlichen Helden wird ein Wagen mit dem Viergespann und dem Jüngling als Lenker darauf, — oder auch der Jungfrau; aus der einen Kuh werden viele, aus dem einen Apfel werden viele Äpfel und bald ist auch der Apfelbaum da, und die Sonnenjungfrau verfügt über die Äpfel, — der Sonnengott über die Kühe; oder der Sonnengott wird zum Vater der Sonnenjungfrau, und er gibt sie dann etwa einem anderen Gotte zur Ehe — wie Savitar die Sûryâ dem Pûshan gibt usw. In der Erscheinung der Sonne sind nur wenige jener Bilder tatsächlich begründet: das Auge, das Rad, der Apfel, die Schale lassen sich allenfalls in ihr erkennen, nicht so etwa auch das Roß, die Schaukel, das Boot, der Vogel, Tänzerin, Hirt usw. Die kühnste dichterische Phantasie würde dies und anderes kaum in dem Sonnenball suchen und auch die Aktionen sind großenteils in den wirklichen Vorgängen nur sehr vage oder auch geradezu gar nicht begründet. Die bloße, normale Phantasie ist denn auch vielleicht nicht als die alleinige Schöpferin all dieser oft so seltsamen Dinge zu betrachten, — sehr möglich, daß auch die Ekstase hinzutritt, hinzugedacht werden muß. Eine in der Ekstase gesteigerte Phantasie ist bekanntlich der wunderbarsten Dinge fähig, und wenn in ekstatisch erregter Versammlung ein Mensch, vielleicht ein besonders phantasievoller Mensch, etwas nicht Vorhandenes zu sehen glaubt oder Vorhandenes in anderer, wechselnder Form, wenn er lebhaft, begeistert davon redet, dann teilt sich solches den anderen mit und auch sie glauben zu sehen und zu hören, was er sieht und hört. Gesichts- und Gehörshalluzinationen sind der Ekstase charakteristisch und sie übertragen sich, springen durch die Macht der Suggestion von einem Menschen auf die anderen über, so daß oft alle zu

sehen glauben, was gar nicht ist [1]. Aber wenn es auch nur einer, ein besonders Begeisterter, sieht und lebhaft, ganz überzeugt davon spricht und erzählt, dann glauben's ihm oft die anderen auch, ohne es selbst zu sehen, und halten ihn für ein besonders bevorzugtes, begnadetes Individuum. So konnte der ekstatisch begeisterte primitive Dichter der Urzeit zum Schöpfer mythischer Bilder, mythischer Dramen werden. Hier liegt vielleicht der Schlüssel für viele uns unerklärliche Dinge, die den gelehrtesten und scharfsinnigsten Forschern viel Qual bereitet haben. Hier liegt vielleicht in wirrem Gestein verborgen die Quelle für ganze Ströme mythologischer Bilder, die aller Deutungsversuche spotten.

Eine andere Erklärung, die viel Plausibles an sich hat, bietet uns die neuere Mondmythologie, — und zwar nachträgliche Übertragung mancher dieser Bilder von dem Monde auf die Sonne. Es läßt sich nicht verkennen, daß zum mindesten einige solche Bilder auf den Mond in seinen verschiedenen Phasen ganz wohl passen, während sie bei der Sonne zunächst ganz unverständlich erscheinen. So läßt sich die Sichel des Mondes sehr wohl als Boot oder auch als Schaukel auffassen; oder auch als Gehörn, zu dem dann das himmlische Rind hinzugedacht wird u. dgl. m. Diese Erklärung hat in manchen Fällen durchaus ihre Berechtigung, mag dieselbe auch von den Mondmythologen gegenwärtig in allzu weitem Umfang geübt werden. Die Tätigkeit der menschlichen Phantasie, und vielleicht einer ekstatisch gesteigerten Phantasie, bleibt aber unter allen Umstanden ein ganz unumgänglich notwendiger, machtiger Faktor bei der Schopfung dieser Bilder.

Doch kehren wir zu unserem Ausgangspunkt, der tanzenden, schaukelnden Sonne zurück. Er führt noch zu weiteren Konsequenzen. Die in der Ekstase gewonnene Wahnvorstellung von der selbst ekstatisch erregten, hüpfenden, springenden, tanzenden, schaukelnden Sonne erzeugt naturgemäß weiter den Glauben, daß die ekstatische Bewegung der Menschen eine Wirkung auf die Bewegung der Sonne ausübe, die Kraft und Siegesfreudigkeit der-

---

[1] Zu diesem Thema vergleiche man das lehrreiche Buch von Otto Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, 2. Aufl., Leipzig 1904.

selben erhöhe, sie fordere und vorwärts bringe, — wie sich die Inder ihren Gott Indra erst dann recht fähig zum Dämonenkampf vorstellen, wenn er den Rauschtrank des Opfers genossen. Geht die Sonne, nachdem die Ekstase des Festes verflogen, wieder ruhig ihren Gang, hüpft und schaukelt nicht weiter, — dann muß offenbar das frohe Fest, muß die Bewegung der Menschen sie zum Hüpfen, Tanzen und Schaukeln gebracht, muß durch geheimnisvoll-sympathetische Macht eben diese Wirkung geübt haben. So meint man.

Dadurch erst kommen wir nun endlich zum Zauber, — denn dadurch erst gelangt die ekstatische Bewegung des Festes in der Vorstellung der Menschen zu der Bedeutung einer mächtig wirksamen, wunderwirkenden Handlung, einer die Sonne beeinflussenden Zauberhandlung, eines Bewegungszaubers, eines Sonnenzaubers!

Durch diesen Glauben erhöht sich natürlich die Bedeutung jener ursprünglich spielerischen, dann ekstatischen Bewegungshandlungen um ein Beträchtliches. Erst auf diesem Wege erlangen sie jene magisch-kultliche Bedeutung, die sie nicht nur bei den Ariern, sondern bei unzähligen anderen Völkern der Erde nach der Überzeugung derselben besitzen. Bei vorschreitender Entwicklung des Kultus werden solche Handlungen ganz oder zum Teil in die Hand eines oder mehrerer Priester, resp. priesterlich funktionierender Personen gelegt, umkleiden sich mit immer komplizierter werdendem Zeremoniell und schließen sich mehr und mehr von dem festlichen Treiben des Volkes ab und aus. Das können wir z. B. an den Schaukelgebräuchen beim indischen Sonnwendfeste beobachten, die der Hotar unter Beistand noch anderer Priester, mit Beobachtung eines umständlichen Zeremoniells, rein sakral, magisch-kultlich ausführt, ohne daß von einer Schaukelfestfreude des Volkes noch die Rede wäre. Da ist das fröhliche Spiel, der volksmäßige Brauch der Urzeit ganz zum priesterlichen Ritus erstarrt. Andererseits aber haben sich vielfach daneben oder ganz selbständig jene uralten unmittelbaren Freudenäußerungen des Volkes als fröhliches Spiel noch erhalten, bisweilen ganz frei und ursprünglich, oft aber auch bis zu einem gewissen Grade

mit rituellem Beigeschmack ausgeübt. Oftmals haben sich Begehungen derart, mehr und mehr mißachtet, in das Kinderspiel geflüchtet und nur oder fast nur noch dort sich erhalten. Sehr häufig gerade in Deutschland. Vielfach hat man den Fehler begangen, mehr oder minder rituelles Spiel des Volkes als trümmerhaften Überrest eines ursprünglichen Kultus höherer Art anzusehen. Wahrscheinlicher ist, daß wir in solchen Spielen gewissermaßen die Urzellen, die ersten Anfänge des Kultus nicht wesentlich verändert vor uns haben. Wie in dem Volk von heute noch vielfach ganz primitive mythologische Gedanken fortleben und wirken, Gedanken, die auf der kulturellen Stufenleiter weit hinter Homer und dem Veda zurückstehen, sozusagen weit älter, oder richtiger ausgedrückt weit primitiver sind als die Gedanken Homers und des Veda, — ebenso leben in unserem Volk von heute auch vielfach noch primitive kultliche Begehungen fort, die weit älter, weit primitiver als das Opfer der vedischen oder homerischen Zeit, gewissermaßen den Ausgangspunkt dieses letzteren darstellen.

Doch es ist Zeit, daß wir uns von diesen theoretischen und konstruktiven Betrachtungen zu dem lebendigen Material der praktischen Übung, der Sitte des Volkes und dem Kultus zuwenden. Was wir da mit Bestimmtheit konstatieren können, ist sowohl freies, spielerisches, naiv-freudiges, wie auch mehr oder minder rituelles und zeremonielles Tanzen und Schaukeln der arischen Völker bei den Sonnenfesten. Das Hüpfen und Springen läßt sich im allgemeinen vom Tanzen nicht scheiden. Ist doch der naive Tanz großenteils nichts anderes als ein Hüpfen und Springen in verschiedenen Modifikationen. Das Springen durchs Feuer gehört freilich auf ein anderes Blatt. Es hat wohl, ebenso wie das Treiben des Viehs durch das Feuer oder über die Kohlen, lustrierende Bedeutung und gehört mehr zu dem Kapitel der Sonnenfeuer, von denen wir später handeln. Das Tanzen und Schaukeln aber tun wir wohl gut, nicht promiscue, sondern nacheinander zu behandeln.

Das Tanzen wird in verschiedenster Form zu Ostern wie zu Johannis, beim Frühlingsfest wie zur Sonnenwende, unendlich

oft erwähnt. Von Bedeutung sind uns natürlich vor allem die Fälle, wo mehr oder minder ritueller Charakter des Tanzes vorliegt oder in anderer Weise der Zusammenhang solchen Tanzes mit dem Sonnenkult unzweifelhaft deutlich hervortritt. Der einfache naiv-fröhliche Tanz trägt nicht die Gewähr so erlauchter Abstammung in sich, obwohl natürlich die Moglichkeit vorliegt, daß auch diese naiven Außerungen der Lebensfreude und Lebenslust die direkte Fortsetzung urältester Festfreude darstellen können. Auf jeden Fall sind die ersterwähnten Tänze hier die eigentlich wichtigen und beweisenden. Wir beschranken uns daher möglichst auf diese.

Wenn bei den Wasserpolaken in Schlesien, wie schon erwähnt, die Mädchen in der Frühe des Johannistages im Freien um die auf ein weißes Tuch gelegten Sonnenkuchen, die sog. Sönnchen, herumtanzen, die Sonne anreden, sie auffordern, selbst zu tanzen — Tanze, Sonne, tanze, da sind deine Sönnchen! —, sich endlich vor ihr verneigen und die gewiß als eine Art Opfergabe zu betrachtenden Kuchen unter sich verteilen, dann kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß hier ein ritueller Tanz vorliegt, der mit zu dem Kultus der Sonne gehort. Es verdient bemerkt zu werden, daß es sich in diesem Falle nicht um einen Tanz ums Feuer handelt, wie gewöhnlich bei den entsprechenden Festen.

In Indien ist uns unzweifelhaft rituelles Tanzen beim Fest der Sonnenwende, dem sog. Mahâvrata, überliefert. Acht dienende Mädchen, mit Wasserkübeln auf dem Kopfe, bewegen sich tanzend um den Herd des sog. Mârjâlîya-Feuers, stampfen dabei mit dem rechten Fuß auf und singen: „Hier ist Met!" Nach einer anderen Quelle stampfen sie nicht mit dem rechten Fuß auf, sondern klatschen mit der rechten Hand auf den rechten Schenkel. Es sind offensichtlich volksmäßige Bräuche, die in das komplizierte Ritual des indischen Sonnwendopfers aufgenommen, gewissermaßen rituell geheiligt, priesterlich geweiht sind. Interessant ist dabei auch das Jauchzen der Mädchen und das Lied, welches sie bei dieser Gelegenheit singen. Sie jauchzen „hai, mahai!" und singen:

Schön duften die Kühe, juchhe[1]! Hier ist Met!
Nach Gulgulu[2] duften die Kühe! Hier ist Met!
Die Kühe sind Mütter der Butter! Hier ist Met!
Sie sollen bei uns sich mehren! Hier ist Met[3]!

In diesem Liede, beim Sonnwendfeste gesungen, tritt uns wieder die mehrfach erwahnte enge Verbindung der Sonnengottheiten mit dem Gedeihen des Viehstandes entgegen, deren wir ofters schon gedacht haben und noch weiter werden gedenken müssen. Die Wasserkübel auf dem Kopfe der Mädchen, die nachmals ins Feuer geschüttet werden, gehören zu den mit den Sonnenfesten verbundenen zahlreichen Wasserriten, die wir später im Zusammenhang behandeln wollen. Daß die Sonnenfeste dadurch und durch andere wichtige Bräuche sich zu Lebensfesten erweitern, darf hier schon bemerkt werden.

Mit diesem Reigentanz indischer Mädchen um das Feuer beim Sonnwendfest vergleicht sich das bei Germanen, Slaven und Kelten so wohlbekannte Tanzen um das Johannisfeuer (resp. auch um das Osterfeuer und andere Frühlingsfeuer). Auch dieses Tanzen hat vielfach rituellen, althergebrachten Charakter an sich. Seine Bedeutung und sein Ansehen erhellt auch daraus, daß es sehr oft, namentlich in älterer Zeit, an der hervorragendsten Stelle der betreffenden Ortschaft, vor dem Rathaus, auf dem Markt, oft auch im Beisein und unter Beteiligung fürstlicher oder obrigkeitlicher Personen stattfand.

So erfahren wir aus einer Münchener Urkunde des Jahres 1401, daß Herzog Stephan und seine Gemahlin in der Sonnwendnacht mit den Bürgerinnen um das Sonnwendfeuer tanzten, und dasselbe tat König Friedrich auf dem Reichstag zu Regensburg i. J. 1471[4]. So fand der Tanz um das Johannisfeuer in Augsburg i. J. 1497 auf dem Fronhof im Beisein Kaiser Maximilians statt und Erz-

---

[1] Im Text hâ re, — ein Ausruf, der sich etwa mit „juchhe" wiedergeben läßt.

[2] Gulgulu oder Guggulu ist Bdellion, ein kostbarer Wohlgeruch und Heilmittel.

[3] Vgl. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 40. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 445.

[4] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 232. 231.

herzog Philipp selbst eröffnete den Reigen mit der schönen Susanna Neidhard[1]. In Wien tanzten, nach Schlagers Wiener Skizzen, gemeine Frauen und freie Töchter am Sonnwendfeuer[2]. In Nürnberg nahm i. J. 1653 der Rat an der heidnischen, bösen Gewohnheit der Johannisfeuer, mit Tanz um dieselben, Springen über dieselben u. dgl. m., wie sie auf dem Lande, in Städten und Dörfern geübt wurde, ernstlich Anstoß und verbot dieselben wegen all der damit verbundenen Ungeschicklichkeiten, abergläubischen und heidnischen Werke[3]. So tanzte man aber auch in England um die Johannisfeuer, oft bis zum „Hahnenkrat" (Grimm a. a. O., S. 517). In manchen Gemeinden der Bretagne tanzt ein Mädchen, welches den lebhaften Wunsch hat sich zu verheiraten, um das Johannisfeuer herum[4]. Ein englischer Geistlicher schilderte s. Z. in Gentlemens Magazine das Mittsommerfeuer, welches er auf der Insel Sky am 21. Juni 1782 beobachtet, — wie das Volk um die Feuer herum tanzte und zum Schluß durch dieselben ging, auch Sohne, Töchter und Vieh hindurchgehen ließ, — und das alles geschah mit religiöser Feierlichkeit[5]. Auch in Polen wird das Johannisfeuer umtanzt, und zwar unter Absingung von Liedern, die einen höchst altertümlichen Charakter tragen, ja zweifellos aus uralt heidnischen Gesängen hervorgegangen sind (Mannhardt a. a. O., S. 466 ff.). Bei den Russen wird zuweilen unter Tanz und Gesang zu Johannis ein weißer Hahn im Feuer verbrannt. Bei Slovenen und Kroaten geschehen zu Johannis „nächtliche Freudensprünge" (Grimm a. a. O., S. 519). Des Springens und paarweisen Springens durch die Flammen des Johannisfeuers wird bei vielen arischen Völkern Europas gedacht, doch wollen wir darauf erst später eingehen.

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Mythol., 4. Aufl., S. 515. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., Nachtrage S. 177. Schlagers Wiener Skizzen 1, 270; 5, 352.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 515 Anm.

[4] Vgl. Mannhardt, Baumkultus der Germanen, S. 463.

[5] Gentlemens Magazine, Febr. 1795, S. 124; nach Mannhardt, Baumkultus der Germanen, S. 511.

Des Tanzens um die Sonnwendzeit wird aber oft auch Erwahnung getan, ohne daß das Feuer dabei den Mittelpunkt bildet. Der tanzenden Mädchen der Wasserpolaken haben wir schon gedacht. Hierher gehört aber auch z. B. der eigentümlich rituelle Milchtanz, welcher zu Klein-Geschwenda bei Leutenberg, in Thüringen im schwarzburg-rudolstädtischen Lande, am Johannistag stattfindet. Nach dem Nachmittagsgottesdienst ziehen die Leute unter Musik auf den sog. Herrenhof und versammeln sich dort in der großen Stube. Große Schüsseln mit Semmelmilch stehen auf dem Fußboden. Die Kinder lagern sich um dieselben herum und verzehren die Milch mit ihren mitgebrachten Löffeln. Dann sprechen sie ein Dankgebet, und nun beginnt der Tanz der Erwachsenen. „Jeder Ehemann muß mit seinem Weibe drei Reihen tanzen, wobei der Schultheiß mit seiner Frau den Tanz eröffnet und der Hutmann oder Hirte den Schluß macht. Hat jeder Verheiratete seine drei Reihen getanzt, so erhalten die ledigen Personen die Erlaubnis, den Tanz fortzusetzen, solange es ihnen beliebt [1].“ Die Rolle, welche die Milch bei diesem Tanze spielt, der Hirte als Abschluß des rituellen Tanzes — erinnert an das Lied von den Kühen und ihrer Milch und Butter beim indischen Sonnwendtag, an den Zusammenhang von Sonnenkult und Viehzucht bei den Ariern, dessen wir schon ofters gedachten.

Vielfach bildet ein gefällter und besonders hergerichteter Baum, der sog. Maibaum oder Johannisbaum, den Mittelpunkt des Tanzes und der ganzen festlichen Fröhlichkeit. Ich beschränke mich auf eine kurze Auswahl derartiger Beispiele.

In Schweden wird das Midsommerfest überall auf dem Lande mit Tanz und Schmausereien gefeiert. „Die Dorfbewohner setzen ihren Stolz darein, eine recht schone und große Maistange zu haben. Man sucht das feinste, weißeste Tannenholz dazu aus, schält es zierlich ab, beschneidet es, umwickelt es mit gerollten

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 2. Aufl., S. 298. 299. Die zur Begründung der Sitte erzählte Geschichte von Heinrich v. Wetzdorf ist äußerst fade und gewiß nichts als eine der so beliebten ätiologischen Fabeln

Holzspänen [1] und behängt es mit frischem Laube, allerlei bunten Arbeiten des Schnitzmessers und flatternden Bändern und vergoldetem Ausputz. Jedermann sucht den Baum zu schmücken, bis er endlich auf dem Anger oder Platze aufgerichtet wird und zuweilen zwanzig Fuß und höher hinaufragt.“ „Besonders heiter wird die Johannisnacht in Säther in Dalarne gefeiert, wo man auf dem Markt Maistangen aufrichtet, Hütten und Lauben baut und mehrere Tage lang tanzt und jubelt. Auch in Norwegen pflanzt man hohe Maienstangen auf, um welche man tanzt, und dieser Brauch findet sich auch in vielen Gegenden Deutschlands wieder. Namentlich in den oberharzischen Bergstädten, wo am Johannistage nicht gearbeitet wird, pflegt man an freien Plätzen große Tannenbäume, die von unten bis zu den Zweigen hin geschält sind, aufzurichten und mit Blumen und gelb und rot bemalten Eiern zu behängen. Bei Tage tanzen die Jungen, des Abends die Alten um diese Johannisbäume herum. Mitunter, wie in der Altenau, wo man am Sonntag nach Johanni noch eine Nachfeier hält, tanzen auch Alte und Junge zu gleicher Zeit um den Baum.“ „In Thüringen sind es nur noch die Kinder, welche um die Johannismaien herumtanzen. Am festlichsten begeht die Eschweger Schuljugend den Johannistag, indem die Knaben schon vorher Maien holen, damit einen Kreis umstecken, der als Tanzplatz dienen soll, und dann am Sonntag darauf festlich gekleidet mit den Madchen hinausziehen und dort den ganzen Tag

[1] Das erinnert an die Bräuche primitivster Völker. In L. v. Schrencks höchst interessanter Schilderung des Bärenfestes bei den Giljaken hören wir, daß der Veranstalter des Festes eines seiner Häuser dadurch ausgezeichnet hatte, „daß vor seinen Querwänden jederseits ein hohes, schlankes Tannenbäumchen stand, das zumeist geschält und auch aller Zweige beraubt war, bis auf den Wipfel, wo eine magere Krone über den Giebel des Hauses emporragte. Eine Schnur lief in geringer Hohe über der Dachfirste von einem Bäumchen zum anderen, und von ihr hingen Bündel gekräuselter Hobelspäne, giljakisch sog. Zachs, zum Dach hinab. Ein in der Nähe der Haustür in den Schnee gesteckter Stab trug an seiner Spitze ebenfalls ein Tannenreis und ein Bündel Holzlocken“. Vgl. L. v. Schrenck, Reisen und Forschungen im Amurlande, Bd. III, dritte Lieferung, S. 700. Die Holzlocken spielen auch sonst bei den Giljaken öfters eine sakralornamentale Rolle.

über singen und tanzen, wobei ihnen zur Erfrischung auf Kosten der Stadt Bier gereicht wird. Ist das Wetter schön, so wohnen die meisten Einwohner der Stadt dem fröhlichen Feste bei, und der Tanz wird auch am folgenden Tage noch fortgesetzt [1]."

Wir finden analoge Sitten auch in der Pfingstzeit lebendig: „Im Dorfe Questenberg am Harz bringen am dritten Pfingsttage die Burschen eine Eiche auf den die ganze Gegend beherrschenden Burgberg und befestigen, sobald sie aufgerichtet steht, einen großen Kranz daran, der von Baumzweigen geflochten ist und einem Wagenrad gleicht. Alles ruft: Die Queste (d. i. der Kranz) hängt! und dann wird oben auf dem Berge um den Baum getanzt, Baum und Kranz aber jährlich erneuert [2]." — In diesem Berichte ist der einem Wagenrad gleichende Kranz von besonderem Interesse, denn das Rad ist ein geläufiges Sonnensymbol. Ein solches trug also der Baum, und damit ist auch der Tanz um dasselbe als ritueller Sonnenkulttanz gekennzeichnet.

Pfingsttänze werden auch sonst in Deutschland erwähnt, oft mit Gelagen, Umzügen, auch scherzhaften Verkleidungen verbunden [3]. Einen besonderen, wohl rituellen Charakter trug der alljährlich am Mittwoch nach Pfingsten abgehaltene Frühlingstanz der Kotleute oder Salzwirker auf dem Hummelsberge bei Salze, zwei Meilen von Magdeburg, der noch 1784 stattfand. „Sie zogen mit Feierlichkeit, eine Fahne und Musik voran, auf den Hugel, welcher eine entzückende Aussicht gewährt, und sobald der Zug den Gipfel erreichte, kniete der Fahnenträger nieder, schwenkte die Fahne und pflanzte sie in den Boden, um welche nun herumgetanzt ward. Denn nur unter dieser Bedingung, daß die Kotleute genau in der vorgeschriebenen Weise dieses Frühlingsfest auf dem Hummelsberge feierten, empfingen sie von der Obrigkeit eine bestimmte Quantität Bier, zu dessen Ankauf zwei Hufen Land bestimmt waren, die im Bierischen Felde lagen und dort

---

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 228—230.

[2] Grimm, Deutsche Mythol., 4. Aufl., S. 47, nach Otmars Volkssagen, S. 128. 129.

[3] Vgl. z. B. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O, S. 200ff.

verpachtet wurden[1]." Die Fahne dürfte hier Ersatz für den älteren Pfingstbaum sein.

Aber auch um die Osterfeuer wurde und wird in Deutschland mit Jubel und Gesang getanzt. Dafür nur ein Beispiel, das Grimm anführt. An der Weser, im Schaumburgischen, pflegt man zu Ostern ein Teerfaß auf einer strohumwundenen Tanne zu befestigen und nachts zu entzünden. Knechte und Mägde und wer dazu kommt, tanzen jubelnd und singend um die Flammen, Hüte werden geschwenkt, Tucher in das Feuer geworfen. Alle Berge im Umkreis leuchten, denn rundum lodern solche Feuerbrände. An einigen Orten zog man mit weißen Stäben feierlich auf den Berg, stimmte wechselsweise sich an den Händen fassend christliche Osterlieder an und schlug beim Halleluja die Stäbe zusammen. Von den Branden trug man gern mit nach Hause[2]. Das Rituelle des Vorgangs springt in die Augen. Die christlichen Lieder sind ohne Zweifel Ersatz älterer heidnischer Gesange.

Es werden auch sonst noch für die Osterzeit alte Tänze erwähnt, die ritueller Art gewesen zu sein scheinen und nicht unmittelbar mit dem Osterfeuer in Zusammenhang stehen. Derart ist z. B. der althergebrachte Tanz eines Bürgers auf der Straße, von welchem Christian Jensen als einem schleswig-holsteinischen Osterbrauch erzählt[3].

In dieselbe Reihe von Bräuchen gehört jedenfalls auch der Tanz der im letzten Jahre neuvermählten Paare um die Fruhlingsfeuer am ersten Fastensonntage, dem sog. Dimanche des brandons, in Frankreich. Die Neuverheirateten werden von den Veranstaltern der Feuer zu diesem Tanze gezwungen. Verwandte Zuge kommen auch sonst noch vor und gehören wohl zu den mit dem Sonnenfeuer verbundenen Generationsriten, die wir später im Zusammenhang behandeln wollen[4].

---

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 297.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 512.

[3] Christian Jensen, Osterbräuche in Schleswig-Holstein, Beilage der Allgem. Zeitung 1902, Nr. 73.

[4] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 463.

Von hohem Interesse sind die Sonnentänze und Frühlingsreigen der Letten, über welche ich durch briefliche und sonstige handschriftliche Mitteilungen von Frau Direktor A. Feldt in Libau, einer feinsinnigen Kennerin des lettischen Volkes und seiner alten Lieder, näher unterrichtet bin. Auf solche Tanze oder Reigen zu Ehren der Sonne spielt sehr deutlich ein altes Lied an, dessen Bedeutung schon durch seine Verbreitung in den verschiedensten Gegenden des Lettenlandes und seine mancherlei merkwürdigen Varianten zutage tritt. Die erste Version, die Frau Feldt mir mitteilte, lautet folgendermaßen:

> Die Sonne ließ einen Tanz sich drehen[1]
> Am Rande des langen Waldes;
> Gürte (mir), Mutter, einen Goldgürtel um,
> Daß ich in den Haufen laufe.

Den Sinn des Liedes, das einem Madchen in den Mund gelegt ist, erklärt Frau Feldt gewiß richtig, indem sie sagt: „Der Sonne zu Ehren haben sich etliche Mädchen zum Festtanze versammelt; schmücke mich und laß mich zu ihnen mich gesellen.“ Die ursprunglichste Fassung des Liedes dürfte nach Frau Feldt diejenige der Kreutzburgschen Gegend sein:

> Die Sonnenkinder führen einen Tanz[2]
> Jenseits der Düna;
> Gürte (mir), Mütterchen, den Goldgürtel um,
> Daß ich in den Haufen laufe.

---

[1] Saule danzi ritinaja; faktitiv von ritet: „machte rollen, drehen, kreisen“; danzi ist neu, steht aber wohl an Stelle eines anderen Wortes, z. B. dehja „Tanz“. Die Sonne selbst kann hier nicht die Tanzende sein, schon darum weil sonst die Erwähnung des Haufens, der Menge (pulks), welcher sich das Mädchen zugesellen will, sinnlos wäre.

[2] Saules behrni danzi weda Winupus Daugawiņu. Jos', mahmiņa, selta jostu, Lai es teku pulziņâ. — Dazu die interessante Variante aus der Ludsenschen Gegend (Gouv. Witebsk): Mozi bàrni igros wede Daugawenas maliņâ. Juz, mameņ, zalta justu, Lai as taku draudseitê, d. h. die kleinen Kinder fuhren Spiele auf am Ufer der Düna; Gürte mir, Mütterchen, den Goldgürtel um, daß ich in die kleine Gemeinde laufe. — Hier scheint der ursprüngliche Festreigen zum Kinderringelreigen herabgesunken. — Der Ausdruck igras wede, „fuhren Spiele auf“, erinnert aber an das slavische, oft von der Sonne gebrauchte igratj „hupfen, tanzen, spielen“, ist vielleicht älter als danzi wede und ev. durch „tanzen“ zu übersetzen.

Die „Sonnenkinder“ erinnern auffallend an die Johanniskinder der Johannislieder, welche Bielenstein in seinem „Johannisfest der Letten“ überzeugend als die Teilnehmer am Johannisfest erwiesen hat, wie auch ein Vers in der Baronsschen Sammlung beweist:

Alle sind Johanniskräuter,
Die man pflückt Johanniabend;
Alle sind Johanniskinder,
Die Johannes feiern [1].

Sehr interessant ist die Variante unseres Liedes aus der Bliedenschen Gegend, wo die erste Zeile desselben lautet: „Die Sonnentöchter (oder Sonnenmädchen) drehen einen Tanz“ [2] usw. Der so oft sonst im mythischen Sinne gebrauchte Ausdruck der Sonnentöchter bezeichnet hier offenbar keine mythischen Gestalten, vielmehr sind mit den Sonnentöchtern oder Sonnenmadchen, ebenso wie oben mit den Sonnenkindern, die weiblichen Festgenossen, die Teilnehmerinnen an den Sonnentänzen, den Sonnen- oder Frühlingsreigen gemeint. Sonst hatte es ja keinen Sinn, daß das Mädchen sich von der Mutter den Goldgürtel ausbittet, um gehörig geschmuckt mit in die Schar laufen zu können [3].

---

[1] Ganz ähnlich heißen in Schlesien die am Lätare-Sonntag mit dem grünen Baum, dem „Lito“ oder Sommer umherziehenden Kinder „Sommerkinder“; vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 157.

[2] Saules meitas danzi greesa; das lettische meita heißt nicht nur „Tochter“, sondern auch „Mädchen“.

[3] Andererseits konnte der Ausdruck in späterer Zeit bei schwindendem Verständnis leicht falsch aufgefaßt werden. Das liegt wohl in einer Variante aus Erlaa vor, wo es im Singular heißt: „Die Sonnentochter führte einen Tanz“. Dazu paßt dann Zeile 4 nicht mehr recht „daß ich in den Haufen laufe“. — Vielleicht ist die Version aber zu retten, wenn man hier die Sonnentochter nur gewissermaßen als Veranlasserin, Veranstalterin des Tanzes ansieht, gewissermaßen die Führerin desselben, ähnlich wie wir in der zuerst mitgeteilten Version übersetzten: „Die Sonne ließ einen Tanz sich drehen“. — Offenbar an die Sonne selbst als die Tanzende ist in der Ekauschen Variante gedacht, die nach Frau Feldt noch mehr dem Ursprünglichen entfremdet wäre: „Die Sonne drehte einen goldenen Ring (Saule greesa selta rinki) Am Rande des großen Waldes; Gürte, Mutter, einen Goldgürtel, daß ich zusehen gehe.“ — Das Umgürten mit dem Gold-

Wenn aber die junge Sonne oder die Morgenrote sonst „Sonnentochter“ genannt wird und dieser Ausdruck sich auch geradezu promiscue mit „Sonne“ gebraucht findet, so wird man hier daran erinnern dürfen, daß nicht selten die kultischen Verehrer eines Gottes, Priester, Hierodulen u. dgl. mit demselben Namen oder Beinamen bezeichnet werden, wie der Gott selbst. Was ähnliches scheint auch hier, bei den tanzenden Sonnentöchtern oder Sonnenmädchen, der Fall zu sein, die — wie die Sonnenkinder — unzweifelhaft nur weibliche Festgenossen sind. Und der Fall ist darum interessant, weil es sich um eine Bildung handelt, die augenscheinlich älter und ursprünglicher ist als irgendwelche priesterliche Institutionen.

Läßt uns das angefuhrte Lied samt seinen Varianten mit Bestimmtheit auf Sonnentänze der lettischen Mädchen, eine Art naivkultlicher Festreigen schließen, so gewinnt diese Voraussetzung noch mehr und deutlicher Gestalt und Leben durch die neuerdings angestellten Untersuchungen über das sog. rôtô-Singen des lettischen Volkes.

rôtô ist ein Refrain, der bei lettischen Sonnenliedern bisweilen abwechselnd mit lîgo, dem bekannten Sonnwendliedrefrain der Letten, gebraucht wird, wodurch Ed. Wolter zu der irrigen Ansicht gelangte, rôtô bedeute dasselbe wie lîgo. Der Widerspruch gegen diesen Irrtum hat mehrere interessante Darlegungen von Kennern des lettischen Volkes veranlaßt, die uns in dem rôtô-Singen deutlich den Fruhlingsreigen-Gesang der lettischen Mädchen erkennen lassen, während das lîgo-Singen unzweifelhaft der Sonnwendzeit angehört. Die Bedeutung der beiden Worte ist eine ganzlich verschiedene. lîgo heißt „schaukle“ — wir kommen darauf später zurück —, rôtô dagegen kommt von dem Verbum rôtât, rotatees, dessen Grundbedeutung unzweifelhaft „rollen, sich drehen, kreisen“ bedeutet, auch „kollern, Rad schlagen, einen Ring bilden, sich im Kreise drehen“. rôtât heißt dann weiter nach Frau Feldt „sich zu gemeinsamem Singen im Kreise aufstellen, um eine Vorsängerin herum“; rôtatees „mit Gesang im

gürtel ist hier zwecklos geworden, denn zum Betrachten der Sonne und ihres Ringdrehens hat ihn das Mädchen doch nicht nötig.

Reigen sich drehen, sich schwingen, Festtänze aufführen zum Frühlingsanfang, den Kreislauf der Sonne versinnbildlichend, unter Gesang von Liedern mit dem Refrain ròtô!" Endlich geradezu „Frühlingslieder mit dem Refrain rôtô singen", wie das Verbum lìgôt „schaukeln" auch die Bedeutung „Johannislieder mit dem Refrain lîgo singen" angenommen hat. Außerdem heißt rôtatees „sich schmücken, sich mit Schmuck umwinden", namentlich mit Gürtel, Halsketten, Ringen, Laub- und Blumengewinden usw. Die Ableitungen dieses Zeitwortes sind sehr zahlreich. Ich wähle aus der mir vorliegenden Übersicht nur die uns hier spezieller interessierenden heraus. So heißt rotala „Chorgesang, Kreistanz, Festreigen"; rotaliņa „Teilnehmerin am Chorgesange, am Reigentanze"; dasselbe Wort, wie auch rototaja bezeichnet auch die Vorsängerin von rôtô-Liedern; rotaschana heißt „das Chorsingen um eine Vorsängerin, das Aufführen von Kreistänzen, von Festreigen im Frühling"; rotoschana „das gemeinsame Singen von roto-Liedern" usw.

Schon diese Wortzusammenstellung führt uns die lettische Sitte der weiblichen Festreigen im Frühling deutlich vor die Augen, — näheres erfahren wir durch einige Kenner, oder auch aus dem Munde des Volkes selbst.

In der Einleitung zu seiner großen Sammlung lettischer Volkslieder[1] sagt Barons: „Wenn die Erde sich mit jungem Grün bekleidet und die Bäume mit duftendem Laub, versammeln sich an warmen Frühlingsabenden die jungen Mädchen aus benachbarten Gesinden auf einem altgewohnten Hügel. Längst schon haben sie sich darnach gesehnt, in größerer Zahl gemeinsam zu singen, zu „rôtât". Solch ein Zusammensingen, das von Frühlingsanfang bis zur vollen Blütenzeit geübt wurde, hieß rotaschana" Barons nennt den roto-Gesang die unzweifelhaft schönste Art des Singens, klagt aber, daß dieselbe jetzt fast ganz verstummt sei.

Professor Jurjan hat dem roto-Gesang der Letten besondere Studien gewidmet, berichtet darüber in der Deenas Lapa[2] und

---

[1] Barons-Wissendorf, Latwju Dainos, Einleitung S. XXII.

[2] Jurjan, „Der Letten roto-Singen", in der Ethnographischen Beilage

polemisiert sehr energisch gegen Wolters Vermischung von roto und lihgo. Er sagt unter anderem: „Zuerst uberzeugte ich mich davon, daß das roto-Singen in Mittel-Livland und Mittel-Kurland nicht bekannt ist, sondern nur in den Grenzgegenden in Livland um Lubahn, und in Ober- und Niederkurland. Die ersten Nachrichten erhielt ich in Lubahn von der Mutter und der Frau des Gemeindeältesten Behrsing. Auf meine Frage, ob auch dort bei den Johannisliedern anstatt lihgo roto gesungen werde, antworteten sie entschieden, daß das niemals geschehe. Ge-rôtot werde um Pfingsten, als Refrain wird roto! oder wijo! gesungen; gelihgot um Johannis, von zwei Wochen vor Johannis an bis zum Petritag. In Oberkurland überzeugte ich mich, daß nicht nur jeder Mensch in mittleren Jahren sich des roto-Singens erinnert, sondern daß dort noch heutigen Tages roto-Bräuche und -Gesänge üblich sind, die mir zu hören gelang, zuerst in Wahrenbrok von alteren Frauen und Mädchen. Diese sowie ein blinder Sänger Sperjahn sagten, daß im frühen Frühling gerotot werde, wenn der Schnee geschmolzen und die Bäume Blätter treiben; gelihgot werde später. Noch eingehendere Nachrichten erhielt ich von dem eifrigen Sammler K. Blauberg in Selburg und hörte dort auch roto-Gesang, ebenso in Sauken. In Unterkurland wußte man nur in Gudeneeken (Alschwangen) davon zu berichten und es wurde mir dort auch vorgerotot. In allen diesen Gegenden versicherte man, daß gerotot worden im Frühling bis Pfingsten (wasaras swehtki Sommerfest), und danach bis Johannis gelihgot (Mittsommer). Nur M. Buzler berichtete, daß die eigentliche Zeit des lihgo-Singens nur von Johannis bis Petri gewesen; früher habe man roto-Lieder gesungen."

„Diese Aussagen genügen, um zu zeigen, wie verkehrt der Gedanke, daß roto dasselbe sei wie lihgo. Das roto-Singen geschah im frühen Frühjahr, damit erwarteten oder empfingen die Letten den Frühling oder „jauno wasariņu", das junge Sommerchen oder den neuen lieben Sommer, wie er in den Volksliedern häufig genannt wird. Das lihgo-Singen geschah im Sommer, mit lihgo-

der Deenas Lapa (Tagesblatt) 1893, VI. Die angeführten Stücke sind von Frau Direktor Feldt gütigst für mich übersetzt.

Gesangen geleiteten sie den Sommer, wenn die Sonne nach der Winterseite absprang“ (atlezot).

Der eben genannte Blauberg sagt nach eigenen Erinnerungen und den Berichten der dreiundachtzigjährigen blinden Ilse Garzen (Selburg):

„Das roto-Singen begann ganz früh im Frühjahr, je nachdem der Schnee schmolz, bisweilen schon vor Ostern, sobald die Gipfel der Hügel soweit trocken geworden, daß man nicht mehr in der Nässe stand. Selbstverständlich nur an schönen, stillen, warmen Abenden, da es bei Wind im Frühling noch recht kalt ist.“

Über die Art des Singens sei nur ganz kurz bemerkt, daß zwei Vorsängerinnen im Kreise standen, von denen die eine fein, die andere grob sang; die erstere hatte die Hauptstimme, die zweite war die Helferin. Die Chorsängerinnen begleiteten den ganzen Gesang mit Brummstimmen und bei dem Refrain roto! roto! fiel der ganze Chor laut singend ein [1].

Wir können nach alledem mit unzweifelhafter Sicherheit bei den Letten als altererbte Sitte Frühlingsreigentänze der Mädchen feststellen, die auf „altgewohnten“ Hügeln stattfanden und als Begrüßung des jungen Sommers galten, — vom ersten Frühling an, bis Pfingsten (oder auch noch darüber hinaus), bis der lihgo-Gesang dieselben ablöste. Der charakteristische Refrain roto! roto!, bisweilen durch das synonyme wijo! wijo! [2] ersetzt, bedeutet offenbar „dreh dich! dreh dich!“ oder „kreise! kreise!“ und war wohl als Zuruf an die im Kranzreigen sich drehenden Mädchen gemeint, die Sonnenmädchen, Sonnentöchter oder Sonnenkinder, — ursprünglich aber gewiß auch zugleich als Zuruf an die Sonne, deren rollende, drehende, kreisende Bewegung der Reigentanz der Mädchen stärken und unterstützen sollte. Denn darin werden wir Frau Feldt unbedingt zustimmen müssen, daß der Kreistanz

[1] So nach Frau Feldts Darstellung. Bei Jurjan heißt es, daß bei dem Ruf roto! roto! die anderen brummend einfielen. Barons aber sagt ausdrücklich, daß die Chorsängerinnen den ganzen Gesang mit Brummstimmen begleiteten. Frau Feldt ergänzt dies noch durch die Bemerkung, daß beim Refrain der ganze Chor laut singend einfiel.

[2] Von dem Verbum wiht „winden, drehen“.

der Mädchen die sich kreisend bewegende, rollende Sonnenscheibe versinnbildlicht. Wir kommen aber damit zu einem noch nicht berührten Prinzip, das uns uber die Begrüßung und den einfachen Bewegungszauber hinausführt, — dem Prinzip der Nachahmung, das zum Symbol hinführt. Es soll davon erst später gehandelt werden. Hier nur soviel, daß der Kreis, das Rad usw. beim Sonnenkult eine ganz hervorragende Rolle spielt; und in die Reihe dieser Riten gehort auch der Kreistanz, der mit dem roto-Singen von Hause aus verbunden gewesen sein muß. Solch ein Kreistanz ist es offenbar auch, den in dem erstangeführten Liede die Sonnenkinder oder Sonnenmädchen tanzen. Wenn die Bezeichnung der Tanzenden geradezu mit der Bezeichnung der jungen Sonne, der Sonnentochter oder Sonnenmaid (saules meita) zusammenfiel, so war das gewiß von Hause aus beabsichtigt und mußte die magisch-kultliche Kraft und Bedeutung des die Frühlingssonne grüßenden Tanzes erhöhen. Daß der Tanz auf altgewohnten Hügeln stattfand, stimmt dazu, daß der Sonnenkult die Anhöhen liebt, — Berge aber kennt das Lettenland nicht, nur Hügel. Wichtig ist auch, daß bei diesen Tänzen keine Feuer erwähnt werden. Die spezifische Bedeutung des Tanzes an und für sich, auch ohne Feuer, zeigt sich dabei nur um so deutlicher.

Wie die Tänze der Arier in der Festzeit der Sonne zu beurteilen sind, das wird noch deutlicher, wenn wir analoge Tanzleistungen, Tanzriten und -kulte primitiver Völker ins Auge fassen. Ich will nur eines Beispiels erwähnen, das mir gerade in die Hande fällt. Von den Höhlen bewohnenden Tarahumara in Mexiko erfahren wir durch Carl Lumholtz: „Opfer von Tieren, Nahrungsmitteln und des einheimischen Maisbieres tesvino, besonders aber unermüdliches Tanzen bewegt den Sonnengott dazu, Regen, Gedeihen und Fruchtbarkeit zu spenden. Die einzige Sünde, deren sich der Tarahumara bewußt wird, ist, nicht genug getanzt zu haben. Deshalb ist Tanzen für ihn auch meist kein Vergnügen, sondern eine Anstrengung, und das Wort für „tanzen", nolávoa, bedeutet in der Tat eigentlich „arbeiten". Während die Familie auf dem Felde arbeitet, wird ein Mann zum Tanzplatz des Hauses geschickt, der

ununterbrochen für das Gedeihen tanzt. Auch die Tiere tanzen alle, weil ihnen ebenso am Wachstum liegt wie den Menschen; und die Menschen haben ihre gemeinschaftlichen, von Schamanen geleiteten Tänze von den Tieren gelernt, z. B. dem Hirsch, dem Truthahn u. a. Der Tanz ist also das Zaubermittel par excellence[1]."

Wenn wir nun wohl auch annehmen dürfen, daß die urzeitlichen Arier kulturell sich schon bedeutend über das Niveau dieser Tarahumara erhoben hatten, so lebt offenbar ein kräftiges Stück jener ganz primitiven Vorstellung vom Tanzen, als einer die Sonne erfreuenden, befriedigenden und ehrenden Tätigkeit auch in ihnen noch fort. Wo das Symbolische schon mitzuspielen scheint, wie vermutlich beim Kreistanz der lettischen Madchen, da ist bereits ein höheres Moment zu dem bloßen Bewegungszauber des hüpfenden Tanzes hinzugetreten. Der begleitende Gesang hat diese Tänze in eine noch hohere Sphare gehoben. Immerhin wirken hier primitivste Gedanken bis in die Gegenwart mit fort, nicht minder wie auch — um nur ein Beispiel zu nennen — bei jenem althergebrachten Tanz eines einzelnen Bürgers auf der Straße, zur Osterzeit, von dem Jensen berichtet und der uns an den einzeln gleichsam fur die anderen auf dem Tanzplatze „arbeitenden" Tarahumara-Mann erinnert.

Die rôtô-Sänge der Letten führen uns naturgemaß weiter zu den lîgo-Sängen, die Sonnentänze zu den Sonnenschaukeln. Wir haben aus den mitgeteilten Berichten bereits ersehen, daß die lîgo-Sange sich an die rôtô-Sange zeitlich anschließen und daß sie sich wesentlich auf die Zeit der Sonnenwende beschränken, etwa vierzehn Tage vorher beginnen und kaum eine Woche spater, am Petritage (29. Juni), abschließen. Fur die Sommersonnwendfeier der Letten sind die endlos sich hinziehenden Lieder mit dem immer wiederkehrenden, langgezogenen Refrain „lîgo! lîgo!" überaus charakteristisch. Ich glaube in meiner Abhandlung über

---

[1] Vgl. K. Th. Preuss in der Besprechung von Carl Lumholtz' „Unknown Mexico" (London 1903), Archiv f Religionswissenschaft, Bd. VII (1904).

diesen Gegenstand[1] den Nachweis geliefert zu haben, daß der viel umstrittene Refrain lìgo! lìgo! nichts anderes bedeutet als „schaukle! schaukle!“ von dem Verbum lìgot „schaukeln“, und daß derselbe mit der, namentlich bei den Indern klar hervortretenden Vorstellung von der Sonne als einer Schaukel, uberhaupt mit dem Glauben vom Schaukeln (resp. auch Hüpfen, Springen, Tanzen) der Sonne zu gewissen Zeiten des Jahres in Zusammenhang steht. Wie dem Tanzen der Sonne die weltlichen Tänze der lettischen Mädchen und anderer Arier entsprachen, wie aus diesen Tänzen die Vorstellung vom Tanzen der Sonne wahrscheinlicherweise sogar hervorgegangen ist, so werden wir vermuten mussen, daß der Vorstellung vom Schaukeln der Sonne auch ein kultliches Schaukeln der Menschen gegenübersteht, in welchem die Wurzel für jene seltsame Vorstellung von der Sonne erst zu suchen wäre. Und in der Tat läßt sich solch rituelles Schaukeln in unzweifelhaftem Zusammenhang mit dem alten Sonnenkult bei Letten, Slaven und Indern deutlich, in verschiedenen Stadien der Entwicklung nachweisen.

Bei den Letten wurden wir, gerade wegen ihrer lìgo-Sänge, mit Bestimmtheit erwarten, daß die Sonnenschaukeln um Johanni herum im Gange sind. Das mag auch früher der Fall gewesen sein, in der Gegenwart aber hat sich das rituelle Schaukeln beim lettischen Volke jedenfalls auf die Ostertage konzentriert. Ich verdanke eine wichtige Nachricht daruber dem hervorragendsten Kenner des Lettenvolkes, seiner Sprache und Sitte, dem ehrwürdigen Pastor Dr. August Bielenstein in Doblen, meinem leider nun dahingeschiedenen, hochverehrten Freunde. Er schreibt darüber, wie folgt[2]: „Die allgemeine lettische Sitte, die ich ubrigens auch in der Nachbarschaft von Dorpat gefunden habe[3], baut am Sonnabend vor Ostern Schaukeln. Das Sitz- oder vielmehr Stehbrett ist in der Regel an zwei jungen Birkenstammchen unten befestigt, deren obere dunne Wipfelenden in

[1] Lihgo, Refrain der lettischen Sonnwendlieder, Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXII (1902) [der dritten Folge Bd. II].

[2] Brief an mich vom 18./31. März 1902.

[3] Also bei den Esten, offenbar dorthin übertragen.

zwei Ringe (wiederum von Birkenzweigen geflochten) eingeflochten sind. Die beiden Birkenringe hängen auf einem Querbaum. Die Osterschaukel wird merkwürdigerweise nur an den drei Osterfesttagen zur Volksbelustigung gebraucht, vor Ostern gar nicht und nach Ostern ebensowenig [1]." Bielenstein macht weiter auch darauf aufmerksam, daß diese Schaukelsitte aufs beste zu dem Glauben an das Sichwiegen der Sonne und zu der Bedeutung des Osterfestes als Frühlingssonnenfest stimme. Das ist in der Tat unzweifelhaft richtig. Das Osterfest ist hier wie auch sonst noch öfters der Erbe eines alten Frühlingssonnenfestes, an welchem die fröhliche Sitte des Schaukelns geübt ward, — ursprünglich wohl nur zur Erhöhung der Festlust, dann in dem fester und fester wachsenden Glauben, daß solches Schaukeln die Sonne beeinflusse, ihre Bewegung aufwärts fördere und stärke, daß auch die Sonne selbst mitschaukle. So wurde das Schaukeln beim Frühlingsfest der Sonne zu einer magisch-kultlichen Handlung, zu einer Art Bewegungszauber, ähnlich dem Tanzen. Und daß im Glauben des lettischen Volkes solche Kraft und Bedeutung auch der österlichen Schaukel noch heute innewohnt, dafür bieten uns die Lieder Zeugnisse von großem Werte dar. Ich führe hier aus den Mitteilungen von Frau Direktor Feldt [2] zwei Lieder in deutscher Übersetzung an, von denen das erste nur im allgemeinen die Sitte der Osterschaukel erwähnt, das zweite in überraschender Weise ihre magische, zauberhafte Wirkung auf die Natur zum Bewußtsein bringt:

---

[1] Ebenso bestätigt es mir Herr Pastor Th. Doebner in Riga, d. Z. Präsident der lettisch-literärischen Gesellschaft, in einem Briefe vom 16. Jan. 1912 als lettische Sitte, „daß zu Ostern eine Schaukel hergerichtet wird, und zwar aus zwei Stangen bestehend, die in einem Gerüste hängen und unten eine Verbindung haben, auf der der Sichschaukelnde sitzt oder steht, oder aus zwei Stricken mit einem Brette unten, genau so, wie Sie es beschreiben [NB. in dem Aufsatz über „Lihgo"]. Diese Schaukel darf zu Ostern nicht fehlen; mehrere Bauerhöfe zusammen haben eine gemeinsame; oder entlegene einzelne Bauerhöfe bauen sie, jeder für sich eine. Am Ostersonnabend wird sie errichtet und steht die Osterwoche hindurch."

[2] Brief vom 14./27. März 1902.

I.

Hauet, Brüder, Birkenstangen,
Laßt sie an der Sonne welk werden;
Kommt das große Osterfest,
Können die Schwesterchen sich schaukeln.

II.

Zu Fastnacht fuhr ich im Schlittchen vom Bergabhang,
Damit meine lieben Flachspflanzen lang wachsen;
Zu Ostern schaukle ich mich (schuhpojos),
Damit die lieben Kühe sich nähren (oder mästen)[1].

Der tiefere Sinn der überaus merkwürdigen und naiven Verse ist offenbar: Ich schaukle mich, damit die Sonne kräftig aufsteigt, das Gras reichlich wächst, die Kuhe viel Futter haben. Frau Feldt erklärt ganz richtig: „Wie das Fahren und Gleiten zu Fastnacht auf das Wachstum des Flachses, soll das Schaukeln zu Ostern auf den Graswuchs einwirken. Diese Motivierung des Festbrauchs ist ein wohl recht sicherer Beweis, daß das Schaukeln ehemals symbolische, rituelle Bedeutung gehabt hat, die später in eine magische, abergläubische verkehrt worden."

Wie es in den Uhsing-Liedern heißt, Uhsing moge kommen, die Pferde füttern, damit sie gut werden, — so heißt es hier: Ich schaukle mich, damit die lieben Kühe sich ordentlich nähren können. In beiden Fällen ist es die Sonne, die in Bewegung gebracht werden soll, damit sie aufsteige. das Gras wachsen mache und so die Pferde wie die lieben Kühe etwas zu essen haben. Die so charakteristische enge Beziehung der Sonne zum Vieh und seinem Gedeihen tritt auch in dem eben angeführten Liede wieder klar hervor[2].

Der rituelle Charakter der österlichen Schaukelsitte bei den Letten, wie Bielenstein sie schildert, tritt namentlich auch in dem Umstande deutlich hervor, daß die Schaukeln erst am Ostersonnabend errichtet werden, und daß man sie nur wahrend der

---

[1] barojahs.

[2] Solche Beziehung läßt sich wohl auch darın finden, daß — nach Frau Feldts Mitteilung — die Kühe mit ligo-Gesang umwandelt werden, gegen Hexen! Also um sie vor diesen zu schützen und ihr Gedeihen zu sichern, muß das Sonnenlied helfen.

drei Ostertage benutzt, — weder vorher, noch nachher. Das ist sehr bedeutsam und stimmt zu der magischen, wunderbaren Kraft, die man solchem Schaukeln beilegt.

Es ist auffallend, daß die Schaukelsitte bei den Letten sich ganz auf Ostern, der lîgo-Gesang auf Johannis festgelegt hat. Man möchte beides vereinigt erwarten, denn Schaukellied und Schaukelbrauch gehören zusammen, wie Reigenlied und Reigentanz. Man möchte beide vereinigt sehen, Schaukelbrauch und Schaukellied, sowohl zu Ostern wie zu Johannis, d. h. zu den beiden höchsten Festzeiten der Sonne. Warum sich das anders entwickelt hat, warum jetzt beides getrennt, eins zu Ostern, das andere zu Johannis, geübt wird, können wir zwar nicht mit Bestimmtheit sagen, doch wird dabei wohl der Umstand wesentlich mitgewirkt haben, daß die Bedeutung des lîgo-Refrains den Letten schon lange entschwunden ist und erst auf gelehrtem Wege neuerdings aufgehellt werden mußte.

Sehr wichtig ist nun aber, daß auch bei den vom Lettenlande weitab wohnenden Balkanslaven, in Bulgarien und Mazedonien, wesentlich dieselbe Schaukelsitte gerade zu Ostern herrscht. Wie wir schon oben (S. 44) gesehen haben, pflegt dort um diese Zeit groß und klein, jung und alt, arm und reich, ledig und verheiratet, Männer und Weiber die Schaukel zu besteigen. Gerade diese allgemeine Beteiligung an dem Schaukeln zu bestimmter Zeit, das anscheinend Obligatorische [1] der Sitte macht den Eindruck des Rituellen. Es ist der Rest eines allgemeinen Frühlingssonnenfestes, an welchem man wohl seit alters durch das Schaukeln ähnlichen Segen zu erreichen strebte, wie ihn das oben angeführte lettische Lied andeutet.

Wichtig ist ferner wohl die Tatsache, daß bei den Bulgaren die Frühlingsschaukeln nicht nur zu Ostern, sondern ebenso auch am Georgentage im Gange sind, also demselben Tage, der bei den Letten als der große Festtag ihres Gottes Uhsing, des Gottes der

---

[1] W. Hein sagt ausdrücklich von Bulgarien und Mazedonien: „Das Schaukeln wird auch den Menschen an bestimmten Tagen im Jahre vorgeschrieben.“ Vgl. Diskussionsbemerkungen in den Mitt. der Anthropol.-Ges. in Wien, Bd. XXXI [S. 127].

aufsteigenden Fruhlingssonne, feststeht. Wir haben dessen schon früher erwähnt und werden auf die Opfer und Brauche des Uhsing-Tages noch öfters zurückkommen. Als ein Festtag der Frühlingssonne hat sich aber der Georgentag auch bei den Bulgaren fixiert, ebenso wie Ostern, wenn auch die Schaukelsitte hier vielleicht nicht so streng an einige bestimmte Tage gebunden scheint, wie das nach Bielenstein bei den Letten der Fall ist. „Aus kleinen Städten," erzählt Georg Rosen aus Bulgarien, „sieht man im Frühling täglich Scharen junger Frauen und Mädchen mit Seilen vors Tor ziehen, um dieselben als Schaukeln an den Bäumen zu befestigen. An den großen Frühlingsfesten Ostern und St. Georgen ist die Schaukelstelle diejenige der eigentlichen Festversammlung (des Sbor)." Ja, bei den Südslaven soll der St. Georgentag sogar der Haupt-Schaukeltag sein und überhaupt als größerer Festtag gelten wie selbst Ostern. Wie typisch die Schaukeln für diesen Tag sind, ersieht man unter anderem auch aus dem folgenden Verse eines von S. J. Werkowitsch veroffentlichten bulgarisch-mazedonischen Volksliedes. Es fleht darin eine Frau die sie bedrohende „Fee der Ode" an:

O du Hexe, Fee der Ode,
Laß mich nur bis über Ostern,
Und dann komm am Sankt-Georgstag
In den Schatten zu den Schaukeln [1].

Sehr natürlich, daß die Geschichte von der durch den Sonnengott vermittelst einer Schaukel geraubten Grosdanka, deren wir oben schon Erwähnung getan haben, sich auch auf den Georgentag fixiert findet. An diesem Tage läßt der liebe Gott, bewegt durch die Klagen der Mutter des verliebten Sonnengottes und im Verein mit ihr, eine goldene Schaukel in den Hof Grosdankas nieder. Alles schaukelt sich auf derselben, endlich auch Grosdanka, die nun samt der Schaukel zum Himmel hinauf gezogen wird [2]. Eine gewissermaßen zauberhafte, magische, jedenfalls

---

[1] Vgl. Georg Rosen, Bulgarische Volksdichtungen (Leipzig 1879), S. 45; Ernst Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas, S. 168.

[2] Krek, Einl. in die slav. Lit., S. 848—851, Krause a. a. O., S. 167. Verallgemeinernd sagt Krause a. a. O. S. 168 vom Georgentage: „Ein

wunderbar heilende Kraft wird dem Schaukeln bei den Balkanslaven gegen Wahnsinn der Hunde zugeschrieben. Wir hören von Hundeschaukeln, die den Wahnsinn der Hunde heilen sollen [1], — eine merkwürdige Idee, die offenbar auch den Zusammenhang zwischen Sonne und Schaukel bestatigt, denn der Sonnenhitze, insbesondere der sog. Hundstage, wird ja die Hundswut zugeschrieben.

Die Sitte der Fruhlingsschaukeln, mit rituellem oder magisch-kultlichem Hintergrunde, wie sie nach alledem für die Balkanslaven als sicher nachgewiesen gelten darf, findet sich auch bei anderen slavischen Völkern noch vor, so z. B. bei den Russen im weiteren Umfange, speziell zu Ostern. Auch bei den Russen im Kaukasus, im Gouvernement Tiflis, in Lagodechi und bei Signach, habe ich beobachtet (1905), daß sie zu Ostern sich mächtige Schaukeln aufbauen und während der Festtage fort und fort in großer Anzahl sich auf denselben schaukeln.

Die lettisch-slavische Schaukelsitte, im Frühling geubt und im Zusammenhang mit der Sonne stehend, erhalt nun aber die erwünschteste Ergänzung und Bestatigung durch die Inder. Auch bei diesen finden wir ein Schaukelfest, die sog. Dolayâtrâ [2], welche am vierzehnten Tage der lichten Halfte des Monats Phâlguna, d. h. um Mitte Marz herum, also im Frühling, gefeiert wird, — und zwar zu Ehren des Kṛishṇa-Vishṇu, also des Sonnengottes, des vielgefeierten Helden, der in seiner beruhmtesten Inkarnation (Kṛishṇa) als Hirt unter den Hirtinnen am Ufer der Yamunâ gelebt, mit ihnen unermüdlich in ekstatischem Tanze sich geschwungen und die Freuden der Liebe genossen haben soll. Es wird bei diesem Feste ein Bildnis des Kṛishṇa auf einer dazu errichteten Schaukel fruh, mittags und abends einige Male hin und her geschwungen [3]. Hier haben wir also ein volks-

Hauptvergnügen an diesem Feste bildet aber das Schaukeln in allen slavischen Ländern."

[1] Vgl. Hein a. a. O.

[2] dola heißt das Schwingen, Schaukeln, die Schaukel; yâtrâ festlicher Aufzug, Prozession, hier wohl einfach „Fest".

[3] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 38, Anm. 3; nach

mäßiges Schaukelfest, das zugleich ein Frühlingsfest des großen Gottes Vishṇu, eines unzweifelhaften Sonnengottes, ist. Er wird dabei in seiner Inkarnation als Kṛishṇa gefeiert, der als Hirt unter den Hirtinnen lebte, tanzte und liebte; wir finden also zugleich die so charakteristische engste Beziehung dieses Sonnengottes zur Viehzucht, zu den Herden und Hirten; wir finden zugleich den ekstatischen Tanz des Gottes und der ihn verehrenden Mädchen, die sich hier geradezu mit ihm selbst im rasenden, wollustigen Reigen schwingen, wie die Sage so lebhaft schildert. Und auch das spater zu behandelnde Generationsmoment[1], das phallische Moment ist mit der Person des Kṛishṇa und seinen üppigen Liebesbeziehungen zu der Hirtinnenschar gewissermaßen von selbst gegeben. Es sind hier also gerade eine ganze Reihe der charakteristischsten Momente vereinigt, teils im Festbrauch, teils durch die Person des gefeierten Gottes selbst sich ausdrückend. Und dabei wird dieser Gott auf einer eigens dazu errichteten Schaukel, dreimal des Tags — offenbar entsprechend seinen drei berühmten Schritten am Himmel —, morgens, mittags und abends einige Male hin und her geschwungen. Es wird damit augenscheinlich in feierlich-ritueller Weise das bedeutsame Schaukeln des Sonnengottes markiert. Wir haben also — alles in allem — ein volksmaßiges Schaukelfest im Frühling, dessen Mittelpunkt der Sonnengott bildet, und zwar der tanzende und schaukelnde, der Herden und Hirtinnen liebende, zeugungslustige Sonnengott, der mit machtigem Schritt bis zur Hohe des Himmels hinaufsteigt. Wie in Sage und Mysteriendrama dieser gefeierte Gott mit den Hirtinnen sich im ekstatischen Tanze vereint, so erscheint er hier selbst in effigie schaukelnd unter dem schaukelnden Volke, was der Ritus feierlich-gemäßigt durch mehrmaliges Schwingen andeutet. So erscheint dies indische Frühlingsfest geradezu wie eine uberraschende Bestatigung der

---

Wilson, Religious festivals (Works II, 225); vgl. auch As. Res. III, 275, nach dem Pet. Wört. s. v. Dolayâtrâ, wo sich die Sitte erwähnt findet, daß Govinda (Kṛishṇa) bei dem Feste in einer Sanfte umhergetragen wird.

[1] Dies Moment ist wesentlich für die erweiterte Fassung der Sonnenfeste als Lebensfeste im allgemeinen.

verschiedenen Voraussetzungen, die sich uns im Verlaufe der bisherigen Untersuchung ergeben haben. Der schaukelnde Gott ist gleichsam leibhaftig mitten unter die schaukelnden, ihn verehrenden Menschen getreten!

Doch die Betrachtung des indischen Rituals bietet uns noch weitere uberraschende Aufklarung. Zu den lettischen Schaukelliedern am Sonnwendfeste vermißten wir den entsprechenden Schaukelbrauch. Er tritt uns nun beim indischen Sonnwendfeste unzweifelhaft deutlich entgegen, — nicht mehr als frei und frohlich geübte Sitte des Volkes, sondern zum festen Ritus versteinert, zum Symbol geworden, kaum noch in seiner ursprunglichen Bedeutung verstanden, darum aber nicht minder deutlich fur uns, nicht minder lebendig zeugend vom einstigen alten Brauch und den mythischen Bildern des Volkes, wie sie schon in weit zuruckliegender Vorzeit im Schwange waren.

Wir müssen, da der Gegenstand so wichtig ist, etwas naher auf denselben eingehen. Es handelt sich um die sog. Mahâvrata-Feier, die nach dem herrschenden Ritual um die Wintersonnenwende stattfand, nach Hillebrandts scharfsinniger Darlegung aber ursprunglich wohl um die Zeit der Sommersonnenwende gefeiert wurde. Auf jeden Fall ist es ein Sonnwendfest. Bei diesem Mahâvrata-Opferfest spielt nun eine holzerne Schaukel, die zwischen zwei Pfosten an Stricken hangt und augenscheinlich symbolische Bedeutung hat, eine hervorragende Rolle, ja sie erscheint geradezu wie der Mittelpunkt der ganzen Feier. Auf ihr nimmt der Hauptpriester, der Hotar, welcher die Lieder zu rezitieren hat, Platz und auf ihr sitzend trägt er „das große Lied" vor [1].

Die alteste Erwähnung dieser symbolischen Schaukel bei der Mahâvrata-Feier findet sich im Yajurveda, im sog. Kâṭhaka [2]. Da heißt es bei der Schilderung dieses Sonnwendopfers: „Den Sessel besteigend beginnt der Udgâtar [3] den Mahâvrata-Gesang zu singen. Die Schaukel besteigend rezitiert darnach der

[1] Mahaduktham. Vgl. zu der folgenden Schilderung meine Abhandlung „Lihgo".

[2] Kâṭh. 34, 5 a. A.

[3] Der Priester, welcher die Gesänge vorzutragen hat.

Hotar das große Lied. Auf ihrem Platze stehend antworten die beiden Adhvaryu[1]. Auf Grasbündeln sitzen die anderen." Da haben wir in kurzen Strichen ein Bild der Opferszene. Deutlicher tritt die wichtige Rolle, welche die Schaukel bei diesem Opfer spielt, in den sog. Çrâutasûtras entgegen, den Leitfaden für die Opfervollziehung, welche die ganze Feier eingehend schildern. Das Sûtra des Çâṅkhâyana z. B. beginnt den großen, zwei volle Kapitel (17 und 18) umfassenden Abschnitt, der vom Mahâvrata-Opfer handelt, mit den Vorschriften zur Herstellung dieser Schaukel. Der Hotar reißt sich zunächst von einem noch stehenden, also lebenden, Udumbara-Baum[2] das Schaukelbrett. Dasselbe soll armeslang sein und in die Quere das Maß eines Ellbogens haben, d. h. vom Ellbogen bis zur Spitze des kleinen Fingers reichend. Die Stricke für die Schaukel werden aus Muñja-Schilfgras[3] verfertigt, fest, dreidrähtig. Unter allerlei Zeremonien werden die Gruben gegraben, eine nach Süden, die andere nach Norden hin, und die Pfosten für die Schaukel in dieselben fest eingesetzt, die Stricke der Schaukel an den Pfosten befestigt. Nach verschiedenen Opferungen und Sprüchen setzt sich endlich der Hotar nach Osten gewandt auf die Schaukel, hält sich fest und sitzt schweigend da. Gesänge ertonen, Lautenspiel, Paukenschlag und Larm von eigens dazu bestellten Larmmachern. Madchen mit vollen Wasserkrugen umwandeln ein Feuer, singen und jauchzen: „Hai, mahai! hier ist süßer Met!" usw. Der Hotar berührt das Schaukelbrett und die Erde mit der Spanne der rechten Hand, legt die Spanne der Hand dann auf das Schaukelbrett und hebt sie eine Spanne hoch darüber empor,

[1] Die Priester, welche den materiellen Teil des Opfers besorgen und dazu bestimmte Sprüche murmeln.

[2] Es ist Ficus glomerata, ein hochwachsender Baum mit orangefarbigen Fruchten, die einen milchigen Saft enthalten und genossen werden. Dieser Baum, resp. sein Holz, findet mehrfach Verwendung beim indischen Opfer. Vielleicht war es die gelbe Farbe der Früchte, die das Holz dieses Baumes für die Sonnenschaukel passend erscheinen ließ. Die orangefarbigen Fruchte des Udumbara sind, wie es scheint, an die Stelle der Äpfel der arischen Urzeit als Sonnensymbol getreten.

[3] Saccharum Muñja Roxb.

jedesmal einen bestimmten Spruch flüsternd. Er atmet dreimal und haucht dreimal das Schaukelbrett an. Dann berührt er dasselbe mit der Brust und flüstert: „Du bist die Sonne! Die Vasus[1] sollen dich besteigen mit dem Gâyatrî-Metrum! Ihnen nach besteige ich dich, zur Königsherrschaft! — — Die Rudras sollen dich besteigen mit dem Trishṭubh-Metrum! Ihnen nach besteige ich dich, zur Selbstherrschaft! — Die Âdityas sollen dich besteigen mit dem Jagatî-Metrum! Ihnen nach besteige ich dich, zur Vollherrschaft! — — Die Götter alle sollen dich besteigen mit dem Anushṭubh-Metrum! Ihnen nach besteige ich dich zur Wunscherfüllung." Wieder haucht er die Schaukel dreimal an, berührt sie mit der Spanne der Hand und flüstert: „Der Herr der Geschöpfe (Prajâpati) soll dich besteigen! Der Wind (Vâyu) soll dich schaukeln!" Wieder dreimaliges Anhauchen der Schaukel. Dann flüstert der Hotar: „Die Stimme mit dem Atem vereint, ich mit dem Atem vereint, das Auge mit dem Sinn, ich mit dem Sinn, der Herr der Geschöpfe mit dem Vieh, ich mit dem Vieh vereint! Ein Adler bist du, ein Vogel[2]! Dies Wort will ich sprechen, das viel ausrichten soll" usw. Wieder haucht er die Schaukel dreimal an, die Pauken und der Lärm verstummen. Die Mädchen mit den vollen Wasserkrügen wandeln um das Feuer und gießen das Wasser aus usw. Endlich beginnt nun der Hotar die Rezitation des großen Liedes, das aus vielen Liedern und Liederbruchstücken zusammengesetzt ist und den größten Teil des zweiten Kapitels der Beschreibung in dem Sûtra in Anspruch nimmt.

Um die Schaukel als Mittelpunkt entwickelt sich hier die ganze komplizierte Opferfeier des Sonnwendfestes. Die Schaukel — das tritt unzweifelhaft deutlich hervor — ist ein geheiligtes Symbol geworden, stellt in symbolischer Weise die Sonne dar,

---

[1] Eine bestimmte Götterordnung.

[2] Man erinnert sich, daß schon im Rigveda nicht selten die Sonne als Adler, als großer Vogel gefaßt wird (suparṇa, garutmân). Sie wird der himmlische Adler, der rötliche Adler u. dgl. m. genannt. Etwa in der Hälfte der Stellen, in denen das Wort suparṇa „Adler" im Rigveda vorkommt, bezeichnet es die Sonne. Das liegt auch hier unzweifelhaft vor.

die ja im Rigveda geradezu eine goldene Schaukel genannt wird. Darum sagt der Hotar ganz direkt zu der Schaukel: „Du bist die Sonne!“ Darum nennt er sie einen Adler, einen Vogel, — geläufige Bezeichnungen der Sonne im Veda. Beim Sonnwendfest bildet naturgemäß die Sonne den Mittelpunkt des Festes, so auch hier beim Sonnwendopfer, und die Sonne ist durch das Symbol der Schaukel dargestellt. Daß aber auch hier neben der Schaukel die Tänze nicht fehlen, haben wir fruher schon nach einer anderen Quelle mitgeteilt [1]. Die acht um das Feuer tanzenden Mädchen ergänzen in passender Weise das heilige Schaukelsymbol. Ihr jauchzender Gesang von den Kühen und ihrem Gedeihen fügt ein sehr charakteristisches Moment in das Sonnenfest ein.

Es wäre ganz und gar verfehlt, wenn man komplizierte Opferfestlichkeiten, mit Priestern und Zeremonien aller Art, wie sie die indischen Dolayâtrâ und Mahâvrata darstellen, sich schon in der Urzeit denken und aus denselben die volksmäßigen Brauche ableiten wollte, die wir bei Letten und Slaven angetroffen haben. Das Verhaltnis ist vielmehr gerade das umgekehrte. Die volksmäßigen Bräuche, das Tanzen und Schaukeln des festfrohen Volkes, sind als der Ausgangspunkt zu betrachten, das Prius in der Entwicklung. Nachdem diese Bräuche mit der frohen Begrußung und Ehrung der Sonne untrennbar fest verwachsen waren, nachdem sie im Laufe der Zeit magisch-kultliche Bedeutung gewonnen, wurden sie als integrierende Bestandteile in die erst spater allmählich sich bildende, von Priestern geleitete, mit wachsendem Zeremoniell sich umgebende Festfeier aufgenommen. Die alte Schaukel des Sonnwendfestes, deren die Arier der Urzeit sich freuten, die im lîgo-Gesang der Letten unverstanden noch fortlebt, sie ist als Symbol, als versteinerter Ritus in das priesterlich geprägte, priesterlich geleitete Sonnwendfest der Inder, das Mahâvrata, hineingewachsen — eine fossil gewordene Pflanze der Urzeit, aber gerade als Fossil jetzt ehrwürdig, altersgrau, heilig!

Letten, Slaven und Inder sind uns die zweifellosen Zeugen des urzeitlichen Schaukelbrauches, — sämtlich also Bhaga-Völker.

---

[1] Hiranyakeçin; vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 40.

Vielleicht aber lassen sich auch bei den Kriegsgottvolkern ähnliche Bräuche, wenigstens in Trummern und Resten noch nachweisen, — vielleicht entstellt, vielleicht nicht mehr recht verstanden. Die Vermutung liegt nahe, und eine Umschau auf dem griechisch-römischen Kulturgebiet fuhrt uns alsbald zu interessanten Ergebnissen.

Bei den alten Griechen gab es in der Tat, auf attischem, athenischem Gebiet, ein Schaukelfest, welches Aiora d. h. „die Schaukel" hieß und in der sommerlichen Zeit gefeiert wurde. Eine nähere Bestimmung des Zeitpunktes scheint noch nicht möglich. Es wurden bei diesem Fest zuerst Jungfrauen und dann Puppen geschaukelt, unter Gesang eines Liedes, welches man Aletis nannte. Die Schaukeln waren mit Stricken oder Seilen an den Asten der Bäume befestigt. Weiter fand ein reichliches Festmahl statt, bei welchem namentlich auch die Armen gespeist wurden [1]. Eine sehr interessante bildliche Darstellung, die uns aller Wahrscheinlichkeit nach eine ins Mythologische erhobene Szene dieses Festes vorfuhrt, findet sich auf einer i. J. 1846 zu Chiusi gefundenen Vase, die jetzt dem Berliner Museum angehört. Ein junges Mädchen wird auf einer Seilschaukel durch einen Satyr geschaukelt, dessen Haupt ein Strahlenkranz mit Bändern schmückt. Über dem schaukelnden Mädchen liest man die Silben Ale, die man schon längst wohl richtig zu Aletis ergänzt hat, — dem Namen des Schaukelfestliedes [2]. Das Fest wird mit großer Bestimmtheit an den Namen der Erigone geknüpft und fand zur Ehrung ihres Andenkens statt. Darin sind alle Nachrichten einig. Wer aber diese Erigone war, darüber gehen die Ansichten schon bei den Alten ganz auseinander. Nach der geläufigsten Legende war sie die Tochter des Ikaros, der auch Ikarios oder Ikarion genannt wird. Er soll ein Freund des Dionysos gewesen sein, von diesem den Weinbau gelernt und ihn den attischen Bauern

---

[1] Daher trug das Fest auch den Beinamen εὔδειπνος, d. h. das mit einem reichlichen Mahl versehene.

[2] Eine andere Deutung, welche in dem Bilde nur ein Genrebild sehen und die Buchstaben *ΑΛΗ* zu *ΚΑΛΗ* (kale) „die Schöne" ergänzen will, ist mir wenig wahrscheinlich.

gelehrt haben. Ebenso auch einen besonderen Tanz, den sog. Schlauchtanz. Als die Bauern sich am Weine berauscht hatten, hielten sie sich für vergiftet, erschlugen den Ikaros und verbargen seinen Leichnam in einem Brunnen „ohne Wasser“ oder unter einem Baum. Seine Tochter Erigone sucht ihn und findet den Leichnam endlich mit Hilfe des treuen Hundes des Ikaros, welcher nachmals als Hundsstern am Himmel prangt. Aus Verzweiflung erhängt sie sich an einem Baum. Zur Sühnung dieses Unheils, das Dionysos zunächst durch Pest u. dgl. m. straft, soll das Schaukelfest eingerichtet worden sein! Das Lied Aletis soll „die Umherirrende“ bedeuten, weil die Arme so lange umherirren mußte, bis sie den Leichnam fand. Eine offenbar recht alberne Fabel, die nichtsdestoweniger einige zweifellos alte Elemente enthält. Nach anderen wäre Erigone die Tochter des Aegisthos und der Klytaemnestra gewesen, die nach Athen kam, um Sühnung für die Ermordung ihrer Eltern zu erwirken. Als Orestes, der Mörder, freigesprochen wurde, erhängte sie sich — und daher nun wurde das Schaukelfest zur Sühne des Unglücks eingeführt! Gewiß keine bessere Motivierung als die erstangeführte. Noch andere bringen das Schaukelsfest mit Medea in Zusammenhang, nach anderen soll Erigone die Tochter des Tyrrheniers Maleos gewesen sein usw. Es lohnt sich nicht auf diese und noch andere ätiologische Legenden einzugehen, da sie sämtlich wertlos und großtenteils ziemlich albern sind. Eines aber erkennt man deutlich: die Griechen wußten selbst nichts annähernd Sicheres über den Ursprung und die Bedeutung dieses Festes. Nur der Name der Erigone steht fest und der Name des Schaukelfestliedes Aletis[1].

---

[1] Sehr richtig sagt Hunziker in dem Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains (Paris 1877) im Artikel „Aiora“: „Comme on le voit, il n'y a que le nom d'Erigone qui soit constant. Le reste de la legende varie ou est incertain.“ Jane E. Harrison kommt ebenso richtig nach Besprechung der verschiedenen ätiologischen Legenden zu dem Schluß: „In all this confusion one thing is very clear, the Greeks themselves had not the slightest idea who Aletis was.“ Vgl. Mythology and Monuments of Ancient Athens, being a translation of a portion of the „Attica“ of Pausanias by Margaret de G. Verrall, with introductory

Wir sind daher darauf angewiesen, selbst nach einer Erklärung zu suchen.

Die meisten der neueren Erklarer glauben im Anschluß an die erwahnten ätiologischen Legenden in der attischen Aiora irgendein Sühnefest sehen zu müssen, dessen Charakteristik sich nicht naher feststellen läßt. Richtiger urteilt, wie ich glaube, das Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains in dem Artikel „Aiora“. Hier wird davon ausgegangen, daß die ätiologischen Legenden wertlos sind, daß sie ohne Zweifel erst ihren Ursprung dem eigentumlichen, nicht mehr verstandenen Brauch ihren Ursprung verdanken, — dem Brauch, an diesem Feste sich selbst zu schaukeln und Puppen an Schaukeln aufzuhängen, welche der Wind in Bewegung setzt[1]. Ferner wird der Zusammenhang mit Dionysos, dem großen Gotte der Vegetation, betont und das Fest als ein bäuerliches Vegetationsfest erklärt, — ein Fest, das in Zusammenhang stand mit dem Wunsche nach einem fruchtbaren Jahr und einer reichen Ernte. Es erscheint als sehr wahrscheinlich, daß die alten Griechen ihren Schaukeln beim Aiora-Fest — ebenso wie auch die Romer ihren nahe verwandten, gleich zu besprechenden Oscilla — „une vertu fertilisante“ zuschrieben, eine Kraft, auf die Fruchtbarkeit der Vegetation Einfluß zu uben[2]. In der Tat ist der Zusammenhang mit Dionysos und seinem Kreise in der geläufigsten Kultlegende, wie auch bei der oben erwähnten bildlichen Darstellung, sehr zu beachten, und auch das

essay and archaeological commentary by Jane E. Harrison, London 1890 (S. XLI der Harrisonschen Einleitung).

[1] „L'habitude d'où elle [sc. la fête] a pris son nom, de suspendre à des balançoires des poupees, que le vent agitait, ou de se balancer soi-même, a sans doute ete l'origine de la légende, que nous avons rapportee.“

[2] Ich gehe auf die speziellere Begrundung von Hunziker in dem erwahnten Artikel des Dictionnaire nicht ein, da auch das hier zu weit führen wurde. Er legt Gewicht darauf, daß die Schaukeln an Baumen hingen: „L'arbre dans la croyance des anciens, est le principal symbole de toute fertilite et la source de la vie en genéral.“ Wir werden in einem spateren Abschnitt diese Frage beruhren. Erigone erklärt H. als „fille du printemps“ und sieht in ihr die Weinrebe in der Zeit ihres ersten Triebes, worin ich ihm natürlich nicht beistimmen kann („Erigone n'est donc autre chose que la personnification de la vigne elle-même au moment de sa premiere pousse“).

üppige Mahl, das bei dem Aiora-Fest stattfand, deutet darauf hin, daß es sich nicht um ein ernstes Suhnefest, sondern um ein Freudenfest handelt. Aber können wir nicht noch tiefer in das Verständnis desselben eindringen?

Wir sahen bereits, daß fast nur die Namen Erigone und Aletis feststehen, alles andere ist zweifelhaft oder einfach wertlos. Was bedeuten denn diese Namen? können sie uns nicht einigen Aufschluß geben?

Erigone kommt nur als Eigenname vor, es bedeutet aber ganz klar: „die Frühgeborene, die in der Fruhe, am fruhen Morgen oder auch im Frühling Geborene“[1]. Das Wort ist ein unzweifelhaft deutliches Synonym von Erigeneia „die fruh oder am Morgen Geborene“, und dies ist ein wohlbekannter Beiname der Göttin Eos schon bei Homer, — also der griechischen Ushas, der Morgenröte, der weiblich gedachten aufsteigenden Sonne! Als selbstandiger Eigenname bezeichnet Erigone dann noch die Gottin der Frühe, die Morgengöttin — schon bei Homer und Hesiod, — eine griechische Mater Matuta, die gewiß nichts weiter ist als ein selbständig gewordenes Epitheton der Eos. Erigone wäre darnach die in der Frühe oder im Frühling geborene Sonne, die Morgenröte oder die aufsteigende Sonne des Frühlingsanfangs, — ihr Fest ware ein Sonnenfest, ein Frühlingsfest, — kurzum genau dasselbe wie die Schaukelfeste der Bhaga-Volker! Es liegt daher nichts näher, als das Schaukelfest der Erigone mit diesen Schaukelfesten zusammen zu bringen und seinen Ursprung ebenso zu erklaren. Und wenn wirklich, wie wir gerne glauben mochten, dem Schaukeln der Griechen, wie auch der Römer, une vertu fertilisante zugeschrieben wurde, dann stimmt das ja durchaus zu den

[1] *ἦρι* bedeutet früh, in der Frühe, am frühen Morgen; man bringt es aber gewiß richtig mit *ἦρ, ἔαρ* „der Frühling“ zusammen. So wird denn auch der Name des Krautes *ἠριγέρων* (erigeron) als „fruh oder im Frühling greisend“ erklärt. Es ist ein Kraut, das im Frühling schon eine graue Samenkrone (*γήρειον*) bekommt. Daß *ἦρι* in unserem Sinne ebenso „im Frühling“, wie „in der Morgenfrühe“ bedeuten kann, zeigt auch die zweite Bedeutung von *ἠριγένεια* „im Frühling gebärend“, von der *λέαινα* gebraucht, Aesch. fr. 346 D.

Fruhlingsschaukeln der Letten, die das Gras fur die Kuhe wachsen machen sollen! Eben diese magisch-kultliche Kraft und Bedeutung erklart dann auch aufs natürlichste die Verbindung des Aiora-Festes und der Erigone mit Dionysos und seinem Kreise, den Vegetationsdämonen.

Was aber bedeutet Aletis? Man hat es im Anschluß an die ätiologische Fabel „die Umherirrende" übersetzt oder auch „der Gesang von der Umherirrenden", „le chanson de l'errante". Das Verbum, von welchem das Wort stammt (ἀλάομαι), hat in der Tat in der Regel die Bedeutung „umherschweifen, umherirren". Allein wir finden, daß das davon abgeleitete Abstraktum Alesis vom Umlaufe der Sonne gebraucht wird. Der merkwürdige astronomische Dichter Aratos, der in einem besonderen Lehrgedichte ein astronomisches System entwickelte, braucht es in diesem Sinne [1], und sonst kommt das Wort nicht vor. Wenn aber Alesis den Umlauf der Sonne bezeichnet, dann kann auch Aletis sehr wohl die Umlaufende, die ihren Umlauf machende Sonne bedeuten, — kann ein Name der Sonne sein [2] und ebenso auch ein Lied bezeichnen, das die Sonne besingt oder sie bei ihrem Nahen begrußt. Auch diese Erklärung ist so naheliegend, wie nur irgend möglich, und das angebliche Umherirren der Erigone ist hochst einfach darauf zuruckzufuhren, daß das Verbum meist diese Bedeutung hat. Als man nicht mehr wußte, wer Erigone eigentlich war und was Aletis hier bedeutete, erfand man die Fabel von der umherirrenden, den Leichnam ihres Vaters suchenden Tochter. Die Verbindung der Erigone mit dem seltsamen Ikaros ist aber vielleicht keine zufallige. Ich halte es wenigstens nicht fur unwahrscheinlich, daß in diesem eigentumlichen, mit Dionysos be-

[1] Aratos lebte im dritten Jahrh. vor Chr. Sein oben erwahntes Lehrgedicht waren die „Phainomena", denen er noch „die Wetterzeichen" (Prognostika) hinzufügte. Das von ihm bearbeitete astronomische System war dasjenige des Eudoxos von Knidos.

[2] Ich erinnere auch daran, daß der romische Sonnengott Janus, gerade auch ein Gott der aufsteigenden Sonne, ahnlich bezeichnet zu sein scheint. Der Name des Janus hängt wohl mit ire „gehen" zusammen und bedeutet vielleicht den Wandelnden, den seine Bahn Machenden, resp. auch den Ausschreitenden.

freundeten, tanzenden Kulturheros, der so traurig endet, ein Sonnengenius oder Sonnengott zu erkennen ist. Doch davon später. Hier nur noch die Bemerkung, daß sein treuer Hund, der als Hundsstern an den Himmel versetzt ist, entschieden auch auf die Sonne hindeutet, da der Zusammenhang von Hundsstern und Sonnenhitze im Volksglauben feststeht [1].

Zu bedauern ist, daß wir die Zeit des attischen Aiora-Festes nicht mit Bestimmtheit feststellen können. Wir müssen vermuten, daß es in der warmen Jahreszeit, daß es wahrscheinlich im Frühling stattfand, — dies Fest der neugeborenen Sonne. Darauf leiten uns die lettischen und slavischen Bräuche. Und vielleicht erhalten wir auch durch moderne, neugriechische Schaukelsitten noch einen Hinweis auf den Frühling. Theodor Bent erzählt, daß auf Seriphos am Dienstag nach Ostern die jungen Mädchen der Insel sich an ihrem Lieblingsspiel, dem Schaukeln, ergötzen. Sie hängen in einer der engen Straßen des Ortes ein Seil auf, von einer Mauer zur anderen, legen Kleider darauf und schaukeln sich, singend, eine nach der anderen; die jungen Burschen versuchen zu passieren und müssen als Zoll eine kleine Münze, ein Lied und ein einmaliges Schaukeln entrichten. Meist singen sie die folgenden Worte: „Das Gold ist geschaukelt, das Silber ist geschaukelt, und geschaukelt ist auch mein Lieb mit dem goldenen Haar.“ Worauf das Mädchen antwortet: „Wer ist das, der mich schaukelt? Daß ich ihn mag schmücken mit meinem Gruß, daß ich ihm mag sticken einen Fez, ganz mit Perlen bedeckt.“ Nachdem der Bursche dann sein Geldstück gezahlt hat, darf er vorübergehen und ein anderer kommt an die Reihe. Auf Karpathos haben die Schaukelfeste einen ernsteren Charakter. Sie finden an jedem der vier Sonntage vor Ostern statt, wo fast das ganze Dorf sich an einem bestimmten Platz versammelt, auf welchem eine Schaukel aufgehängt ist und ein Frauenzimmer nach dem anderen sich schaukelt, dabei gewisse Passionslieder singend [2].

---

[1] Die Schaukelpatronin und Sonnengottin Erigone mit ihrem Hunde, der zum Hundsstern wird, erinnert merkwürdig auch an die Hundeschaukeln für wahnsinnige Hunde im Balkan.

[2] Jane E. Harrison a. a. O., S. XLIII, nach Th. Bents Werk über

In diesem letzteren Zuge ist wohl ein Einfluß der christlichen Passionszeit zu erkennen. Jedenfalls finden auf beiden genannten Inseln die Schaukelfeste um Ostern herum statt. Wenn auch diese Bräuche gewiß nicht als unmittelbarer Reflex der attischen Aiora gelten können, so sind es doch Schaukelfeste des jetzigen griechischen Volkes um die Frühlingszeit, die es vielleicht doch noch wahrscheinlicher machen können, daß auch die Aiora im Frühling stattfand.

Beachtenswert erscheint, daß bei diesen neugriechischen Schaukelfesten vorwiegend der weibliche Teil der Bevölkerung sich schaukelt oder geschaukelt wird, insbesondere die jungen Mädchen, — ebenso wie bei der attischen Aiora. Wir denken an die lettischen „Schwesterchen", die nach dem Liede zu Ostern kommen, um sich zu schaukeln. Ferner daß bei allen diesen Festen das Schaukeln von Gesang begleitet ist. Der Aletis-Gesang des Aiora-Festes beruhte offenbar auf fester Tradition und wird uns von verschiedenen alten Autoren bestimmt bezeugt [1]. Leider wissen wir nur, daß er von Erigone handelte; Verse desselben sind uns nicht erhalten. Wir dürfen aber nach dem früher Gesagten in diesem Liede zu Ehren der in der Frühe oder im Frühling Geborenen ursprünglich die griechische Entsprechung jener Lieder an Ushas vermuten, mit denen der Inder die am Frühlingsanfang neugeborene, neu aufsteigende Sonne, die Morgenröte des neuen Jahres begrüßte.

Aber auch die Römer, oder richtiger die vereinigten Völker Latiums, hatten ein Schaukelfest, das alljährlich auf dem Albanerberge, dem Mons Albanus, begangen wurde und dem griechischen Fest der Aiora so ähnlich sah, daß manche der Alten die Meinung aussprachen, die Bewohner Italiens hätten hier ein Beispiel

die Cykladen (S. 5) und einer brieflichen Mitteilung desselben Autors. — Das Schaukelspiel auf Seriphos wird *κουνία* genannt.

[1] Pollux sagt im Onomastikon IV, 55 in seinem Bericht über örtliche Sänger: „Und die Aletis war ein Sang, gesungen bei den Aiora (*ἦν δὲ καὶ ἀλῆτις ᾆσμα ταῖς αἰώραις προσᾳδόμενον*). Athenaeus sagt Deipnosoph. XIV, 10: „Es gab auch einen Sang, den man bei der Aiora singt, von Erigone, — oder was man Aletis nennt" usw.

der Griechen nachgeahmt[1]. Allein diese Ansicht ist zweifellos irrig. Das Fest erweist sich als ein altitalisches, in Latium bodenständiges. So wie wir es kennen, bildet es einen Teil des Latiar oder der sog. feriae Latinae, des Bundesfestes der latinischen Stämme, bei welchem vor allem der große Himmels- und Gewittergott gefeiert wurde, der als Patron des latinischen Bundes galt, der Jupiter Latiaris. Der wichtigste sakrale Akt der feriae Latinae bestand in dem Opfer eines jungen weißen Stieres, von dessen Fleische jede Bundesstadt, die zum Feste erschienen war, ihren bestimmten Anteil erhielt. In der Zeit der Vorherrschaft Roms fand ein Teil dieses zuerst eintägigen, dann viertägigen Festes auf dem Mons Albanus, ein anderer in Rom selbst statt, wo ein Wettrennen auf dem Kapitol sich abspielte. Uns interessieren hier mehr die volkstümlichen Brauche und Feierlichkeiten auf dem Albanerberge, speziell die Schaukeln und die sog. Oscilla, kleine Figuren, Puppen und Masken, welche an den Baumen aufgehängt wurden[2]. Es fällt in die Augen, daß dieser Brauch

---

[1] Vgl. Festus, S. 194 „nec desunt, qui exemplum Graecorum secutos putant Italos, quod illi quoque, injuria interfecto Icaro, Erigone filia ejus dolore impulsa suspendio perisset, per simulationem . . . . ."

[2] Vgl. J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, 3. Bd., 2. Aufl. (Leipzig 1885), S. 296: „das Latiar oder die feriae Latinae, ursprünglich ein Stammfest der Latiner zu Ehren des Jupiter Latiaris auf dem Mons Albanus, in der Art, wie es später gefeiert wurde, organisiert von Tarquinius Superbus, war seitdem ein Fest des latinischen Bundes, dessen Hauptfeier in dem Opfer weißer Stiere (sacrificium Latinarum) bestand, von welchem jeder Bundesstadt, welche zu dem Opfer erschien, ein Stück zugeteilt wurde. Ging eine Stadt dabei leer aus oder fiel sonst ein Fehler in der Zeremonie vor, so mußte das Opfer wiederholt werden. Außerdem belustigte man sich mit Schaukeln, welchem Spiele man eine mythologische Veranlassung beilegte. Das Fest war zuerst eintägig, später viertägig und wurde teils auf dem Mons Albanus von dem Konsul, zuweilen von einem besonders dazu ernannten Diktator, in Gegenwart sämtlicher anderen Behörden gefeiert, weshalb in Rom während dieser Tage ein praefectus urbi feriarum Latinarum fungierte, teils aber in Rom selbst begangen, wo auf dem Kapitol ein Wettrennen stattfand" usw. Vgl. uber die feriae Latinae noch Preller, Rom. Myth., 3. Aufl. Bd. 1, S. 210—216. Über die Oscilla ebenda, S. 118. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 109.

demjenigen des attischen Aiora-Festes durchaus ähnlich ist, und wir werden daher von vornherein geneigt sein, ihn ebenso zu erklären. Die ätiologische Legende, welche hier den Schaukelbrauch erklären soll, ist ebenso wertlos und haltlos, wie die früher besprochenen griechischen Legenden [1]. Neuere Forscher wollen in den an Baumen aufgehangten Figuren Reste alter Opferdarbringungen sehen. Allein dabei bliebe das Schaukeln als volkstümliche Belustigung jener Tage ganz unerklärt. Es liegt näher, dieses in ähnlicher Weise zu fassen, wie das so ähnliche Schaukelfest in Attika, und die an Bäumen geschwungenen Figuren hier ebenso zu deuten wie dort, — nämlich als eine Art sinnbildlicher Darstellung des volkstumlichen, magisch-kultlichen Schaukelbrauches. Man ließ diese Puppen und sonstigen Symbole hier an den Bäumen schwingen, wie in Indien bei dem Frühlings-Schaukelfest auch sogar das Bild des Gottes Kṛishṇa-Vishṇu selbst auf der Schaukel geschwungen wurde.

Die feriae Latinae waren augenscheinlich ein altes und großes Fest der latinischen Stämme, älter als Rom und seine Herrschaft. Während desselben herrschte in ganz Latium Gottesfriede [2]. Wenn Jupiter als der gefeierte Gott des Festes erscheint, so beruht das wohl größtenteils darauf, daß er der oberste Schutzpatron des latinischen Bundes war, dies Fest aber zum Bundesfest der latinischen Stamme sich entwickelt hatte. Ursprünglich aber wahrscheinlich auch darauf, daß er der Gewittergott war, der — wie wir später sehen werden — sich auch bei den Sonnenfesten oft mit dem Sonnengotte in die Ehren des Tages teilt. Wir müssen im übrigen nach den früheren Analogien vermuten, daß wenigstens ein Teil der Bräuche dieses Festes auf den altarischen Sonnenkult, speziell auf die Schaukelbrauche der Sonnenfeste zurückgeht. In dieser Beziehung wäre natürlich der Termin des Festes von Wichtigkeit. Dieser gilt als ein schwankender. Er richtet sich nach dem Amtsantritt gewisser höherer Magistrate der Stadt Rom. Allein dies wird wohl nur als ein späterer Zustand gelten dürfen.

Nach Preller scheint die Zeit des Festes „ehedem der

[1] Vgl. Festus, 194.
[2] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 109.

Beginn des Frühlings gewesen zu sein, im April oder Anfang Mai, dahingegen es in der späteren Zeit (aus welcher verschiedene auf dem Albaner Berge gefundene Bruchstücke der auch hier geführten Fasten vorhanden sind), vom Juni bis zum August begangen wurde [1]." War der ursprüngliche Termin des Festes der Frühlingsanfang, dann stimmt das aufs schönste zu den Schaukelfesten der Letten, Slaven und Inder. Aber auch der Juni wurde noch stimmen, da das Lîgo der Letten und die Sonnwendschaukel der Inder für alte Ubung des Brauches auch in dieser Zeit noch eintreten, — während Juli und August freilich schon eine Verschiebung bedeuten wurden.

Tritt nach alledem der romische Brauch auch weniger klar in seiner ursprünglichen Bedeutung hervor, als die entsprechenden Schaukelbräuche der Bhaga-Völker und auch der Griechen, so erscheint es doch höchst wahrscheinlich, daß er von diesen nicht getrennt werden darf, sondern in dieselbe Reihe gehört und aus gleichen Wurzeln entsprossen ist. Die auffallende Übereinstimmung des italischen Brauches mit dem griechischen spricht entschieden dafür, — ebenso die Zeit des Festes, wenn Preller recht hat, den Frühlingsanfang als ursprünglichen Termin anzusetzen.

Alle diese Erwägungen machen es wahrscheinlich, daß der Schaukelbrauch bei den Sonnenfesten, namentlich zu Fruhlingsanfang, nicht nur als Volksbelustigung, sondern auch als magisch-kultliche Ubung, als eine Art Ritus, eine Art volksmäßiger Sonnenzauber, schon in der arischen Urzeit lebendig war.

Daß der Schaukelbrauch bei den Ariern tatsächlich magisch-kultliche Bedeutung hat und die Fruchtbarkeit — insbesondere wohl in der Vegetation, vielleicht auch unter dem Vieh — befördern soll, wird durch entsprechende Brauche einiger primitiver Völker auf das bestimmteste bestätigt.

J. G. Frazer, der diesem Brauch einen interessanten Exkurs im 2. Bande seines bekannten Buches „The golden bough" gewidmet hat, gibt unter anderem an, daß die Dajaks von Sarawak — auf Borneo — zur Erntezeit ein Fest feiern, das der Seele

[1] Preller a. a. O., S. 212.

des Reises und der Sicherung einer guten Ernte gewidmet ist. Bei dieser Gelegenheit pflegt eine Anzahl von alten Weibern auf einer einfachen Schaukel hin und her zu schaukeln, welche an den Sparren befestigt ist. Ein Reisender berichtet aus Sarawak, daß er dort eine Menge hoher Schaukeln errichtet sah und daß sich die Dajaks auf denselben hin und her schwangen, bisweilen zehn oder zwölf Mann zusammen, während sie eintönige Lieder sangen, in welchen die Geister gebeten wurden, eine reichliche Ernte von Sago und Früchten, sowie auch guten Fischfang zu gewähren [1].

Ein sehr feierlicher Schaukelbrauch auf Bengkalis bei Sumatra, bei welchem eine vornehme erbliche Priesterin auf einer festlich geschmückten, mit Glocken behangenen Schaukel von ihren Dienerinnen geschaukelt wird, geht — wie die dabei gesungenen Lieder zeigen — auf Sicherung guten Fischfangs aus [2].

Die Tinneh-Indianer in Nordwest-Amerika pflegen eine magische Zeremonie auszuführen, bei welcher sie einen jungen Mann fesseln, an Kopf und Fersen an dem Dach ihrer Wohnstätte aufhängen und sodann hin und her schaukeln. Es soll dadurch Reichtum an Wild erzielt werden [3]. Hier haben wir also deutlich verschiedene Schaukelbräuche primitiver Völker, die Fruchtbarkeit der Vegetation, der Ernte, der Fische und des Wildstandes bewirken sollen, und schon Frazer hat dieselben ganz mit Recht den analogen Schaukelbräuchen der arischen Völker verglichen.

Nicht uninteressant wäre es noch die Frage zu untersuchen, welcher Art wohl die Schaukeln der Sonnenfeste in der arischen Urzeit gewesen sein mögen. Die lettischen Schaukeln, bei denen das Brett an zwei jungen Birkenstämmchen hängt, welche wiederum an geflochtenen Ringen aus Birkenzweigen befestigt sind, machen einen recht altertümlichen Eindruck. Sie stammen wohl noch aus der Zeit, welche Bielenstein das Holzalter der Letten nannte. Es ist alles daran aus Holz, kein Metall und keine Seile, wie sie die vorhin erwähnten bulgarischen Schaukeln zeigen. Letztere

---

[1] Vgl. J. G. Frazer, The golden bough, vol. II, S. 449.

[2] Vgl. Frazer a. a. O., S. 449. 450.

[3] Vgl. Frazer a. a. O., S. 450.

sind aber wiederum darin altertumlich, daß die Seile einfach an Bäumen hängen, nicht an einem besonderen Geruste. Auch die himmlische Schaukel des bulgarischen Sonnengottes wird offenbar an Seilen zur Erde hinabgelassen und von da wieder heraufgezogen. Übrigens aber wird in Bulgarien ausdrücklich eine „große Mannigfaltigkeit in Dreh- und Schwingschaukeln [1]“ erwahnt. Die indische Opferschaukel mit ihren aus Schilfgras geflochtenen Stricken könnte, ebenso wie die lettische, uraltem Typus entsprechen, denn schon die arische Urzeit kannte Stricke verschiedener Art und daß man neben anderen Stoffen auch Schilfgras oder Binsen früh zur Bereitung derselben verwendete, dafür legt unter anderem die slavische Bezeichnung der Binse (altslavisch sitije) direktes Zeugnis ab, da sie von einer Wurzel stammt, die „binden“ bedeutet, der Wurzel si, die dem deutschen Wort „Seil“, dem indischen setu „Band, Fessel“, griechischen ἱμάς zugrunde liegt. Zweige, Binsen und Bast waren das alteste Material zu Stricken [2].

In der ältesten, uranfänglichen Zeit mag aber das Schaukeln in noch primitiverer Weise vor sich gegangen sein. Darauf leiten unter anderem auch mehrere Bedeutungen, welche nach Frau Feldts Mitteilung gerade das mehrfach erwähnte, hier so wichtige lettische Verbum lìgot in den Volksliedern zeigt. Es bedeutet da nämlich unter anderem 1. an einem Baumast sich hin- und herschwingen; 2. sich in einem Baumwipfel schaukeln; 3. auf einem krumm gewachsenen Baum sich wiegen, wippen. Diese und ähnliche, auch heute noch fortlebende Arten des allerprimitivsten Schaukelns, zu denen es keinerlei Vorrichtung bedarf, werden wir wohl als das Erste und Ursprünglichste auch bei dem Sonnenkult vermuten durfen. Auf den Asten und in den Wipfeln der Bäume sich fröhlich schaukelnd grußten die Arier wohl in der ältesten Zeit die neu aufsteigende Sonne des Fruhlings, während nebenan, wo der Raum es erlaubte, gehupft, getanzt und gesprungen wurde.

Wenn wir uns übrigens daran erinnern, daß sich die arische

[1] Vgl. W. Hein a. a. O.

[2] Vgl. Schrader, Reallexikon, s. v. Strick.

Urzeit über weite Zeiträume hin erstreckt hat, dann werden wir jedenfalls innerhalb derselben eine großere Entwicklung der rituellen Tanze und Schaukeln wahrend der Sonnenfestzeit für wahrscheinlich halten müssen, ebenso wohl auch der dabei vermutlich gesungenen Lieder und der sie beherrschenden religiösen und mythologischen Vorstellungen. Aus dem einfachen Hüpfen und Springen gingen wohl verschiedene Tanze, gingen wohl auch sinnbildliche Reigen und Rundtanze hervor. Aus dem Schwingen und Wippen in den Ästen und Wipfeln der Bäume entwickelte sich das Schaukeln an Holzgerüsten und Stricken. Immer fester verwuchsen diese Begehungen mit der Fest-, Freuden- und Siegeszeit der Sonne, mit ihrem kräftigen Aufstieg und sommerlichen Wirken. So gewannen sie mehr und mehr magisch-kultliche, rituelle Bedeutung, — so war es moglich, daß schließlich auch symbolische Andeutung des Schaukelns, wie sie z. B. in Griechenland, Italien und Indien vorliegt, fur wirksam gehalten und zum geheiligten Brauch werden konnte.

NACHAHMENDE SPIELE UND RITEN.

RAD, SCHEIBE, KRANZ, BALL, EI, RUNDES FELL, RING, TONNE, VOGEL, WAGEN; ROLLEN UND SICHROLLEN; BRENNEN; DISKUSWERFEN, BALLSPIEL, WAGENRENNEN, PFERDERENNEN, SCHEIBEN- UND VOGELSCHIESSEN, RINGSTECHEN, FELLZERREN, KUHWÜRFELN, KRANZGEWINNEN U. DGL. M.

Spieltrieb und Nachahmungstrieb sind neben und nach der Begrüßung die ersten und unmittelbarsten Erzeuger des Kultus der Naturerscheinungen. Ja, dieser Kultus besteht in seinen ersten Anfängen zum großen Teil in nichts anderem als Spiel und spielender Nachahmung. Spieltrieb und Nachahmungstrieb sind eng und oft untrennbar verbunden, ja der Nachahmungstrieb kann als ein Teil des umfassenderen Spieltriebes angesehen werden. Beide sind schon beim Tiere bis zu einem gewissen Grade vorhanden, in der Anlage des Menschen aber ganz wunderbar reich und kraftvoll enthalten, so daß sie geradezu dazu bestimmt scheinen, dem Menschen eine Quelle der reichsten und vielseitigsten Entwicklung zu werden. Sahen wir schon die frohe, spielerische Bewegung des Tanzens und Schaukelns schließlich zu nachahmenden Formen hinlenken, so liegt uns nun ob, nachahmendes Spiel, und aus diesem entspringende Riten und Kulte, soweit die altarische Religion sie kennt, an uns vorüberziehen zu lassen. Nachahmendes Spiel den großen Naturerscheinungen gegenüber erscheint als ein primitives Bestreben, sich mit diesen Mächten gewissermaßen unmittelbar, materiell in Einklang zu setzen. Dies Streben vergeistigt sich mit der Zeit mehr

und mehr. Es führt zum Symbol, zum symbolischen Ritus, und mit dem Symbol zu ungeahnten Höhen geistiger Entwicklung.

Die Sonne erscheint dem menschlichen Auge als eine leuchtende Scheibe, — dem Arier der Urzeit mußte sie als ein Rad erscheinen, denn auch die Rader des urzeitlichen Wagens waren nichts anderes als Scheiben, die mit der Achse des Wagens zusammenhingen[1]. Wenn das Rad spater Speichen erhielt, so störte das nicht mehr, nachdem einmal die Gleichsetzung von Rad und Sonne sich festgestellt hatte. Die natürliche Bewegung des Rades ist aber die rollende. Daraus ergibt sich als die natürlichste und nächstliegende Nachahmung der Sonne in ihrem Lauf das rollende Rad oder die durch die Luft sich bewegende Scheibe. Noch größer und eindrucksvoller war die Ähnlichkeit, wenn sich Rad oder Scheibe in Brand setzen ließen, so daß sie flammten, leuchteten und Wärme ausstrahlten, wie die Sonne. Das konnte man durch Umwickelung mit leicht brennbaren Stoffen, wie Stroh u. dgl., erreichen, die einmal entzundet auch bei der Bewegung des Rades fortbrannten. Ein Volk, in welchem der Spieltrieb und Nachahmungstrieb sich kraftvoll lebendig regte, mußte auf ahnliches verfallen, wenn die Erscheinung der Sonne sein Denken und Empfinden beherrschte; — und das war ohne Zweifel in der Sieges- und Festzeit der Sonne bei den alten Ariern der Fall, im Frühling bis zur Mittsommerzeit, — gelegentlich wohl auch schon vorher, in der Zeit des Harrens und Wartens, der Sehnsucht nach dem neu aufsteigenden herrlichen Lichte der Fruhlings- und Sommersonne. Darauf beruhen offenbar, wie man längst erkannt hat, die mannigfaltigen Riten und Spiele mit Rädern und Scheiben, die in Zusammenhang mit dem Sonnenkultus bei so vielen arischen Völkern hervortreten. Ähnlich wie beim Tanzen und Schaukeln ist auch hier ursprungliches Spiel zur festen Gewohnheit, zum Ritus, zur magisch-kultlichen Handlung geworden,

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, s. v. Wagen: „Der Wagen der Urzeit wird sich von demjenigen, den die Romer als plaustrum bezeichneten und den sie gerade den nördlichen Volkern zuschrieben, nicht wesentlich unterschieden haben. Die Räder an diesem Wagen waren nicht gespeicht, sondern waren tympana, Scheiben, die mit der Achse zusammenhingen."

konnte passend abgetönt, als symbolische Handlung auch in einen Kultus höherer Ordnung Aufnahme finden, lebte aber dabei und erhielt sich daneben auch als volkstumliches Spiel noch weiter fort.

Ein klassisches Beispiel von der Sitte des Feuerradrollens zu Johannis hat schon Jakob Grimm mitgeteilt. In Konz, einem deutschen Dorf an der Mosel, wurde dieselbe noch i. J. 1823 ausgeübt. Ich kann mir's nicht versagen, die lebendige Schilderung herzusetzen: „Jedwedes Haus liefert ein Gebund Stroh auf den Gipfel des Strombergs, wo sich gegen Abend Männer und Bursche versammeln. Frauen und Mädchen sind beim Burbacher Brunnen aufgestellt. Nun wird ein mächtiges Rad dergestalt mit Stroh bewunden, daß gar kein Holz mehr zu sehen ist, und durch die Mitte eine starke, zu beiden Seiten drei Fuß vorstehende Stange gesteckt, welche die Lenker des Rades erfassen. Aus dem übrigen Stroh bindet man eine Menge kleiner Fackeln. Auf ein vom Maire zu Sierk gegebenes Zeichen erfolgt mit einer Fackel die Anzündung des Rades, das nun schnell in Bewegung gesetzt wird. Jubelgeschrei erhebt sich, alle schwingen Fackeln in die Luft, ein Teil der Männer bleibt oben, ein Teil folgt dem rollenden, bergab zur Mosel geleiteten Feuerrad. Oft erlischt es vorher; gelangt es brennend in die Flut, so weissagt man daraus gesegnete Weinernte, und die Konzer haben das Recht, von den umliegendeu Weinbergen ein Fuder weißen Weins zu erheben. Während das Rad vor den Frauen und Mädchen vorüberläuft, brechen sie in Freudengeschrei aus, die Männer auf dem Berg antworten. Auch die Einwohner benachbarter Dörfer haben sich am Ufer des Flusses eingefunden und mischen ihre Stimme in den allgemeinen Jubel"[1].

Man hat hier unfraglich den Eindruck eines wichtigen, bedeutsamen alten Brauchs. Auch die Scheidung der Geschlechter während des Vorgangs macht einen altertumlichen Eindruck. Die Beziehung zur Vegetation ist deutlich genug ausgesprochen, speziell zum Gedeihen des Weins, von welchem die Gegend lebt. Beachtenswert ist auch, daß das Rad ins Wasser des Flusses geleitet wird und daß die Frauen und Mädchen bei einem Brunnen

---

[1] Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 515. 516.

zusammen stehen. Das deutet auf die Verbindung von Wasserriten und Regenzauber mit dem Feuerritus und Sonnenzauber, wie sie uns späterhin beschäftigen soll. Diese Verbindung ist fur die Sonnenfeste geradezu charakteristisch, ebenso wie die Feier des Gewittergottes neben dem Sonnengotte. Sehr natürlich, da zum Gedeihen der Vegetation neben dem Sonnenschein der Regen gehört.

Grimm berichtet ferner, daß ebenso auch zu Trier alljährlich die Metzger[1] ein Feuerrad vom Gipfel des Paulsberges in die Mosel hinabgelassen haben. Ebenso, daß die Sitte der Johannisräder wie der Johannisfeuer in Frankreich schon durch Schriftsteller des 12. und 13. Jahrhunderts bezeugt ist[2].

Auch in Schwaben finden wir denselben Brauch: Auf dem Frauenberge bei Gerhausen, unweit Blaubeuren, läßt die Jugend zu Johannis Räder aus Stroh geflochten brennend den Berg hinabrollen. Dasselbe geschieht auch in andern Orten Schwabens und man betet dazu, daß der Werg, d. i. der Hanf gedeihe[3]. In Tirol und Ungarn werden zu Johannis Feuerscheiben geschlagen[4]. Das Feuerrad zu Johannis ist aber auch bei den Slaven bezeugt: Noch im Jahre 1844 ließen die Ruthenen in Zaleszczyki um diese Zeit ein Feuerrad in den Dniester rollen[5], — also ganz ebenso wie die Konzer und Trierer ihr Rad in die Mosel laufen ließen. In Böhmen wurden zu Johannis harzuberzogene Wagenräder den Berg hinabgerollt[6]. Ebenso findet sich in Kärnten das Rollen des Johannisfeuerrades[7]. In Poitou

---

[1] Oftmals erscheinen ganz bestimmte Klassen der Gesellschaft, Zünfte u. dgl. als die berufenen Bewahrer ähnlicher Bräuche.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 516.

[3] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 237. Mannhardt, Baumkultus, S. 510.

[4] Grimm a. a. O., Nachtr., S. 177.

[5] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 42. Er entnimmt die interessante Mitteilung einer Abhandlung von Rymarkiewicz über Kochanowskis Johannislied (Posen 1884, S. 160).

[6] Mannhardt, Baumkultus, S. 510, nach Reinsberg-Düringsfeld, Böhmischer Festkalender.

[7] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519.

in Frankreich zündet man ein mit Stroh umwickeltes Rad an und läuft damit durchs Feld, damit dasselbe fruchtbar werde [1].

Aber auch zu Ostern und früher schon begegnet uns dieselbe Sitte. So wurden in Mittenwald und Oberau in Oberbayern von steilem Hügel Scheiben oder hölzerne Bolzen beim Osterfeuer zu Ehren der Mädchen brennend in die Luft geschleudert, oder ein strohumhülltes flammendes Wagenrad den Berg hinuntergerollt. In Hildesheim wälzte man am Ostersonntag mit Stroh umwickelte brennende Räder und brennende Teertonnen von den Bergen herab. Die Teertonne scheint das Rad zu ersetzen. An manchen Orten Deutschlands werden solche zu Ostern brennend von den Höhen ins Tal gerollt, noch öfter brennen sie auf Stangen oder auch an Bäumen befestigt [2].

Im Frankenlande wurde das Feuerrad schon zu Fastnacht gerollt, wie Sebastian Frank bezeugt: „sie flechten ein Wagenrad voller Strow, tragen es auf einen hohen, gehen Berg, haben darauf, so sie vor Kelte mögen bleiben, den ganzen Tag ein gutten Muth, mit vielerlei Kurzweil, Singen, Springen, Danzen, Geradigkeit und anderer Abenteuer. Umb die Vesperzeit zünden sie das Rad an und lassen es mit vollem Lauf in das Thal laufen, das gleich an zu sehen ist, als ob die Sunn von dem Himmel liefe [3]." — In der Eifel wird am ersten Fastensonntag ein großes Feuerrad vom Berge gerollt. An demselben Sonntag, dem sog. Funkensonntag, findet im Kanton Glarus das Scheibentreiben statt, wobei in Flammen gesetzte Holzscheiben mit Hilfe des Schleuderstockes hoch im Bogen in die Luft geschleudert werden. Ebenso in den Vogesen, zu Anfang der Fastenzeit. Mannhardt bemerkt ausdrücklich dazu, die Scheiben seien so geformt, „daß sie deutlich die Sonne darstellen sollen, mithin ihr Werfen in hohem Bogen zu Fruhlingsanfang das Aufsteigen der Sommersonne verbildlichen muß [4]." Daß diese Auffassung richtig ist, kann wohl keinem Zweifel unterliegen.

---

[1] Mannhardt a. a. O., S. 511.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 506—508.

[3] Vgl. Grimm, D. Myth., S. 522.

[4] Mannhardt a. a. O., S. 455. 456. 465.

In einigen Gegenden Schleswigs rollte man schon zu Weihnachten ein Rad in das Dorf[1]. Hier wird nicht erwähnt, daß es ein brennendes Rad gewesen sei, allein das ist auch nicht unbedingt notwendig. Das Rad an sich ist ein Abbild der Sonne, wenn auch das feurige Rad sie noch vollkommener darstellt. Schon zur Wintersonnenwende, wo die Sonne zu steigen beginnt, ist das Rollen des Rades wohl angebracht. Es soll ihr ja helfen bei ihrem Aufstieg, sie kraftigen und fordern in ihrer Bewegung. Das ist der Glaube, der mit diesem Brauche, wenn nicht gleich zu Anfang, so doch gewiß schon früh sich verbunden hat, und darum konnte man auch meinen, daß Scheibentreiben und Radrollen auf das Gedeihen der Vegetation einen Einfluß übe.

Daß das Rollen der feurigen Räder und Schleudern der Scheiben nicht bloßes Spiel ist, daß ihm tiefere Bedeutung und eine Art ritueller Charakter innewohnt, ersieht man wohl unter anderem auch daraus, daß dieser Brauch nur an bestimmten, festlich ausgezeichneten Tagen geubt wird: Fastnacht, Ostern und vor allem zu Johannis, wenn die Sonne ihren hochsten Stand erreicht[2].

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 585. Auch Hillebrandt a. a. O., S. 30. — Das Rad erscheint übrigens auch noch in einer anderen Sitte in Deutschland und darf auch da gewiß ursprünglich als Sonnensymbol gelten. Die sog. Wepelrot oder Werpelrot im Saterlande (Oldenburg) hat gewöhnlich die Gestalt eines aufrechtstehenden Rades, dessen Speichen uber die Felgen hervorragen und mit Apfeln und Kuchen besteckt sind, „indes die Nabe durch ein Herz aus vergoldetem Holze dargestellt wird", — wie Mannhardt, Baumkultus, S. 247, angibt. Nach Reinsberg-Düringsfeld (a. a. O., S. 468) wäre die Wepelrot ein Weidenstab, an welchem oben ein Kranz in Radform mit Speichen befestigt ist. An den Spitzen der über die Felgen vorragenden Speichen sind Apfel angesteckt. In der Mitte des Rades befindet sich ein breiter Zierat aus Goldblech, von dem strahlenartige Büschel abgeschabter Weidenspäne auslaufen. Man trägt oder wirft die Wepelrot anderen ins Haus, fuhrt sie auf den Weihnachtsumzugen mit u. dgl. Es kann kaum ein Zweifel darüber obwalten, daß auch dieses Rad ein Sonnensymbol darstellt, resp. es ist eine Kombination der sog. Lebensrute mit dem Sonnenrade. Einen Umzug mit der Wepelrot findet man bei Reinsberg-Dür. a. a. O., S. 469 abgebildet.

[2] Daß die brennenden Rader in der Regel den Berg hinabgerollt werden hat, wie ich glaube, keinen anderen Grund, als daß eben Räder auf solcher Bahn am kraftigsten rollen. Eine Andeutung auf den Abstieg der Sonne

Wenn die mannliche Jugend das Scheibenwerfen übte, dann entwickelte sich wohl ganz naturgemäß auch ein Wettstreit der Kraft und Gewandtheit, wer es wohl am besten vermöchte. Darauf geht aller Wahrscheinlichkeit nach das Diskuswerfen der Griechen zurück, welches bekanntlich einen wichtigen Bestandteil ihrer nationalen Spiele bildete. Daß diese Spiele einen religiösen Hintergrund hatten, daß sie mit uralten heiligen Festen in unlösbarem Zusammenhang standen, darf wohl als zweifellos feststehend gelten. Welcher Art dieser Zusammenhang war, ist bis jetzt aber keineswegs deutlich gewesen. Ein organischer Zusammenhang war nicht ersichtlich. Nimmt man mit Rohde[1] an, daß die ersten Wettkämpfe bei Leichenbegängnissen stattfanden, so müßten dieselben den Festen von Olympia usw. erst später in sekundärer Weise einverleibt sein. Ein organischer Zusammenhang besteht aber zwischen den Wettkämpfen und den Leichenbegängnissen gar nicht. Denken wir uns dagegen das Diskuswerfen aus dem rituellen, magisch-kultlichen Scheibenschleudern der Sonnenfeste entstanden, so leuchtet die organische Entwicklung ganz von selbst ein[2]. Solche Feste, bei denen neben der Sonne auch der Gott des Gewitters und Regens geehrt ward, können den Ausgangspunkt dieses und anderer Spiele sehr wohl gebildet haben und es ist nicht sehr zu verwundern, daß sich in weiterer Entwicklung vor allem der Gewitterer Zeus und der Lichtgott Apollon in die Ehren der Wettspiele teilen. Doch wir können dieser wichtigen Frage in weiterem Umfang erst spater näher treten, wenn sich unserer Betrachtung noch

---

von Johannis an möchte ich nicht darin sehen. Das wäre kein Grund zu Jubel und Festlust, — im Gegenteil.

[1] E. Rohde, Psyche[2] I, 19; dem stimmt auch Paul Stengel bei in seinem Buch über „Die griechischen Kultusaltertümer" 2. Aufl., München 1898, S. 170 (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft von Iwan v. Müller).

[2] Es spricht nicht dagegen, wenn schon der älteste griechische Diskus — bei Homer, Od. VIII, 1900 — aus Stein ist. Darum kann doch eine ältere Form desselben, die urzeitliche, in der hölzernen Scheibe bestanden haben. Der steinerne Diskus, den die Urzeit noch kaum hätte herstellen können, bedeutete der Holzscheibe gegenüber schon ein Raffinement, das größere Kraft erforderte.

andere Spiele ebenso einfach, einleuchtend, organisch aus den alten Sonnenfesten ergeben haben.

In Indien war der Diskus ein ständiges Attribut des großen Gottes Vishṇu, den wir als alten Sonnengott schon kennen gelernt haben. Das Wort, mit welchem man dies Attribut bezeichnete, war dasselbe, welches schon seit der ältesten Zeit, schon im Rigveda „Rad, Wagenrad und Sonnenrad" bedeutet — nämlich cakra[1]. Das Rad ist aber auch ebenso wie der Wagen, ebenso wie die Schaukel, in das Opferritual der Inder aufgenommen und somit kultlich geheiligt worden. Bei der Neuanlegung des heiligen, durch Reibung zu gewinnenden Feuers, dem sog. Agnyâdheya-Opfer, das in deutlichem Zusammenhang mit dem Sonnenkult steht, wird ein Wagenrad oder ein Wagen dreimal im Kreise umhergefahren[2], — eine offenbar symbolische Handlung, die rituell abgetönt, in die Sphäre des feierlichen Opfers erhoben, jenes Räderrollen widerspiegelt, das sich als volkstümlicher Brauch in der Sieges- und Festzeit der Sonne an so vielen Orten Europas erhalten hat; ähnlich wie das Schaukeln des Priesters beim indischen Sonnwendfest, das Schaukeln des Kṛishṇa-Bildes beim Frühlingsfest Dolayâtrâ die Sonnenfestschaukeln europäischer Völker in sakraler Umbildung vorführt. Es ist bei der eben erwahnten Zeremonie aber wohl zu beachten, daß das dreimalige Herumrollen entweder mit einem Rad oder mit einem Wagen ausgeführt wird. Beide sind augenscheinlich einander gleichgesetzt. Das kann uns nicht wundernehmen, da wir neben der Vorstellung des Sonnenrades auch diejenige des Sonnenwagens schon langst als eine den arischen Völkern eigene und sehr charakteristische kennen. Die letztere mag aus der ersteren erwachsen sein, wie schon Kuhn annahm. Rad und

---

[1] cakra hängt mit dem griechischen κύκλος „Kreis, Rad, Scheibe", altnordisch hjôl, angelsächsisch hwéol, — weiter auch mit kirchenslavischem kolo, altnord. hvel „Rad" zusammen.

[2] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 107; derselbe, Vedische Mythologie, II, S. 80. Auch für die weiteren Mitteilungen über das Agnyâdheya ist Hillebrandts Ritualliteratur (S. 103—108) und seine Ved. Myth., II, S. 79 ff. zu vergleichen.

Wagen liegen sich so nah, daß dies wohl begreiflich erscheint. Die altindische Bezeichnung des Wagens (ratha), die wir auch bei den Iraniern wiederfinden, ist mit der europäischen Bezeichnung des Rades ursprünglich identisch [1], der Begriff Wagen ist also bei Indern und Persern geradezu aus dem Begriff Rad hervorgegangen. „Mit dem Wagen fahren" hieß bei ihnen eigentlich „mit dem Rad fahren", wie wir etwa sagen „per Achse" fahren. Es verdient daher weiter bemerkt zu werden, daß bei dem Agnyâdheya-Opfer unter anderem auch ein uralt heiliger Gesang, Rathaṃtara genannt, vorgetragen wird. Den Inhalt des Liedes kennen wir nicht, aber der Name bedeutet offenbar „dem Wagen forthelfend", „den Wagen fördernd" [2]. Ganz richtig bemerkt dazu Hillebrandt: „Welcher Wagen damit gemeint ist, kann kaum zweifelhaft sein: das Sonnenrad, Jul, der Sonnenwagen." Der Rathaṃtara-Sang tritt schon durch seine Erwahnung im Rigveda bedeutsam hervor. Dort heißt es: „Im Rathaṃtara hat er die Sonne gesehen", — und das erklärt sich ohne weiteres unter der gegebenen Voraussetzung [3]. Rathaṃtara ist ein Sonnengesang oder richtiger die Melodie eines Sonnenliedes, das augenscheinlich den Zweck hatte, den Lauf des Sonnenwagens zu fördern, ihm kräftig vorwärts zu helfen, — gerade so wie das Rollen der Räder das Sonnenrad vorwärts bringen, das Tanzen und Schaukeln die Bewegung der Sonne kräftigen soll. Ursprünglich nachahmende Handlungen, nachahmende Spiele haben magisch-kultliche Bedeutung gewonnen und sind schließlich auch in das Opfer, in den Gottesdienst höherer Ordnung aufgenommen worden. Hillebrandt hat, wie ich glaube, überzeugend den Nachweis geliefert (a. a. O., S. 23), daß auch bei den Sonnwendfesten ursprünglich das Rathaṃtara gesungen wurde, wonach wir wohl für wahrscheinlich halten dürfen, daß auch bei diesem Hauptfeste

[1] Vgl. das deutsche Rad, lat. rota, irisch roth, litauisch ratas.

[2] Grassmann übersetzt „den Wagen zur Eile treibend"; nah verwandt und synonym ist das rigvedische Adjektiv rathatur „den Wagen befordernd, ihn beeilend".

[3] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 25. — RV 1, 164, 25; rathaṃtare sûryam paryapaçyat.

der Sonne einstmals in magisch-kultlicher Begehung Räder gerollt oder Wagen in Bewegung gesetzt wurden. Das Rathaṃtara ist ein Rad- und Wagengesang, vergleichbar dem Lîgo-Schaukelsang der Letten, vielleicht noch näher verwandt mit den Rôtô-Liedern desselben Volkes. Das „dreh dich, dreh dich", „kreise, kreise" oder „rolle, rolle" des Rôtô-Refrains bezieht sich ja ohne Zweifel, direkt oder indirekt, auf die kreisende, rollende Bewegung des Sonnenrades, und es ist wohl möglich, daß wir neben den Rundreigen tanzender und singender Mädchen bei den Frühlings- und Sommerfesten der Letten uns auch die Burschen und Männer in lebhaftem Spiel Holzscheiben rollend und schleudernd hinzudenken dürfen. Der Rôtô-Refrain hätte dann vielleicht einen noch deutlicheren, noch unmittelbarer verstandlichen Sinn. In der Tat kennen die Letten noch heute ein ähnliches Spiel. Sie nennen es ripu sist oder kant, d. h. „die Scheibe schlagen". Es besteht, wie das Ulmannsche Lexikon ausweist, im Treiben einer kleinen, hölzernen Scheibe. Frau Feldt hat in einem lettischen Volksliede den Ausdruck ripu mest gefunden, d. h. die Scheibe werfen, — ein Spiel der Hirtenjungen, das man wohl als ein primitives Diskuswerfen bezeichnen darf [1]. Eines ähnlichen Spieles, an Frühlings- und Sommerabenden im Freien von den jungen Burschen geübt, entsinne ich mich aus meiner Knabenzeit in der livländischen Heimat. Es wurde ratas oder „Rad" genannt [2] und ich habe mich selbst an dem Schleudern der hölzernen Scheibe beteiligt. Allerdings war das im estnischen Teile Livlands, aber

---

[1] Nach brieflicher Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt. Im Lettischen heißt ripa, ripe „Reif, runde Scheibe". Man vgl. das litauische rippa muszti „Sauchen treiben".

[2] Wiedemann verzeichnet in seinem estnisch-deutschen Wörterbuch unter ratas „Rad" auch ratast wiskama „das Rad werfen" (ein Spiel); weiter auch ringi-ratast tantsima „einen Kreistanz, Kettentanz halten". Man sieht, daß bei den Esten dasselbe Wort ratas „Rad" sowohl das bäuerliche Diskusspiel, wie auch den Kreistanz bezeichnet. War es ursprünglich bei den Letten und Litauern ebenso, dürfen wir uns Kreistanz und Radwerfen im Frühling-Sommer gar vereinigt denken, dann würden die Rôtô-Lieder für uns eine neue und tiefere Bedeutung gewinnen. Wir könnten sie noch bestimmter mit dem indischen Rathaṃtara zusammen bringen.

es liegt nahe zu vermuten, daß die Esten, wie das Wort, so auch dies Spiel ursprünglich von den lettisch-litauischen Nachbarn übernommen haben, und wir müssen es für wahrscheinlich halten, daß diejenigen lettisch-litauischen Stämme, von denen die Esten das Spiel übernahmen, dasselbe auch ratas „das Rad“ nannten, synonym mit ripa „Scheibe“. — Doch wir müssen zum Agnyâdheya-Opfer zurückkehren. Der Wagen spielt bei demselben noch eine andere Rolle. Das neu entzündete, frisch entflammte Feuer wird „auf einem Wagen herbeigefahren, während der Opferer hinten das Pferd anfaßt und an dieses einige Sprüche richtet, die die symbolische Bedeutung des Tieres, aus dessen Huf Atharvan zuerst das Licht empfing, kennzeichnen“ [1]. Es folgt der Gesang des Rathaṃtara. — Das Feuer auf dem von einem Pferde gezogenen Wagen erscheint als ein noch vollständigeres Abbild der wagenfahrenden Sonne. Und hier tritt das Pferd, selbst auch schon für sich ein Bild und Symbol der Sonne, besonders bedeutsam hervor. Ihm flüstert im weiteren Verlaufe der Handlung der Opferherr bestimmte Sprüche in das Ohr. Bei der Überführung des Feuers zu einer anderen Stätte des Opferplatzes schreitet das Pferd dem Feuerbrande voran, der Opferer folgt demselben, so daß der Rauch ihn anweht. Dann muß das Pferd mit seinem Fuß die Stätte und verschiedene dort aufgestellte Gegenstände berühren. Die Fußstapfe des Pferdes wird ein- oder mehreremal mit dem Feuerbrand berührt und dann über ihr das Feuer angelegt. Dieses bedeutungsvolle Pferd muß noch jung sein, weiß oder rot mit schwarzen Knien.

WETTRENNEN, WAGENRENNEN, SCHEINKAMPFE.

Wenn wir Pferd und Wagen im Opfergang und dazu den wagenfördernden Sang betrachten, — wenn wir uns erinnern, wie aus den alten fröhlichen Spielen des Schaukelns und Radtreibens sakral-stilisierte Abbilder in das indische Opfer hineingewachsen sind, dann liegt es nahe zu fragen, ob nicht auch Pferd und

[1] Vgl. Hillebrandt, Rituallitteratur, S. 107. So nach Vâitânasûtra. 5, 18.

Wagen auf einen ähnlichen Ausgangspunkt zurückweisen, — ob wir uns nicht Pferd und Wagen ursprünglich in vollem Laufe zu denken haben, vielleicht mit anderen Gefährten wetteifernd, wie die Schaukeln sich mancherorten nebeneinander schwingen, die Feuerscheiben sich überbietend in die Luft wirbeln. Wir kennen ein indisches Opfer, für welches eine solche Voraussetzung in der Tat gewissermaßen selbstverständlich ist. Es ist das Vâjapeya-Opfer, der „Krafttrunk“ oder „Siegestrunk“, bei welchem förmlich ein sakral-stilisiertes Wagenrennen stattfindet[1]. Dieses Opfer kann seiner ganzen Anlage nach nur von reichen Leuten dargebracht werden. Einige Quellen gestatten es nur fürstlichen oder adeligen Personen und Mitgliedern der Brahmanenkaste, andere ziehen die Grenze weiter. Bei diesem Opfer erscheinen der Opferer selbst, seine Gattin und die Priester mit goldenen Kränzen geschmückt. Bei der Mittagskelterung des eigentlichen Opfertages findet das Wettfahren statt. Man steckt die Rennbahn ab und bezeichnet das Ziel durch einen Udumbarazweig. Der Wagen des Opferers wird mit drei Pferden geschirrt, ein viertes wird aufgezäumt, aber nicht angeschirrt. Außerdem werden noch sechzehn weitere Wagen mit Viererzügen bespannt. Auf einem Pfosten ist ein Wagenrad aus Udumbaraholz befestigt. Der das Opfer leitende Priester, der Brahman, besteigt dasselbe und singt während des Wettlaufs der Wagen dreimal einen bestimmten Gesang. Während des Gesanges wird — wenigstens nach einer Quelle — das Rad nach rechts hin gedreht. Pauken werden geschlagen und der Opferer geht natürlich als der erste durchs Ziel. Es ist ja kein ernstlicher, sondern nur ein scheinbarer Wettlauf. Nun schirrt er auch das vierte Roß noch an seinen Wagen und schenkt sämtliche Viererzüge den Priestern, wie später auch die goldenen Kränze und anderes mehr. Es findet aber noch eine höchst bemerkenswerte Zeremonie bei diesem Opfer statt, das sog. Aufsteigen zur Sonne oder zum Himmel. Der Opferer

---

[1] Vgl. über das Vâjapeya-Opfer Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 141 bis 143; Oldenberg, Rel. des Veda, S. 473. 88; und Webers Monographie „Über den Vâjapeya“, Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wiss. vom 28. Juli 1892.

und seine Gattin steigen dabei mittels einer Leiter zu einem die Sonne darstellenden, aus Weizenmehl verfertigten Radkranz hinauf, der die Spitze des Opferpfostens kront. Dieser so deutlich als Sonne bezeichnete Kranz, ebenso wie auch das während des Brahman-Gesanges gedrehte Wagenrad aus Udumbaraholz, machen es höchst wahrscheinlich, daß dies Opfer auf eine Sonnenfestfeier zurückgeht, und dazu würden die Viererzuge und das ganze sakral-stilisierte Wagenrennen aufs beste stimmen. Das Opfer wird in der Zeit, aus der unsere Nachrichten stammen, freilich im Herbst und nur auf Veranlassung bestimmter Personen gefeiert. Allein wir werden im Verlaufe unserer Betrachtung noch oftmals die Beobachtung machen, daß Riten und Brauche des Herbstes ganz denen des Frühjahrs entsprechen und sich oft geradezu wie eine Wiederholung jener ausnehmen; und die Feier des Opfers für ganz bestimmte Personen, die zahlenden „Opferherren“ (Yajamâna), ist dem indischen Opferwesen uberhaupt charakteristisch. Die hervorragendsten Züge des in Rede stehenden Opfers deuten aber gewiß auf den Sonnenkult und aus diesem dürfte es auch herstammen, wenn auch den Riten späterhin zum Teil eine andere Wendung gegeben ist und alles nur dazu dienen soll, einer bestimmten Person, dem reichen Opferer, Kraft und Sieg zu verschaffen. Gedeihen, Reichtum und Glück wollte man ja wohl schon in der Urzeit durch die Riten und Spiele der Sonnenfeste erlangen, damals vor allem wohl Gedeihen der Vegetation und der Herden, auch wohl — wie wir spater sehen werden — Kraft und Fruchtbarkeit bei der Fortpflanzung. Es sollten diese Riten und Spiele in erster Linie der Sonne selbst Kraft und Sieg bei ihrem Aufstieg am Himmel verschaffen, damit aber auch das Gedeihen der Menschenwelt fordern. Das konnte ganz wohl sich in spaterer Zeit zu einem Kraft und Sieg gewinnenden Opfer fur hervorragende und reiche Personen entwickeln, die imstande waren, ein so teures Fest auszurichten.

Es muß in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, daß das Wagenrennen in Indien schon in der altesten Zeit, der Zeit des Rigveda, ein besonders gepflegtes, hervorragend beliebtes Spiel war. Die Dichter des Veda nehmen gern ihre Bilder von

der Rennbahn, vom Wettkampf der Wagen [1]. Er ist bekanntlich auch in Italien und Griechenland zu hervorragender Blüte entwickelt. In Rom scheint auch ein Zusammenhang des Wagenrennens und des Sonnenkults in dem Umstande deutlich hervorzutreten, daß der Tempel des Sol in der Rennbahn stand. In Griechenland bildete das Wagenrennen den Hohepunkt der großen nationalen Festspiele, die durchaus religiösen, kultlichen Ursprungs sind. Das hohe Alter der Wagenrennen bei den Ariern ersieht man aber wohl am deutlichsten aus dem Umstande, daß sie bei den Indern schon zur Zeit des Rigveda das vornehmste Vergnügen der Männer bildeten. Es erscheint vielleicht zu kühn, an Wagenrennen und Wettrennen schon für die arische Urzeit zu denken, doch ist die Moglichkeit primitiver Wettrennen in irgendwelcher Form sogar für jene Zeit durchaus nicht a limine abzuweisen. Es findet sich Ähnliches bei recht primitiven Völkern. Die Giljaken z. B. veranstalten originelle Wettrennen bei ihren Bärenfesten. Es sind Hundewettrennen auf dem Eise der Flusse, mit und ohne Schlitten. Die Arier aber fuhren gewiß schon in der Urzeit mit Wagen, die von Pferden gezogen wurden.

Merkwürdig ist eine in England erhaltene Notiz, die es wahrscheinlich macht, daß die heidnischen Germanen, jedenfalls die Angelsachsen, bei gewissen Fruhlingsfesten, die wir wohl fur Sonnenfeste halten durfen, neben anderen Spielen und festlichen Mahlzeiten auch Pferderennen veranstalteten. Eine im J. 747 zu Cleveshoe an der Themse abgehaltene Synode, unter dem Erzbischof Cuthbert von Canterbury, faßte den Beschluß, daß an den drei Tagen vor Himmelfahrt Christi die Litaneien mit Fasten und Meßopfern begangen werden sollten, aber ohne eitle Nebendinge, z. B. Spiele, Pferderennen, Mahlzeiten, vielmehr mit Furcht und Zittern [2]. Diese Spiele und Mahlzeiten, wie auch die Pferderennen, müssen jedenfalls, vor Einfuhrung des damals dort noch jungen Christentums, Sitte des Volkes gewesen sein. Die Kirche kämpft hier wie so oft mit heidnischen Tradi-

[1] Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 291.

[2] Vgl. H. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste (Hannover 1878), S. 53.

tionen, die sich mit der Feier christlicher Feste verbanden und oft nicht auszurotten waren. Es ist sehr möglich, daß wir diese heidnischen Frühlings-Pferderennen der Angelsachsen in Verbindung bringen dürfen mit gewissen volkstümlichen Pferderennen an einigen Orten Deutschlands [1]. Und die Annahme ist vielleicht nicht zu kühn, daß diese Pferderennen der Germanen, mit den Wagenrennen und Wettrennen in Altindien, Griechenland und Rom zusammen, auf uralt arische Bräuche zurückdeuten.

Doch wir kehren zunächst zu den einfacheren und sicher bezeugten symbolischen Spielen der arischen Sonnenfeste zurück.

Das indische Sonnwendfest bietet uns weitere interessante Anhaltspunkte, durch Riten und Bräuche, die ihren Ursprung aus volksmäßigem Spiel unverkennbar deutlich verraten. So soll z. B. im Verlauf desselben ein Arier sich mit einem Çûdra um ein weißes, rundes Fell streiten, welches ein jeder von den beiden an sich zu reißen trachtet. Zuletzt siegt natürlich der Arier. Der Çûdra soll das Fell loslassen und fortlaufen, der Arier aber soll ihn mit demselben Fell niederschlagen [2]. Hier liegt ein symbolischer Wettkampf vor, ein Scheinkampf, der in den Ritus des Opferfestes förmlich aufgenommen ist [3]. Längst hat man erkannt, daß das weiße, runde Fell die Sonne bedeuten soll. Es ist das auch unverkennbar. Ich erinnere hier aber noch daran, daß sich uns früher die Vorstellungen des Sonnenlichtes als eines glänzenden Fells (oder auch eines roten Rocks, einer roten Decke), auf der anderen Seite die des nächtlichen Dunkels als eines schwarzen Fells als vermutlich uralt arisch erwiesen

---

[1] In Breslau fanden solche Rennen oder Wettreiten früher alljährlich statt, und zwar am Crucis-Markt im September. Sie sind zuerst für das Jahr 1531 bezeugt und dauerten jedenfalls Jahrhunderte hindurch fort. Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 328. Bäuerliche Pferderennen sind aus dem späteren Mittelalter namentlich in Süddeutschland als Volksbelustigungen bezeugt und in Bayern jetzt noch beliebt. Vgl. das Pferderennen auf der Oktoberwiese in München, Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 375.

[2] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 43.

[3] Scheinkämpfe anderer Art beim Johannisfest schildert Mannhardt, in französischen und deutschen Gauen, Baumkultus, S. 548 ff.

haben. Die Inder ließen in den Liedern des Rigveda nur die letztere Vorstellung erkennen. Der Kampf um das weiße Fell beim Sonnwendfest macht es wohl aber deutlich, daß ihnen auch die erstere, uns hier wichtigere, geläufig gewesen ist. Der merkwürdige zum Ritus versteinerte Brauch geht zweifellos auf ein Spiel zurück, ein Kraft- oder Wettspiel, bei welchem wohl ernstlich um den Gewinn der Sonne und ihres Lichtes in Gestalt eines hellfarbigen Felles gekämpft und gerungen wurde. Die nationale und sakrale Pointe, welche dieser Kampf beim indischen Sonnwendfest durch den Gegensatz des Ariers zu dem dunkelfarbigen Nichtarier bekommen hat, ist gewiß interessant, für uns im Augenblick aber nebensächlich. Die Hauptsache ist uns die siegreiche Gewinnung der Sonne. Diese Pointe haben aber vielleicht auch noch andere Riten des Sonnwendfestes, die ebenfalls aus Spielen erwachsen sein dürften.

RITUELLES SCHEIBENSCHIESSEN, KRANZREITEN, RINGSTECHEN, VOGELSCHIESSEN.

Hier kommt vor allem das rituelle Scheibenschießen in Betracht, welches womöglich von dem König oder doch einer Person fürstlichen Geblütes ausgeführt werden soll und auch mit einer feierlichen Wagenumfahrt verbunden ist.

Bald nach der vorbereitenden Arbeit zur Zurüstung der Schaukel werden die Vorbereitungen auch für das Scheibenschießen getroffen. Man stellt einen Pferdewagen bereit, einen Bogen und drei Pfeile. Als Schützen einen König oder eine ihm gleichwertige Person, die auf den königlichen Namen Anspruch hat. Ist eine solche nicht zu beschaffen, dann soll sonst jemand, der die Kunst des Bogenschießens versteht, dafür eintreten. Es werden zwei Pfosten, nach Osten geneigt, für die Schießscheibe eingegraben. Diese Scheibe wird zwischen den Pfosten entweder etwas in die Erde eingegraben oder über derselben auf einen Erdaufwurf hingestellt und mit einem Fell bedeckt. Nachdem dann verschiedene andere Zeremonien stattgefunden haben, kommt das Scheibenschießen an die Reihe. Der Pferdewagen wird angespannt,

vor der südlichen Ecke der Vedi[1]. Der Konig oder die ihm gleichwertige Person besteigt denselben, mit dem Bogen und den drei Pfeilen versehen. Er umfaßt dreimal von links nach rechts die Vedi und schießt auf die Scheibe. Er soll den Pfeil aber nicht soweit hineinschießen, daß auch die Federn desselben mit eindringen. Das geschieht noch ein zweites und ein drittes Mal. Damit ist die Zeremonie zu Ende und der Wagen kann abgespannt werden[2].

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wir hier ein sakral versteinertes, in den feierlichen Opfergang aufgenommenes Scheibenschießen vor uns haben. Die Scheibe ist ein unzweifelhaftes Symbol der Sonne[3]. Ebensowohl auch hier das Fell, welches dieselbe bedeckt, — resp. jene soll die Sonne, diese das Sonnenlicht darstellen. Der dreimalige Schuß, der nicht zu tief verwunden soll, bedeutet aller Wahrscheinlichkeit nach die Gewinnung der Sonne, resp. des Sonnenlichtes.

Es liegt nah genug, als Ausgangspunkt dieses Ritus ein Spiel zu vermuten, bei welchem die männliche Jugend nach der Scheibe oder dem Felle schoß und jeder sich bemühte, den besten Schuß zu tun, um so die Sonne zu gewinnen. Die Parallele der Scheibenschießen in Europa, namentlich bei den germanischen Stämmen so beliebt und weit verbreitet, drängt sich unmittelbar auf. Schon Hillebrandt hat an Pfingstschießen und Schützenkönige erinnert. Und es ist dabei gewiß bedeutungsvoll, daß diese Wettschießen namentlich um die Pfingstzeit herum stattfanden und noch stattfinden, also um die Zeit der alten Frühlings-Sonnenfeste. Ich will als ein Beispiel das Königschießen in Freiwaldau,

---

[1] Die Vedi ist der mit der heiligen Streu versehene, etwas in die Erde gegrabene sog. Altar, auf dem verschiedene Darbringungen für die Götter hingestellt werden.

[2] Vgl. Çâṅkhâyanas Çrâutasûtra 17, 5 und 17, 15 a. A; Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 39.

[3] Beim Sonnwendfest läßt sich an nichts anderes denken. Scheibe und Fell könnten deswegen doch in noch weiter zurückliegenden Zeiten den Mond dargestellt haben.

im osterreichischen Schlesien, herausgreifen, das oft drei Tage dauert und in bemerkenswerten Formen verläuft.

Das Fest beginnt am Pfingstsonntag. Der vorjährige Schützenkönig, seine zwei Ritter und alle Schützen versammeln sich am Morgen im Rathause und ziehen, sobald zum Gottesdienst geläutet wird, in feierlichem Zuge zur Kirche. Dort empfängt sie der Priester und führt sie um die Kirche herum und hinein, wo ein Opfergang für den Pfarrer und darauf eine Predigt und das Hochamt gehalten wird. Am Pfingstmontag, nachmittags 1 Uhr, findet wiederum Versammlung auf dem Rathaus und feierlicher Zug zur Kirche statt, unter Musik und Vorantragung der Schießscheibe und Schützenfahne. Nach der Litanei und dem Segen zieht man zur Schießstätte, wo nun das Königsschießen beginnt.

„Zuerst wird eine große Scheibe aufgestellt, auf welche mit freier Hand der König, die Ritter und die Schützen nach ihrer Rangordnung schießen. Wer sie mit der ganzen „Lage“, d. h. mit drei aufeinander folgenden Schüssen trifft, ist ein „Dreier“ und nur als solcher befähigt, auf die Konigsscheibe zu schießen. Sobald alle Schützen auf die große Scheibe geschossen haben, wird die Königsscheibe fur die „Dreier“ aufgestellt. Der beste Schuß bestimmt den Konig, der zweit- und drittbeste die beiden Ritter.“ Alle drei erhalten Zinnkrüge verschiedener Größe als Preis. Nachdem das Schießen beendet und die Gewinne verteilt sind, zieht man in die Stadt zurück, wo im Gasthaus ein Tanzchen beginnt. Der König geht voran, die anderen folgen ihm nach. Jeder macht aber nur ein kurzes Tanzchen und dann geht alles still und ruhig nach Hause. Am Pfingstdienstag folgt wieder gemeinsamer Gottesdienst und darauf ein Festmahl und Freischießen. Das wiederholt sich am zweiten und dritten Sonntag nach Pfingsten. Eine zahllose Menge von Menschen aus der Stadt und Umgegend beteiligt sich an dem Feste und belustigt sich mit Würfel- und Kegelspiel u. dgl. m. Außer dem Kruge erhält der Konig noch ein Gebrau Bier von der Stadt und acht Klafter weiches Holz aus den herrschaftlichen Waldungen [1].

---

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 198. 199.

Der König, die Scheibe, die drei Schüsse erinnern uns an Indien, an das Scheibenschießen des indischen Sonnwendopfers. Das Beobachten eines feierlichen Zeremoniells, die Gottesdienste, die Beteiligung des Priesters, der kurze, offenbar bloß rituelle Tanz u. a. m. sind bemerkenswerte Züge des Festes. Geht es auch nicht überall ebenso her, so haben wir doch Ähnliches und Verwandtes an unzähligen anderen Orten. Die Pfingstzeit ist aber nicht die einzige Zeit der Scheibenschießen. Auch um Johannis herum, also zur Zeit der Sonnenwende, kennen wir solche. So ziehen z. B. im Dorfe Belling bei Pasewalk die Bauern am Sonntag vor Johannis aus dem Dorfe aufs Feld hinaus. Dort findet zuerst ein Scheinkampf zwischen Herren und Knechten statt, und darauf ein Scheibenschießen. Der beste Schütze wird König und geschmückt ins Dorf geführt [1]. Auch spätere Termine, wie August und Oktober, kommen vor; es wird aber auch im März schon nach der Scheibe geschossen und städtische Schützenfeste werden bereits im Januar erwähnt [2]. Dennoch ist der Frühling, ist namentlich die Pfingstzeit die Hauptzeit dieser Wettschießfeste. Sie sind nicht streng an dieselbe gebunden, so wenig wie das Räderrollen, Scheibenwerfen oder Schaukeln immer zu derselben Zeit stattfindet. Wir werden es aber wohl für wahrscheinlich halten dürfen, daß auch das Scheibenschießen uralt und daß es, ebenso wie die anderen genannten Spiele, seinen Ausgang von den Sonnenfesten genommen hat. Gewinnung, Ersiegung der Sonne und ihres Lichtes scheint der ursprungliche, symbolische Sinn des Spieles.

In einigen der indischen Quellen scheint statt der mit dem Fell bedeckten Schießscheibe ein Fell allein als Ziel zu fungieren [3].

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 552.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 42. 99. 304. 360 und öfters.

[3] Kâtyâyana schildert das rituelle Scheibenschießen wesentlich in Übereinstimmung mit Çâṅkhâyana. Der Kommentar zu der betreffenden Stelle bemerkt aber (nach Hillebrandts Angabe), daß man das Fell einer unfruchtbaren Kuh über eine Matte legen oder an einem gegabelten Pfosten aufrichten solle. Ein Kshatriya durchbohrt dasselbe mit Pfeilen, doch so, daß die Federn der Pfeile nicht darüber hinausstehen. Nach Hiraṇyakeçin

Wir kennen es schon als Symbol des Sonnenlichtes. Höchst merkwürdig stimmt dazu eine Sitte der Longobarden, von welcher uns eine Quelle des 9. Jahrhunderts berichtet, die Vita S. Barbati. Nach derselben verehrten die Longobarden zur Zeit des Barbatus im 7. Jahrhundert einen heiligen Baum in der Nähe von Benevent: „Sie hingen ein Fell daran auf, ritten alle zusammen um die Wette, so daß die Pferde von den Sporen bluteten, hinweg, warfen mitten im Laufe mit den Speeren rückwärts nach dem Fell und erhielten dann jeder einen Teil davon zum Verzehren[1]." Hier haben wir Wettschießen nach einem am Baume hängenden Fell! Unwillkürlich fällt einem dabei weiter der Umstand ein, daß als Preis für Wettkämpfe verschiedener Art an den europäischen Maibäumen sehr häufig ein Tuch befestigt ist, — Tuch oder Decke aber haben wir neben dem Fell gleichfalls als Symbol des Sonnenlichtes kennen gelernt. Für die Scheibe oder das Rad tritt ferner öfters als Sonnensymbol auch ein Kranz oder ein Ring ein, — sehr begreiflicherweise. So glaube ich ein anderes germanisches Wettspiel erklären zu müssen, das Kranzstechen, Kranzreiten und Ringstechen zu Pfingsten, das mir ebenfalls ursprünglich ein Wettstreit um die Sonne, resp. die im Symbol dargestellte Sonne gewesen zu sein scheint.

Im Harz, in Sachsen und in der Mark ist das Kranzreiten, Kranzstechen oder Ringstechen zu Pfingsten sehr üblich. So wird z. B. in Lassfelde am Harz auf dem Anger ein Kranz aufgesteckt, nach welchem die Reiter jagen. Wer zuerst beim Kranze ankommt und ihn abstreift, hat den Preis gewonnen und hängt den Kranz um den Hals seines Pferdes. Wer in Nörten beim Kranzstechen Sieger oder Konig wird, erhält von den Mädchen ein seidenes Tuch, muß dafür aber mit allen, die etwas dazu gegeben haben, tanzen.

---

umkreisen gepanzerte Jünglinge fürstlichen oder adeligen Blutes (Königssöhne, râjaputrâḥ) das Fell auf Wagen. Jeden von diesen ermahnt man: Schieß nicht fehl! Schieß nicht durch! (d. h. durchbohre das Ziel nicht ganz). Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 39. Es gab also verschiedene Formen des Ritus.

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 394.

Das Ringstechen, welches sich oft geradezu noch als ein Scheibenstechen darstellt, gehört in einigen Gegenden Norddeutschlands, in Schleswig, Holstein, Ostfriesland, aber auch in Tirol und in der niederlandischen Provinz Seeland zu den beliebtesten Spielen des Volkes. „In Dithmarschen nimmt man dazu eine hölzerne oder eiserne Scheibe mit fünf Löchern, die man frei an einem Strick aufhängt, der zwischen zwei Pfählen oder Bäumen befestigt ist, und sucht nun während des Reitens, oft auch mitten im Laufe zu Fuß, mit einem runden, hölzernen Stecher, der ziemlich ebenso dick ist, wie jedes der fünf Löcher weit, nach einem der bestimmten Löcher zu stechen. Zuerst wird nach dem obersten links, dann nach dem obersten rechts, hierauf nach dem untersten links und zuletzt dreimal nach dem mittelsten, nie aber nach dem untersten Loche rechts gestochen, was mit Strafe verbunden ist. Wer in der bestimmten Folge der Löcher seine sechs Stiche am schnellsten zustande bringt, ist Sieger", — ein Spiel, zu dem viel Kraft und Gewandtheit gehört.

„Die Bewohner des Innkreises pflegen einen einfachen metallenen Ring mit einer starken Schnur an einem Seile zu befestigen, das recht straff quer über eine Straße gespannt ist. Dann reitet von einer gewissen Entfernung aus einer nach dem anderen im schnellsten Trab unter dem Seile durch und sticht in diesem Augenblick mit seiner spitzen Lanze nach dem Ringe, den er nicht bloß treffen, sondern auch von der Schnur losreißen muß, wenn er die ausgesetzte Prämie verdienen will. — Auf dieselbe Weise geschieht das Ringstechen in Seeland [1]".

Mit dem Scheibenschießen nah verwandt und kaum von ihm zu trennen ist das sog. Vogelschießen, wo als Zielobjekt auf der Stange statt der Scheibe ein Vogel erscheint. Es ist schon im Mittelalter ein beliebtes Spiel, das bis in die Gegenwart seine Anziehungskraft bewahrt und namentlich in Deutschland viel geübt wird, aber auch in Belgien, Frankreich und Schottland wohlbekannt ist. In alter Zeit wird es oft Papageienschießen genannt und die Schützengesellschaften nennen sich

[1] Vgl. Reinsberg-Duringsfeld a. a. O., S. 191—193.

darnach Papageiengesellschaften, Papageiengilden u. dgl. Bisweilen wird in der älteren Zeit auch nach einem lebenden Vogel geschossen, der durch eine Schnur am Fortfliegen behindert ist. Das Spiel hat namentlich zu Pfingsten statt, ist auch oft mit dem Maigrafenritt verbunden, findet sich aber auch als Johannisspiel erwähnt. Der beste Schutze pflegt auch hier König zu werden. Ich will nur einige Zeugnisse älterer Zeit anführen. So wurde in Brüssel seit dem J. 1348 am Sonntag vor Pfingsten durch die Armbrustschützen nach einem sog. „Ommegang" ein auf dem Kirchturm angebrachter Vogel herunter geschossen. Prinzessin Isabella fand in Sablon am 15. Mai 1615 den Vogel der Schützenbrüder auf der Kirche des Ortes befestigt. In Schottland, Grafschaft Lanark, schildert Walter Scott ein Schießen nach dem Papagei (shooting for the popingay), das am 5. Mai 1679 stattfand. Ein französischer Kupferstich fuhrt uns das Papageienschießen im Marz vor (Mars, Réjouissances du Popeguay). In Aix, in der Provence, fand im J. 1272 am Vorabend des Johannistages ein Schießen nach einem lebenden, angebundenen Vogel statt, der dann später seit dem 14 Jahrh. durch einen Vogel aus Holz ersetzt wurde. Der Brauch erhielt sich bis zur Zeit der Revolution. Er war mit dem Patronalfest der Johanniterkirche von Aix verbunden und ging in Gegenwart des Adels und des Magistrates vor sich. Die vornehme Jugend schoß mit Pfeilen nach dem Vogel und der Gewinner war Schützenkonig u. dgl. [1]. Eine interessante Variante dieses Spiels, bei welcher speziell die weibliche Jugend beteiligt ist, wird uns aus Norddeutschland berichtet: In den Höfen bei Werl in Westfalen legen die Mädchen Geld zusammen, um ein Tuch zu kaufen, richten dann zu Johannis eine Stange auf, an welcher ein hölzerner Vogel befestigt ist und werfen mit Stöcken nach demselben. Die, welche ihn trifft, wird Konigin und erhalt das Tuch [2].

Ich will die leicht zu vermehrenden Beispiele nicht haufen, halte auch die Erorterungen uber die ursprungliche Spezies des

[1] Vgl. Heino Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, S. 585—590, Mannhardt, Baumkultus, S. 379 u. ö.

[2] S. Reinsberg-Duringsfeld, Das festliche Jahr, S. 230.

Vogels für zwecklos. Außer dem Papagei wird der Adler, der Habicht, die Taube genannt. Nach Pfannenschmid wäre es ursprünglich ein Hahn gewesen. Ich glaube, daß es sich vielmehr um einen Phantasievogel handelt. Die Vorstellung von der Sonne als einem Vogel finden wir nicht nur in Indien, sondern auch in Europa vielfach vor, sie dürfte urarisch sein. So wird denn auch dieser Vogel ursprünglich wohl nichts anderes darstellen und bedeuten, als die mit ihm wechselnde Scheibe. Er ist ein phantasievolleres Abbild der Sonne und seine Gewinnung im Wettstreit des Schießens bedeutet Gewinnung der Sonne und ihres Segens [1].

BALLSPIEL.

Ein anderes Abbild der Sonne, der Scheibe nah verwandt und vielleicht als eine Vervollkommnung aus dieser hervorgegangen, ist der Ball. Das Spiel mit dem Balle, der in energische Bewegung gesetzt, in die Luft geschleudert oder gerollt wird, könnte eine ähnliche Bedeutung haben, wie das Rollen und Schleudern von Scheiben und Rädern. Daß dies in der Tat der Fall war, daß das Ballspiel wirklich als altes Sonnenfestspiel zu denken ist, — ein nachahmendes, symbolisches Spiel, das magisch-kultliche, rituelle Bedeutung gewann, dafür haben wir eine ganze Reihe höchst merkwürdiger Anhaltspunkte.

Wir finden das Ballspiel namentlich in Deutschland, Frankreich, England und Schottland, und zwar insbesondere zu Ostern, aber auch zu Pfingsten, und weiter hier und da schon zu Weihnachten, Lichtmeß und Fastnacht, in einer Weise ausgeübt, die oft geradezu einen rituellen Eindruck macht und auf uralt geheiligten Brauch zurückschließen laßt. Ja, es hat sogar in die Kirchen und Klöster Eingang gefunden, offenbar infolge einer starken Tradition und

[1] Ursprünglich fanden solche Wettschießen wohl hauptsächlich in der Festzeit der Sonne statt, im Frühling und Mittsommer, wie die Bevorzugung des Pfingstfestes, des Mai, des Johannisfestes deutlich zeigt. Später konnte sich der Termin natürlich leicht verschieben, als niemand mehr an die Sonne dachte. Vgl. Vogelschießen und Scheibenschießen im Oktober, Reinsberg-D. a. a. O., S. 360. 377.

besonderen Ansehens. Zeitlich finden wir es hauptsächlich auf die Frühlingsfestzeit der Sonne beschränkt, aber auch schon in der vorausgehenden ersten Zeit des Sonnenaufstiegs hervortretend, ähnlich wie auch das Rollen und Werfen der Räder und Scheiben, — nur daß diese den Hohepunkt ihrer Bedeutung zur Mittsommerzeit erreichen, was beim Ballspiel nicht zutrifft.

In Norddeutschland ist nach Reinsberg-Düringsfeld das Ballspiel fast überall die Hauptergötzlichkeit des Osterfestes für die Erwachsenen, während sich die Kinder mit dem Eierkullern ergotzen. Eine Fülle von Material findet man über den ganzen Gegenstand bei Mannhardt in seinem Buche über den Baumkultus der Germanen. Ich greife nur einiges heraus.

Auf dem Kiez bei Köpenick versammelt sich die Jugend am Ostertage schon vor Sonnenaufgang, um Ball zu schlagen, und weder Regen noch Schneegestöber hält sie davon ab. An vielen Orten Norddeutschlands sind die im letzten Jahre verheirateten Frauen, resp. die neuvermählten Paare dazu verpflichtet, den sog. Brautball für das Osterballspiel zu liefern. Man zieht vor ihre Häuser und weicht nicht eher, als bis der Ball den Harrenden aus dem Fenster zugeworfen wird. In einigen Dörfern bei Salzwedel zieht das gesamte junge Volk am Ostertage oder schon am Sonntag Judica zu diesem Zwecke auf den Hof des jungen Ehepaares und singt dabei ein bestimmtes Lied vom „Brutball", bis die Frau einen Ball über das Dach des Torwegs wirft, der Mann einen Taler gibt. Der Ball wird dann beim Spiele so lange geschlagen, bis er entzwei geht. „In Kamern bei Sandow an der Elbe ziehen zwei Sonntage vor Ostern die Burschen allein und die Mädchen allein vor das Haus derer, die sich im verflossenen Jahre verheiratet haben, um sich, die ersteren die Kliese, eine Holzkugel, die letzteren den Brautball zu „mahnen", und diese Trennung der Geschlechter scheint eine Eigentümlichkeit bei vielen Ostergebräuchen [1]." Es ist das jedenfalls ein sehr alter Zug: die Burschen spielen mit einer Holz-

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 149. 150. Mannhardt, Baumkultus, S. 471 ff. 479.

kugel, die Mädchen mit einem Balle. Ebenso ist die weitverbreitete Beziehung des Balles zu den Neuvermählten zweifellos alt und steht in Zusammenhang mit den Generationsriten der arischen Sonnenfeste, von denen wir späterhin reden mussen.

Auch in Schleswig-Holstein lebt das Ballspiel als Osterbrauch fort, — und ebenso auch ein Wettspiel mit der Tonne[1], die wir schon als, freilich etwas ungefügen, Stellvertreter der rollenden und brennenden Räder und Scheiben kennen. In Landsberg an der Warthe spielt man am dritten Ostertage auf einer Wiese Ball. Es folgt ein Tanz, und das nennt man den Osterball feiern.

In Oldenburg steht der Osterball in deutlichem Zusammenhange mit dem Osterfeuer. Das Ballspiel wird am Nachmittag beider Festtage von Kindern und Erwachsenen getrieben. In Ganderkesen begeben sich die Erwachsenen vom Ballspiel zum Osterfeuer und dann ins Wirtshaus usw. Außer zu Ostern findet das Ballspiel in Norddeutschland auch zu Weihnachten und Fastnacht statt[2].

In Großbritannien knüpft sich die Sitte des Ballspiels an Lichtmeß, Fastnacht, Ostern und Weihnachten, außerdem aber auch an Hochzeiten, und wir werden sehen, daß dies letztere ebenso bedeutsam ist, wie die besondere Beziehung des Balles zu den neuvermählten Paaren, die nicht auf Deutschland beschränkt ist, sondern auch in England und Frankreich hervortritt. Besonders interessant scheinen mir einige Fälle, in denen das Ballspiel mit der Kirche in Beziehung getreten ist. Schon im frühen Mittelalter finden wir die Sitte, daß die Geistlichen zu Ostern in der Kirche, im Kloster oder im bischoflichen Hofe Ball spielen. Das wird uns z. B. von Poitiers in Frankreich schon aus dem 12. und 13. Jahrh. durch Joh. Beleth und Durand berichtet. Dieser Brauch wurde dort merkwürdigerweise als Dezemberfreiheit bezeichnet.

In England fand ehemals am Ostertage ein Ballspiel der Geistlichen mit Gesang und Tanz in der Kirche statt! Es war geradezu als ein Anhang mit dem Gottesdienste verbunden[3].

---

[1] Christian Jensen, Osterbräuche in Schleswig-Holstein, Beilage der Allg. Zeitung 1902, Nr. 73.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 479. 480.

[3] A ball not of size to be grasped by one hand only, being given out

Der Dechant hat einen großen Ball in der linken Hand und beginnt so den Tanz zu den Klängen des Wechselgesangs. Die anderen Geistlichen tanzen rund, Hand in Hand. Dazwischen wird der Ball mit Stöcken getrieben und die Orgel spielt zu Tanz und Ballschlag! Nur der oberste anwesende Geistliche, eventuell der Bischof oder Erzbischof, hat das Recht, den Ball mit der Hand auszuwerfen. Nach Schluß von Spiel und Tanz wird eine Erfrischung eingenommen.

Es ist eine groteske Zeremonie, aber hochinteressant und bedeutsam. Sie begreift sich nur als uralter Brauch, der — vielleicht in einer gewissen Umbildung — von der Kirche aufgenommen und so gewissermaßen geheiligt wurde, wie der Weihnachtsbaum, die Ostereier und noch vieles andere.

Aber auch in anderer Weise noch wird der Ball in Beziehung zu der Kirche gebracht. „Im Kirchspiel Vieux-Pont, Dép. de l'Orne in der Normandie, muß der vor dem Dimanche des Brandons (Invokavit) zuletzt verheiratete junge Ehemann einen Ball (pelote) oder eine Kugel, worin er Geld gesteckt hat, vom Fuße des Kreuzes aus so hoch wie moglich über die Kirche oder den Kirchturm werfen. Auf der anderen Seite fangt einer von den jungen Leuten der Gemeinde den Ball auf, darf denselben jedoch erst dann sein eigen nennen, wenn er damit uneingeholt durch drei Kirchspiele gelaufen ist. Wird er vorher von einem Mitbewerber erhascht, so führt man ihn zur Kirche zurück und nun wirft er den Ball seinerseits. So geht das fort, bis derselbe einen Eigentümer gefunden hat. In anderen Orten der Normandie wirft die Braut einen Ball uber die Kirche, den die Jung-

---

at Easter the Dean and his representatives began an antiphone, suited to Easterday; then taking the ball in his left hand he commenced a dance to the tune of the antiphone, the others dancing round hand in hand. At intervals, the ball was handied as passed to each of the choristers. The organ played according to the dance and sport. The dancing and antiphone being concluded, the choir went to take refreshment. It was the privilege of the lord or his locum tenens, to throw the ball; even the archbishop did it.“ Fosbrokes Brit. Monach bei Hone I, 215; zitiert nach Mannhardt a. a. O., S. 478.

gesellen und verheirateten Männer zu fangen suchen. Nachher kämpft man miteinander [1]."

Im schottischen Hochland gehort der Ballwettkampf zu den Weihnachtsvergnügungen [2]. Ebenso fand in Schottland „am Lichtmeßtage zwischen den verheirateten Männern und den unverheirateten ein Wettkampf mit dem Fußball statt, der vom Ostende der Stadt bis zum Westende (wie die Sonne geht) getrieben wurde. Der Lichtmeßball (Candlemas Ba') brachte die ganze Bürgerschaft in Aufregung." „Im Kirchspiel Inverness (Mid Lothian) fand jährlich am Fastnachtsdienstag ein Wettkampf mit dem Fußball zwischen den verheirateten und unverheirateten Frauen statt, wobei die Verheirateten regelmäßig siegten. In der Pfarrei Scone (Perth) hatte der Kampf zwischen den verheirateten Männern und den Junggesellen statt. Er nahm vom Kreuz (cross of Scone) seinen Ausgang und währte von zwei Uhr bis Sonnenuntergang." „In Bury (St. Edmunds, Suffolk) schlagen auf Fastnacht zwölf alte Frauen Ball (trap and ball) bis Sonnenuntergang." In verschiedenen Städten Englands wurde früher am Fastnachtsdienstag gewissermaßen offiziell Fußball gespielt. Alle Kaufläden und Fensterläden waren geschlossen. Von verschiedenen Gesellschaften wurde je ein Fußball von Tür zu Tür getragen und Geld dazu erbettelt. Um Mittagszeit begann ein vierstündiges Ballspiel auf den Straßen, wobei jeder, der es vermochte, den Ball mit dem Fuße weiter trieb. Viele angesehene Personen wohnten dem bei. In Alnwickcastle, in Northumberland, wurde früher alljährlich am Fastnachtsdonnerstag dem Volke ein Fußball über den Burgwall zugeworfen, wozu die Stadtpfeifer aufspielten. „Schon Fitzstephen, ein Schriftsteller des 13. Jahrhunderts, berichtet, daß die Schuljugend von London zu Fastnacht unmittelbar nach dem Mittagessen auf die Felder ging und das berühmte Ballspiel trieb." Bei einem bestimmten Kreuze auf dem sog. Rodee, einer Wiese zwischen der Kathedrale von Chester und dem Deefluß, fanden sich ehemals am Fastnachtsdienstag der

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 473.
[2] Mannhardt a. a. O., S. 478.

Mayor samt dem ganzen Rat und den Gilden der Stadt prachtvoll geschmückt ein, um von da bis zum Rathause Fußball zu spielen. „Der Mayor mit Amtsstab, Schwert und Schirmhaube stand vor dem Kreuze. Dann nahte die Zunft der Schuhmacher und überreichte ihm nach unvordenklichem Brauche einen Lederball von drei Schilling vier Pence Wert; worauf die Sattler hoch zu Roß, in ihrem besten Staate herankamen und blumenumwundene Holzbälle, auf die Spitze ihrer Speere gesteckt, darbrachten. Endlich waren alle diejenigen Bürger, welche das erste Jahr ihrer Ehe noch nicht beendigt hatten, verpflichtet, einen Ball von Samt und Seide zu liefern.“ An anderen Orten wurde das Ballspiel zu Ostern und auch zu Pfingsten geubt. So begaben sich ehedem „Jahr um Jahr zu Ostern und Pfingsten der Mayor, die Aldermen und der Sheriff von Newcastle, von den Bürgerinnen erwartet, in voller Amtstracht auf den Forth, eine Art Malliebahn, um dem Ballspiel zuzuschauen oder daran teilzunehmen“ [1] usw.

In den meisten dieser Falle tritt das Rituelle des Brauchs und die Wichtigkeit, die man demselben beilegt, so deutlich hervor, daß ich kein Wort daruber zu verlieren brauche. Schon Mannhardt vermutet, daß der Ball ein Symbol des Sonnenballs sein dürfte [2], und ich glaube, daß dies in der Tat unzweifelhaft deutlich hervortritt, zumal wenn man sich die ganz parallele und nah verwandte Sitte des Rollens und Schleuderns von Rädern und Scheiben zum Vergleich vor Augen hält. Die Zeit des rituellen Ballspiels von Weihnachten bis Pfingsten, vom ersten Aufsteigen bis zur herrlichen Frühlingsfestzeit der Sonne, stimmt dazu aufs beste, ebenso die Verbindung desselben mit dem Opferfeuer, dem Tanz, das Spielen vor Sonnenaufgang oder bis Sonnenuntergang, bisweilen auch die Richtung des Spiels u. a. m. Auch das Ballspiel ist offenbar ursprünglich ein nachahmendes Spiel, das Rollen und zum Himmel Aufsteigen der Sonne darstellend. Es gewinnt dann magisch-kultliche, rituelle Bedeutung und soll wie das Treiben und Werfen der Räder und Scheiben die Bewegung der

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 474—476.

[2] Baumkultus der Germanen, S. 479.

Sonne stärken und fordern, — ein Sonnenzauber, der mehr und mehr eine Art ritueller Heiligkeit gewinnt [1].

Ob wir das Ballspiel schon der Urzeit zuschreiben dürfen, oder ob man sich dasselbe als spätere Umbildung des Rollens und Werfens der Scheiben zu denken hat, mag dahingestellt bleiben. Es ist beides möglich. Jedenfalls aber hat dies Spiel gleiche Wurzel und gleiche Bedeutung wie jenes. Neben der rituellen Übung lebte das Ballspiel natürlich auch als frei geübtes Spiel fort, ebenso wie das Tanzen u. a. m. Die enge Verbindung des rituellen Ballspieles mit einem großen Tanzen ist offenbar der Grund zu der sonst schwer begreiflichen Bezeichnung großer Tanzfestlichkeiten überhaupt als „Bälle", die sich ganz fest bei uns eingebürgert hat und kaum noch verstanden wird.

ROLLEN UND WERFEN VON EIERN.

Im nachahmenden Spiel und daraus entwickeltem symbolisierendem Bewegungszauber hat, wie ich glaube, noch ein anderer in Europa weitverbreiteter Brauch seinen Grund, der schon lange an der Frühlingszeit, insbesondere aber am Osterfest haftet. Ich meine das Rollen oder Kullern hartgekochter Eier. Im nördlichen England pflegt man die Eier nicht nur wie Kugeln hin und her zu rollen, sondern auch wie Bälle in die Höhe zu werfen [2]. Wie man Scheiben und Bälle rollt und in die Luft wirft, werden also auch die Eier gerollt und in die Luft geworfen, — ein augenscheinlich verwandter, sehr ähnlicher Brauch, der naturgemäß sehr geeignet war, zum Kinderspiel zu werden,

[1] Eine interessante Analogie findet sich in Mexiko. Sonnengott und Ballspiel gehören hier zusammen. Der Sonnengott Uitzilopochtli läßt nach dem Mythus die Mexikaner einen Ballspielplatz für sich anlegen. „Der Ballspielplatz (tlachtli), von dem in dem Mythus die Rede ist, wurde — sagt K. Th. Preuß — in Mexiko zu einem ursprünglich sicher religiös-zauberischen Spiele gebraucht." Vgl. Preuß, Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko, Globus-Festschrift für R. Andree zum 26. Febr. 1905, S. 136. 137. Dortselbst S. 137 Abbildung des Ballspielplatzes mit Sonnenball.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S 149.

auch den Kindern eine ähnliche Festfreude zu gewähren, wie sie Ball und Scheibe den Erwachsenen boten.

Daß das Ei und das Spielen mit dem Eie in der Frühlingszeit eine symbolische, altvererbte Bedeutung haben müsse, ist langst erkannt, resp. vermutet worden. Die Deutung auf den Erloser, der Vergleich seiner Auferstehung aus dem Grabe mit dem Erstehen neuen Lebens aus dem scheinbar toten Eie, ist zweifellos erst abgeleitet und kaum sehr geschmackvoll. Auch die Ansicht, daß das Ei bei den Völkern des Altertums als Symbol der Schöpfung und Fruchtbarkeit galt[1], halte ich so gefaßt doch für zu allgemein und unbestimmt. Zu welchem Zweck sollte man ein solches Symbol rollen, kullern oder werfen? Das bliebe ganz unbegreiflich. Und doch steht gerade diese Sitte besonders fest und erhält sich mit großer Zähigkeit. Betrachten wir das Ei, so fällt in die Augen, daß die Natur wenige Dinge selbsttätig erzeugt, die so überraschend ein Abbild der Sonne im kleinen darstellen, wie die Dotter des Eies. Ein kleiner, gelber Ball — so erscheint sie, insbesondere im hartgekochten Zustande, wo sie sich besser isolieren und selbstandig hinstellen läßt. Das Ei barg also in seinem Innern ein kleines, von der Natur selbst geschaffenes Abbild der Sonne, und wenn man daher in nachahmendem Spiel ein Abbild der Sonne rollen oder in die Luft werfen wollte, dann bot die Natur selbst in dem Ei ein fast wunderbar geeignetes Objekt dazu dar. Schon das Rollen und Werfen eines rundlichen Korpers ware dem Scheiben- und Ballspiel, dem Rollen von Radern und Tonnen einigermaßen analog gewesen und hatte an sich als nachahmendes Spiel und Bewegungszauber sich entwickeln können. Die besondere Beschaffenheit des Eies mußte dem nun aber naturgemäß noch tiefere Bedeutung verleihen. Es mogen sich dann an das Ei noch andere sinnige Gedanken angeschlossen haben, die es als Symbol der Fruchtbarkeit, des neuen Lebens erscheinen ließen. Das so stark hervortretende Rollen, wie auch das in die Luft Werfen der Eier deutet aber entschieden auf die Sonne als Ausgangspunkt hin, und das kleine Abbild

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 149.

des Sonnenballs im Innern des Eies scheint mir dies sicher zu stellen [1].

Außerhalb Europas soll bei den Persern das Ei noch jetzt als Neujahrsgeschenk im Gebrauch sein. Als Ostergeschenk spielt es in Europa die hervortretendste Rolle. Wir hören aber auch von Pfingsteiern, von Eiern beim Maibaumfest, von Eiern, die für die Maien oder auch zu Johannis eingesammelt werden, von Eiern, die in ausgeblasenem Zustande den Maibaum schmücken u. dgl. m. [2]. In allen diesen und noch anderen Fällen handelt es sich um alte Frühlings- und Sonnenfeste, bei denen das Ei als Sonnensymbol wohl am Platze ist. Man hat das Ei im Zusammenhang damit auch als alte Opfergabe ansehen wollen, die man in Deutschland einst der Frühlingsgöttin Ostara darbrachte [3]. Es ist durchaus moglich, daß dasselbe auch als solche wirklich einst gedient hat. Wir werden späterhin sehen, daß die Eier unter den Opfergaben fur den lettischen Frühlingssonnengott Uhsing am Georgentage eine ganz hervorragende Rolle spielen, und diesen Gott haben wir ja schon langst als die männliche Entsprechung der deutschen Frühlingssonnengöttin Ostara kennen gelernt. Alter als die Verwendung beim Opfer war aber aller Wahrscheinlichkeit nach der Bewegungszauber, das Rollen und Werfen der Eier [4].

Alt arisch, alt europäisch ist dieser Brauch ohne Zweifel. Ob

---

[1] In fernerem Hintergrunde konnte freilich auch hier der Mond stehen. Dafür spricht insbesondere die feste Verbindung des Ostereies mit dem „Osterhasen"; denn der Hase ist zweifellos ein altes Mondtier.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 147. 164. 181. 186 u. öfters. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 514. Der letztere führt ein interessantes Liedchen an, das die Knaben im Fuldaischen zu Johannis singen, beim Einsammeln von Holz und Geschenken: „Da kommen wir her gegangen mit Spießen und mit Stangen und wollen die Eier langen. Feuerrote Blümelein, an der Erde springt der Wein, gebt ihr uns der Eier ein zum Johannisfeuer" usw.

[3] Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 147.

[4] Ob die Vorstellung der Sonne als Vogel durch die Eisymbolik vielleicht auch noch gestützt wurde, mag als Frage wenigstens aufgeworfen werden. Ich glaube, daß das Schweben der Sonne durch die Luft der Hauptgrund war, um ihr neben anderen Tiergestalten auch gerade die Vogelgestalt beizulegen.

er schon der Urzeit angehörte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Das persische Zeugnis reicht zum Beweise nicht aus, da der Brauch nicht alt bezeugt und nur von Eiern als Geschenken zu Neujahr die Rede ist, nicht vom Rollen und Werfen. Die Möglichkeit eines analogen urzeitlichen Brauches ist darum natürlich nicht ausgeschlossen. Es läßt sich gegen solche Möglichkeit auch natürlich nicht einwenden, daß die Arier die Geflügelzucht und speziell das Huhn erst später kennen gelernt zu haben scheinen. Eier der Vögel hat der Mensch, schon seit uralters, ohne Zweifel gekannt und genossen, wie sie ja so manchem Tier und zumal mancher Affenart eine beliebte Speise sind. Die Dotter des Eies hat er früher gesehen als Scheiben und Wagenräder, und das erwachende Bewußtsein könnte sich über dieselbe schon früh seine Gedanken gemacht haben. Ist aber das nachahmende Spiel mit den Eiern und der so geübte Bewegungszauber erst nach der Urzeit in Übung gekommen, dann schloß es sich jedenfalls an analoge Beziehungen älterer Zeiten an, wie wir das auch schon für das Ballspiel vermutet haben.

Spiele werden leicht zu Wettspielen und Wettkämpfen, da gern einer den anderen in Kraft und Gewandtheit zu überbieten sucht. So wurde das Scheibenschießen zum Wettspiel um die Gewinnung der Sonne. So sucht einer den anderen zu überbieten beim Rollen und Schleudern der Räder, Scheiben und Bälle, beim Wagenfahren, Wettfahren, Wettreiten u. dgl. m. So sucht man sich auch beim Eierrollen gegenseitig nach bestimmten Regeln die Eier abzugewinnen.

KRANZBRÄUCHE, WETTLAUF, WETTRITT U. DGL.

Daß auch der K r a n z als ein Abbild und Symbol der Sonne fungiert, daß nachahmendes Spiel auch ihn für die Sonne setzt und der höher entwickelte Gottesdienst im Opfer ihn sich dann ebenfalls in solcher Eigenschaft einverleibt hat, trat bereits an einigen Stellen unserer bisherigen Betrachtung mit großer Wahrscheinlichkeit hervor. Es ist dies aber gewiß in weit größerem

Umfang der Fall gewesen, nur ist es sehr schwierig, ja geradezu unmöglich, die Grenzen solcher Verwendung zu bestimmen. Denn der Kranz diente in allen Teilen der Erde und auf allen Kulturstufen der Menschheit in weitestem Umfange auch einfach als Schmuck, ohne weitere sinnbildliche Bedeutung, vom Blumenkranz in den Haaren des Mädchens bis hinauf zur Krone des Fürsten. Wir werden daher nicht ohne besonderen Anhalt symbolische Bedeutung annehmen dürfen.

Wenn im Dorfe Questenberg am Harz der Pfingstbaum mit einem großen Kranze geschmückt wird, der aus Baumzweigen geflochten ist und einem Wagenrade gleicht — der sog. Queste —, und wenn dann mit dem Ruf „Die Queste hangt!“ alles um den Baum herum tanzt, dann kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß dieser Kranz etwas besonderes bedeutet[1]. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er dasselbe bedeutet, wie das große, aus Blumen geflochtene Rad, das die Inder in Malayala beim sog. Onain-Feste zu Ehren des alten Sonnengottes Vishṇu in den Vorhöfen ihrer Häuser aufzustellen pflegen[2]. Es sind beides Symbole der Sonne, des Sonnenrades. Und wenn beim Vâjapeya-Opfer der Priester während des sakralen Wettrennens sein Lied auf einem Pfosten singt, der mit einem Wagenrade bekrönt ist, — der Opferer mit seiner Gattin zu einem anderen Pfosten hinauf steigen muß, auf dem sich ein Kranz von Weizengebäck befindet, so ist kein Zweifel, daß Rad und Kranz beide wiederum die Sonne bedeuten, zumal die letztere Zeremonie geradezu „das Aufsteigen zur Sonne“ oder „das Aufsteigen zum Himmel“ benannt wird. Wenn aber bei demselben Opfer der Opferveranstalter samt seiner Gattin und alle Priester mit goldenen Kränzen geschmückt sind, so läßt sich natürlich vermuten, daß auch diese Kränze als Sonnensymbole zu gelten haben, allein eine Sicherheit ist in dem Falle nicht zu erlangen, da diese Kränze selbstverständlich auch als feierlicher Schmuck ohne eigentlich sinnbildliche Bedeutung gefaßt werden können.

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 47.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 552. 553 Anm.

Immerhin wäre die erstere Deutung nicht unwahrscheinlich bei einem Opfer, das so ausgeprägte Beziehung zum Sonnenkult zeigt. Auch ist das Tragen solcher Kränze beim indischen Opfer sonst nicht gebräuchlich. Ebenso werden wir es nicht für unwahrscheinlich halten, daß die Strahlenkrone auf dem Haupte des Satyrs, der auf dem früher erwähnten Vasenbilde die Aletis-Schaukel schwingt, ein Sonnensymbol sein dürfte, nachdem wir uns davon überzeugt haben, daß das Aletis-Erigone-Fest ein Sonnenfest war.

Wie der Kranz an dem Pfingstbaum zu Questenberg, so werden aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Kränze an den Pfingstbäumen und Maibaumen überhaupt zu beurteilen sein, auch wenn sie nicht wie jener wagenradartig gestaltet sind. Der Maibaum, der an unzähligen Orten Europas, namentlich in Deutschland, Frankreich, England und Skandinavien, im Frühling oder auch zu Johannis errichtet wird, ist ein primitives Idol, ein Symbol der Vegetationskraft, von dem wir später noch mehr zu reden haben werden. Er bildet, wo er errichtet wird, bei den Maifesten, zu Pfingsten oder auch zur Sonnenwende, meist den Mittelpunkt der Festfreude. Man tanzt um ihn herum, man zündet Freudenfeuer an, schmaust um ihn geschart u. dgl. m. Der Maibaum aber pflegt einen Kranz zu tragen, der gewiß nicht ohne besondere Bedeutung ist. Den deutschen Maibäumen, sagt Mannhardt, fehlen Kranze als Teile ihrer Ausschmückung fast niemals. Im Saterlande bestand der zu Pfingsten aufgerichtete Maibaum, den Konig und Konigin dreimal umtanzten, aus einer hohen Stange, an der oben eine grune Birke befestigt war; unter dieser hing an einer Querstange an einem Arme ein Kranz, an dem anderen ein hölzerner Schinken. Zu Elgersburg bei Ilmenau besteht die am ersten Pfingsttage feierlich eingeholte und umtanzte Tanne aus einem hohen abgeschalten Baume, dem man nur unter der Spitze einen kleinen Nadelbusch stehen läßt; darunter aber befestigt man einen großen Blumenkranz. Genau so mit nur einem großen Kranze unter dem Wipfel ist der franzosische Mai-

baum dargestellt. Englische Maypoles bestehen zuweilen einzig aus einer Stange, an der mehrere Kränze hängen [1].

Der Kranz erscheint demnach geradezu als eine ständige Beigabe des Maibaums, er kann aber in keiner Weise als ein gewissermaßen naturgemäßer Schmuck desselben angesehen werden. Es muß vielmehr seine besondere Bewandtnis mit ihm haben, und nichts liegt naher, als in diesem Kranz ein Sinnbild der Sonne zu sehen, — einen Schmuck, in dem man das Sonnenrund anmutiger darstellte, als dies mit der Scheibe oder dem Rade geschehen konnte. Es war ja die Festzeit und Siegeszeit der Sonne, der großen Weckerin des vegetativen Lebens. Man freute sich ihrer gerade um dieser Eigenschaft willen und suchte sie auf ihrer Bahn zu fördern und zu stärken, nicht zum mindesten in nachahmendem Spiele, wie wir bereits an manchem Beispiel gesehen haben. Blumen, Kräuter und Zweige aber sind die lebendigen Zeugen der mit dem Siege der Sonne neu erwachten Vegetation. Wenn man Blumen und Zweige zum Rund des Kranzes fügte und band, ließ man auch sie teilnehmen gleichsam an dem nachahmenden Spiele, mit dem man die Sonne grüßte, ehrte, stärkte und förderte, setzte man auch sie gleichsam in Einklang mit der Gestalt der großen Lebenspenderin, wie der Reigen der tanzenden Menschen die Rundform annahm, wie Scheiben, Räder, Bälle und Eier, rollend und in die Luft fliegend, jene Rundgestalt an sich und in sich trugen, — wie man auch dem Gebäck, den Speisen, den Opfergaben dieser Tage mit Vorliebe diese Gestalt verlieh.

Der Kranz als bedeutsame Beigabe des Maibaums laßt sich, wie ich glaube, noch durch eine andere Erwägung als uralt, als urarisch erweisen. Man hat gewiß mit Recht den sog. Yûpa der indischen Opfer, den Opferpfosten, als einen Verwandten des europäischen Maibaums erkannt. Der Opferpfosten der Inder ist gewissermaßen eine sakral stilisierte Form des Maibaums, der noch heute in Europa in freieren, primitiveren Formen fortlebt. Dies wird insbesondere deutlich durch den Umstand, daß auch bei unseren Maibaumen früher vielfach Tiere — Widder, Hähne,

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 387 Anm.

Frösche — geschlachtet wurden, wie bei dem indischen Yûpa das Opfertier geschlachtet wird. Der indische Opferpfosten oder Opferpfeiler zeigt aber ganz regelmäßig an seinem oberen Ende eine kranzartige Einfassung, den sog. Cashâla. Das ist nichts anderes als wiederum eine sakral stilisierte Form des Kranzes, den der Maibaum trägt und gewiß also schon in der Urzeit getragen hat, — ein Abbild und Sinnbild der Sonne.

Wer das Lihgofest, das große Sonnenfest und Vegetationsfest der Letten, gesehen und erlebt hat, dem wird vor allem die Überfülle der üppigen Kränze in der Erinnerung sein, mit welchen da alles geschmückt wird. Nicht nur die Menschen schmücken sich mit mächtigen Kränzen, auch das Vieh erhält seinen Teil am Kranzschmuck, Kühe wie Pferde, Schafe und Schweine, — ja, es gibt Gegenden, von denen man sagen hört: „Auch das kleinste Viehchen kriegt seinen Kranz." Die Häuser prangen im Kranzschmuck: „Wo nur ein Nagel an einer Säule, einer Wand, einer Tür, da hält er einen Kranz[1]." Die Türen der Ställe werden mit Kränzen geschmückt, die Krippen der Pferde usw. Alles nimmt teil an den reichen Spenden der sommerlich-üppigen Vegetation, — in verschiedenen Formen, unter denen aber doch die Fülle der Kranzform sich überall aufdrängt. Ich möchte auch das nicht für bedeutungslos halten, obwohl natürlich dem Zweifler sein Recht bleibt, dies alles einfach für Schmuck zu erklären, ohne tieferen Sinn. Auch aus Deutschland haben wir alte Schilderungen, wie die Leute beim Johannisfeuer „sundere Krenz" tragen oder einen Kranz aus neunerlei Blumen flechten[2] u. dgl. m. Wir werden später sehen, daß die Vegetationsriten dieser Zeit sich keineswegs auf die Kranzform beschränken, doch scheint dieselbe immerhin eine Vorzugsform zu sein, und wohl nicht ohne tieferen Grund.

Stehen wir hier an jener Grenze, von deren Unbestimmtheit

---

[1] Vgl. Lilly Baronin von Vietinghoff, Was die Großmutter erzählte, Bilder und Märchen für die Frauenwelt (Dorpat—Riga—Leipzig 1885), S. 156. Man findet dort eine lebendige und anmutige Schilderung des Lîhgofestes.

[2] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 514.

ich früher gesprochen habe, so dürfen wir mit größerer Zuversicht von nachahmender, symbolischer Bedeutung wohl dort reden, wo der Kranz als vielbegehrter Siegespreis eines Wettkampfes auftritt, der sich in mancherlei Formen abspielen kann. Wir haben das Fellzerren, das Scheibenschießen und Vogelschießen bereits als einen Wettkampf um die Sonne, resp. das Sonnensymbol kennen gelernt. Kämpft man mit dem Speer um die Scheibe, so wird aus dieser ganz naturgemäß der Ring oder der Kranz. Das Scheibenstechen entwickelt sich ganz von selbst zum Ringstechen und Kranzstechen, dessen wir schon gedacht haben. Es ist ein beliebtes Pfingstspiel an manchen Orten Deutschlands, — aber auch das Wettrennen zu Fuß und zu Pferde, namentlich das letztere, wird in Deutschland zu Pfingsten viel geübt, — und als Preis erscheint wiederum oft der Kranz, bisweilen ein Kranz auf der Stange, der sich so noch deutlicher als ein Verwandter des Maibaum-Kranzes ausweist, zumal wenn man in Betracht zieht, daß in manchen Dörfern der mit Geschenken behangene Maibaum selbst wetteifernd erklettert wird [1].

Wettlauf und Wettritt sind nach Mannhardt geradezu den Frühlingsbräuchen, insbesondere den Pfingstbräuchen wesentlich. Wetteifernde energische Bewegung, mit dem Kranze als häufig auftretendem Siegespreis, macht den Charakter dieses Spieles aus. Darf man auch in dieser Bewegung etwas von dem Bewegungszauber früher besprochener Sommerfestspiele suchen, so wird andererseits der den Sieger auszeichnende Kranz wohl als ursprüngliches Sonnenabbild gelten dürfen. Der Sieger wird oftmals „König", wie der Sieger beim Scheiben- und Vogelschießen.

In der Mark und Provinz Sachsen findet der Wettlauf meist in den Pfingsttagen auf der Pfingstweide statt. Zu Groß-Wiebelitz bei Salzwedel wird der im Wettlauf siegende Junge König und erhält einen Blumenkranz um den Hals, — wie der Maigraf, von dessen Bedeutung wir später zu reden haben werden. In Westfalen reiten zu Pfingsten die Pferdejungen um die Wette. Der Sieger wird unter Freudengeschrei „durch den Tau gezogen" (vgl.

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 382. 387.

unten Wasserriten) und alle seine Pferde erhalten Kranze von Maien. Auch im Harz wird zu Pfingsten ein Wettreiten veranstaltet. Als Ziel dient ein Kranz auf der Stange. „Dem Pferde, welches das Mal zuerst erreicht, wird der daselbst aufgehängte Kranz um den Hals gehangt. In der Nähe von Salzwedel, Perleberg, Havelberg findet ein zweimaliges Wettrennen zu Pferde nach dem an der Stange aufgehängten und reich bebänderten Kranze statt. Wer beidemal den Kranz herunterreißt, wird als König begrüßt und gekrönt. Er erhalt als Preis ein von den Mägden gekauftes Tuch. Jubelnd wird er ins Dorf zurückgeführt und hier wird geschmaust und getanzt. Im Wendlande zwischen Salzwedel und Gartow wird um Johannis nach dem Kranze geritten. Der beim dritten Wettreiten Siegende wird König.“ „In Wunderthausen in Westfalen wird dreimal gerannt, und das Tuch ist gleich am Kranze, wie sonst am Maibaum befestigt,“ u. dgl. m.[1]. Wettlauf und Wettritt zur Frühlingszeit zeigen freilich verschiedene Formen und es gibt mancherlei Arten, den Sieger zu belohnen, doch möchte ich den oft auftretenden Kranz als Siegespreis für alt und bedeutsam erachten. Vielleicht besonders alt ist auch das mehrfach erwähnte Erklettern des Maibaums, der mit mancherlei Gaben behängt wird. Da wir den Kranz auf dem Maibaum für ein wesentliches Attribut desselben erkannt haben und wohl als Sonnensymbol deuten dürfen, so wäre das ursprünglich ein wetteiferndes Aufsteigen zur Sonne gewesen. Und das wird, wie ich glaube, in überraschender Weise bestätigt durch jene schon mehrfach erwahnte Zeremonie beim indischen Vâjapeya-Opfer. Wenn der Opferer samt seiner Gattin mit Hulfe einer Leiter an dem Pfosten hinaufsteigen muß, den ein Kranz aus Weizenmehl bekrönt, und wenn man das „Aufstieg zur Sonne“ oder „Aufstieg zum Himmel“ nennt, so erscheint das als rituell stilisierte sakrale Versteinerung eines Spieles, bei dem man wetteifernd den Baum oder Pfosten zum Sonnenkranz hinauf zu erklimmen suchte, wie das ortlich im Maibaum-Erklettern noch fort-

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 382—388.

lebt[1]. Der Ritus verhält sich hier zum ursprunglicheren Spiele ganz ähnlich wie die Zeremonie der drei Pfeilschüsse nach der Scheibe beim indischen Sonnwendopfer zu dem Wettschießen nach der Scheibe bei uns u. dgl. m.

Der Kranz als vielbegehrter und hochangesehener Siegespreis ist den Wettspielen der Griechen und Römer sehr charakteristisch. Diese berühmten Spiele, welche so eng mit Religion und Kultus der klassischen Völker zusammenhangen, einen so wesentlichen, ja für weite Schichten der Bevölkerung, hoch und niedrig, vielleicht den wesentlichsten Teil des Kultus ausmachen, — sie stellen gewissermaßen in idealer Vollendung das Höchste dar, was wir an Spielen der Kraft und Gewandtheit, der physischen und geistigen Leistungsfähigkeit kennen, sie bilden den herrlichen Gipfelpunkt einer großen Entwicklung, — aber sie weisen doch auch unzweifelhaft auf ursprünglich bescheidene Anfänge zurück, wie sie uns in den Frühlings- und Sommerfestspielen der nördlichen Brudervölker zum Teil noch heute vorliegen, zum Teil noch vor einiger Zeit lebendig waren. Wir dürfen vermuten und haben alle Ursache dazu, daß der Siegerkranz bei den griechisch-römischen Wettspielen ursprünglich dieselbe Bedeutung hatte, wie der Kranz an dem Maibaum, der Kranz auf dem Pfosten beim indischen Opfer, der Siegerkranz bei Wettlauf und Wettritt zu Pfingsten und Johannis in Deutschland, — ein Sinnbild der Sonne, das man als höchsten Schmuck wetteifernd zu erlangen strebte und das seinem Gewinner, wie die Scheibe dem gewinnenden Schützen, bisweilen den Ehrennamen des Königs eintrug.

---

[1] Der Kranz aus Weizenmehl (godhûma cashâla oder godhûma pishṭacashâla) ist offenbar ein kranzartiges Gebäck, das die Sonne darstellt, ähnlich wie die schlesischen „Sönnchen" zu Johannis die Sonne in kleinem Maßstab darstellen, desgleichen der runde, mit neun Zacken versehene Käse beim Lihgofest der Letten u. a. m. (vgl. unten, Abschnitt „Opfergaben"). Bisweilen trägt auch die Malstange beim Pfingstwettritt in Deutschland ein Gebäck, das ursprünglich ähnlichen Charakter gehabt haben dürfte. So bildet z. B. zu Blumenhagen bei Vierraden ein Semmelweck auf eine Stange gesteckt das Mal beim Kantenreiten am ersten Pfingsttage (vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 387).

Gewiß steht der Kranz auch sonst oft genug bei den Griechen und Römern in Verwendung, — bei Opfern, Hochzeiten, Gastmählern, als auszeichnender Schmuck für Magistratspersonen bei besonderen Gelegenheiten, für Feldherrn, für Götterbilder und Tempel, für Tote und Grabmäler. Wir können hier keine Untersuchung darüber anstellen, ob und wieweit auch sonst noch der Kranz symbolische Bedeutung hatte, oder lediglich als Schmuck diente. Den Kranz des Siegers in den nationalen Festspielen aber wage ich als Sonnensymbol in Anspruch zu nehmen.

Spiele bildeten, wie wir gesehen, einen wesentlichen Teil der alten Sonnenfeste: Bewegungsspiele, wie Tanzen und Schaukeln, — nachahmende Spiele, wie das Rollen und Schleudern von Rädern, Scheiben, Bällen und Eiern, — Wettspiele der Kraft und Gewandtheit um ein Sinnbild der Sonne. Sie erhielten fortwachsend die Bedeutung des Bewegungszaubers und Symbolzaubers, der den Aufstieg und Sieg der Sonne, das Wachstum der Vegetation, des Lebens überhaupt zu fördern diente. Sie haben sich in mehr oder weniger ursprünglicher Form bei den zuletzt in die höhere Kulturentwicklung eingetretenen Ariern noch sichtbar erhalten. Sie erscheinen bei den Indern größtenteils sakral stilisiert und halb versteinert in den Opfergang aufgenommen, — dadurch geheiligt, aber auch zugleich leblos geworden. Ganz anders war die Entwicklung bei jenen Gliedern der arischen Völkerfamilie, die wir die klassischen zu nennen pflegen. Hier lebten die Spiele als Spiele fort, ohne den Zusammenhang mit dem Kultus zu verlieren. Ein schier unerschöpflicher, kraftvoller Lebenstrieb führte sie aufwärts zu hoherer und immer höherer Vollendung. Veraltetes wurde fallen gelassen, neue und immer vollkommenere Formen des Bewegungsspieles, des Wettspieles wurden geschaffen. Das Symbolische mußte hinter anderen, ästhetischen und gymnastischen Gesichtspunkten in den Hintergrund treten. Und das Ergebnis war das ideal vollendete Spiel, das wir in den nationalen Wettkämpfen der Griechen, in den circensischen Spielen der Römer bewundern.

Eine analoge Entwicklung war bei den mittel- und nordeuropäischen Ariern schon darum nicht möglich, weil das Christentum

eintrat, als die Spiele noch auf einer verhältnismäßig primitiven Stufe standen. Ein lebendiger Fortschritt in ständigem Zusammenhang mit Religion und Kultus war dadurch für immer verhindert. Doch die Tradition war zu mächtig, die Freude des Volkes an seinen altgewohnten Spielen zu groß, als daß dieselben einfach dem Untergang hätten anheimfallen können. Und es lebte wohl auch der Glaube einer höheren Bedeutung und Wichtigkeit dieser Spiele fort. Sie suchten und fanden schließlich bisweilen Aufnahme sogar in dem christlichen Kultus oder Angliederung an denselben, so fremd sie ihm auch von Hause aus waren. Wir haben das an dem grotesken Beispiele des Ballspiels in englischen Kirchen gesehen. Meist fuhr man nur fort, die Spiele an den Festtagen auch des neuen Kultus zu uben, die sich ja größtenteils an die Stelle uralter Feste setzten und im Volksbewußtsein als Umbildung und Fortsetzung dieser empfunden wurden, — Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Johannis u. dgl. Man begnügte sich und mußte sich wohl oder übel mit dieser bloß äußerlichen Anlehnung begnügen. Aber der eigentliche Lebensquell, aus dem Kraft und Bedeutung der Spiele floß, war doch unterbunden. In Zusammenhang mit der Kirche konnten sie sich naturgemäß nicht weiter und höher entwickeln. Hier fanden sie höchstens Duldung, wurden aber auch oft genug feindlich bekämpft, wie wir das an dem Beispiele der englischen Synode vom Jahre 747 gesehen haben, die Pferderennen und Spiele zu Himmelfahrt verbot. Eine lebendige Weiterentwicklung war nur möglich, nachdem sich die Spiele ganz selbständig gemacht oder anderweitigen Anhalt gefunden hatten. Das tritt z. B. mit dem Scheibenschießen und Vogelschießen ein, welches im Mittelalter bei den Bürgergilden der Städte Asyl und Pflege findet, heute hauptsächlich wohl in bäuerlichen Kreisen noch fortlebt. Das sehen wir insbesondere in England sich ereignen, zum Heil für die Gesundheit des Volkes. Das Ballspiel entwickelt sich hier zu immer höheren Formen, verbreitet sich dann auch als Fußball, Lawn-Tennis usw. von England aus über die ganze Welt. Die alten Pferderennen, durch wirtschaftliche und militärische Interessen mächtig gefördert, stiegen zu fast idealer Vollendung empor und eroberten sich

dann das Bürgerrecht in allen Kulturländern. In Deutschland fristeten sie inzwischen als Bauernspiel zur Pfingstzeit ihr Leben, bis höhere Formen von England aus auch hierher verpflanzt wurden. Im bäuerlichen Wettlauf und Wettritt erkennen wir aber deutlich die Urform dieses Sportes, der in den Bewegungsspielen der Sonnenfeste wurzelt und einst seine Kraft teils aus dem Glauben an den Bewegungszauber schöpfte, teils aus dem wetteifernden Ringen um das krönende Sonnensymbol.

FEUERBRÄUCHE BEIM SONNENFESTE.

AUCH den Besitz des Feuers verdankt die Menschheit, wie ich glaube, dem Spieltriebe, von dessen fruchtbar zeugendem Wirken schon unsere bisherige Betrachtung fort und fort Beispiele darbot, — dem Spieltriebe, dessen Bedeutung für die gesamte Kulturentwicklung eine geradezu unermeßliche genannt werden muß. Man hat sich in verschiedener Weise bemüht, das Rätsel zu lösen, wie der Mensch das Feuer gewonnen haben mag, dessen Besitz ihn seit undenklichen Zeiten vor dem Tiere auszeichnet. Mit Recht weist Peschel die Idee zurück, daß ein vom Blitz entzündeter Baumstamm das Feuer gleichsam aus Himmelshöhen in den Bereich der Menschheit gebracht haben könnte [1]. Vor einem solchen Phänomen wäre der Urmensch gewiß voll Entsetzen geflohen, ohne zu ahnen, daß ihm die Aneignung der Flamme unberechenbaren Nutzen bringen könnte. Aber auch die Vermutung, daß die Kenntnis und die Verwendung des Feuers von der lange noch glühend bleibenden Lava vulkanischer Ausbrüche sich herleiten könne, hat kaum viel Wahrscheinlichkeit für sich. Eher läßt sich an die springenden Funken bei der Bearbeitung von Feuersteinen denken, doch möchte ich glauben, daß eine andere Ableitung sich noch mehr empfehlen dürfte. Überall auf der Erde erscheint als die primitivste Art der Feuergewinnung die Reibung zweier Hölzer bis zu dem Punkte der Funkenerzeugung. Überall ist diese Art urzeitlichen Feuerzeuges mit einem Nimbus der Heiligkeit umgeben, zum Teil bis in

[1] Vgl. Oscar Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., S. 138.

unsere Zeit hinein. Bloßer Zufall kann aber auch auf diesem Wege kaum zu der wichtigen Entdeckung geführt haben, da eine überaus anstrengende und ermüdende Reibungsarbeit dazu erforderlich gewesen wäre, die nicht irgendwie begründet scheint. Noch weniger werden wir einen Denker der Vorzeit zu Hülfe rufen dürfen, der durch primitive Spekulation auf den richtigen Weg gekommen wäre. Zielbewußte Absicht ist überhaupt ausgeschlossen, zu einer Zeit, wo die Menschheit das Feuer noch überhaupt gar nicht kannte und von seiner fast wunderbaren Nutzbarkeit keine Ahnung hatte.

Der Spieltrieb aber konnte auch dieses Ziel, wie so viele andere, ganz unabsichtlich erreichen. Man rieb in bloßem Spiele, zum Zeitvertreib, zwei Hölzer aneinander oder bohrte mit einem Holze in dem anderen und spürte dabei, daß es warm wurde. Das erregte die Neugier, ergötzte die Leute. Nun rieb oder bohrte man stärker und stärker, und ergötzte sich daran, wie es immer wärmer und wärmer wurde. Das reizte zu immer neuen Versuchen, bei denen wohl auch einer den anderen ablösen mochte, einer dem anderen half. Dies Spiel mag unzähligemal ohne weiteren Zweck getrieben worden sein, bis einstmals plötzlich — gewiß zuerst zum Staunen und Schrecken der Spielenden -- Funken aus dem Holze sprangen. Nun trieb man das Spiel gewiß oft und gern so lange, bis sich das überraschende Phänomen wiederholte, und hatte wohl seinen Spaß daran, wenn der Funke diesem und jenem auf die Haut sprang und ihn aufschreien ließ. Auch das mochte nun wohl gern ein jeder selbst erfahren. Neugier und Spieltrieb treibt weiter und weiter. Unzähligemal mag das Funkenspringen beobachtet sein, bis einmal der Funke zündete. Das war wieder was Neues. Nun gab es die Flamme, die zuerst gewiß bald erlosch, die man aber ebenso gewiß wieder und wieder zu gewinnen, zu entfachen suchte, — nur der Neugier und dem spielerischen Triebe folgend. Man nährte sie, man ließ sie wachsen, mit Hülfe der erst entzundeten Stoffe, denen bald sich weitere hinzugesellten, die gleichen Dienst taten. Größer und größer wuchs die Flamme, — neues Staunen, neuer Schrecken! Nun mochte sich mancher empfindlich verbrennen. Man sah sich einer gefahrlichen Macht gegen-

über, die aber doch in des Menschen Hand gegeben war, da er sie nach Belieben aus dem Holze locken, nähren oder ausgehen lassen konnte. Bald mußte man sehen, daß das Feuer das Dunkel der Nacht erhellen, wilde Tiere abschrecken, vor der Kälte Schutz und behagliche Wärme zu verleihen vermochte; daß es leicht sich durch Wasser löschen ließ, im Wasser verschwand, — und so fort und fort. Zu den ersten Gedanken, die den Menschen damals gekommen sein müssen, gehörte wohl die Erkenntnis, daß das Feuer etwas Sonnenähnliches, Sonnenartiges sei, da es wärmte und leuchtete gleich der Sonne. Wohl manchem mag die Gewinnung des Feuers als ein Frevel erschienen sein, ein Raub an dem himmlischen Gute da droben, der Wärme und Licht spendenden Sonne, — und wenn sich gar mancher empfindlich verbrannte, dann sah man darin wohl den Zorn des Feuers, die Strafe des Frevels. Nun grüßte man es ehrerbietig, nun suchte man seinen Zorn in primitiver Art zu besänftigen. Man gab ihm Nahrung und lernte allmählich, sich vor der Flamme zu schützen. Es erwuchsen die Sagen vom Feuerraube, die sich in verschiedenen Formen über die ganze Erde verbreitet finden, ebenso wie die Erzeugung des Feuers durch Reibung von Hölzern —, offenbar weil die Menschen überall auf demselben Wege das Feuer fanden und sich ähnliche Gedanken darüber machten.

Etwas Sonnenähnliches, Sonnenartiges hatten die Menschen nun an dem Feuer. Sie hegten und pflegten es, sie lernten es mehr und mehr nützlich verwenden, sich dienstbar zu machen. Doch gewiß verloren sie darum niemals die abergläubische Scheu, Furcht und Ehrfurcht vor dem neu gewonnenen Element, — dafür wußte dieses schon selbst zu sorgen. Man durfte sich ihm nicht ohne Gefahr unvorsichtig nähern, man mußte sich stets respektvoll in einiger Entfernung halten. Mit Achtung behandelt aber erschien es als eine freundliche, gütige Macht. Ich glaube, daß die Menschen das Feuer mit Ehrfurcht begrußt, es gehegt und gepflegt, in ihm etwas Hehres, Heiliges, Himmlisches gesehen haben, — lange bevor sie gelernt, es nützlich zu verwenden, ihr Fleisch daran gar zu machen, ihre Suppen zu kochen und Teig zu rosten.

Zu den Sonnenfesten scheint das Feuer fast selbstverstandlich

hinzu zu gehören, — jedenfalls lag es nahe, ihm bei denselben eine hervortretende Rolle zuzuweisen, und bei den Ariern der Urzeit ist dies augenscheinlich der Fall gewesen. Man grüßte die Sonne mit mächtigem Feuer, — mit dem verwandten Elemente des Lichtes und der Wärme. Man setzte sich auch auf diesem Wege in primitiver Weise gewissermaßen in Einklang mit ihr. Auch die Feuer der Sonnenfeste beruhen im Grunde auf dem Nachahmungstriebe, verdanken ihr Dasein nachahmendem Spiel. Räder, Scheiben, Kränze, Bälle, Rundreigen u. dgl. ahmten nur die runde Gestalt der Sonne nach; das Rollen, Schleudern, Tanzen, Schaukeln, Laufen, Fahren u. dgl. war nur Bewegung und konnte nur sie nachahmend fördern. Das Feuer allein bot auch Licht und Wärme, die wichtigsten und segensreichsten Eigenschaften der Sonne, dar. Es erschien ihr nicht in der Form, um so mehr im Wesen aufs nächste verwandt und ähnlich. Der ganzen Reihe nachahmender Spiele und Riten beim Sonnenfeste schließt sich darum das Feuer als fast unentbehrliches Glied mit Notwendigkeit an. In nachahmendem Spiele setzte man Räder und Scheiben in Brand, ehe man sie den Berg hinabrollen ließ oder in die Luft hinauf schleuderte. In nachahmendem Spiele ließ man die Flamme zum Himmel auflodern und grüßte die Sonne mit dem Sonnenähnlichsten, was dem Menschen in seinem Machtbereiche zur Verfügung stand. Rituell geheiligt lebte das Feuer, das Sonnenabbild, dann auch im höheren Gottesdienste fort.

Ganz parallel und ähnlich dem Glauben, daß das Rollen und Werfen von Sonnenabbildern, ja die energisch gesteigerte Bewegung überhaupt, die Sonne in ihrem Lauf stärke und fördere, entwickelte sich gewiß schon frühzeitig der Glaube, daß das Entflammen von Feuern das Sonnenfeuer starke, seine Wärme und Leuchtkraft, seine Kraft überhaupt zu steigern vermöge. Früh schon, wohl in der altesten Urzeit, gewann so das Feuer magisch-kultliche Bedeutung. Zum Radzauber und Bewegungszauber bei den Sonnenfesten gesellte sich so der Feuerzauber. In primitivster Form tritt uns der erwähnte Glaube entgegen in dem früher angeführten Liede der Letten, wo sie sich gegenseitig ermuntern, Holz aufs Fuder zu laden, um dem Uhsing zu helfen, daß er ein großes

Feuer entzünde und die ganze Welt erwärme[1]. Zu theologischer Spekulation geworden, treffen wir denselben Glauben bei den Indern an, wenn die Brahmanen von dem Feueropfer, dem Agnihotra, sagen, daß ohne dasselbe die Sonne nicht aufgehen wurde, daß das Opferfeuer geradezu den Aufgang der Sonne bewirke[2]. Derselbe Glaube hat es offenbar veranlaßt, daß man in Europa an vielen Orten die zu rollenden oder zu schleudernden Räder und Scheiben vorher in Brand setzt. Da ist dann Radzauber, Bewegungszauber und Feuerzauber vereinigt wirksam. Derselbe Glaube aber spielt vermutlich bei all den Feuern der Sonnenfeste ursprünglich eine wesentliche Rolle.

Mit diesem Glauben verbanden sich aber wohl schon früh vorhandene Vorstellungen, die nun ihrerseits Sitten und Bräuche heiterer und ernster Art erzeugten. War das Feuer der Sonne verwandt, war es ein ihr ähnliches, in Licht und Wärme sie widerspiegelndes Element, dann mußte es auch für Menschen, Vieh und Pflanzen heilsam sein, mit ihm in Berührung zu kommen. Zwar allzu intensive Berührung war gefährlich, das wußte man seit den ältesten Zeiten. Aber man konnte doch um das Feuer herumtanzen, man konnte auch durch die Flammen springen, man konnte Menschen und Vieh über die noch heißen Reste des Feuers, über Kohlen und Asche laufen lassen, konnte die Bäume mit Feuerbranden berühren, Kräuter und Blumen ins Feuer werfen u. dgl. Ebenso erwuchs wohl auch früh schon der Glaube, daß das Feuer, wie die wilden Tiere, so auch böse, gefährliche Geister und Dämonen zurückschrecke, also eine abwehrende und schützende Kraft besitze und dementsprechende Wirkung übe. Der Glaube an die reinigende, heilende, Gesundheit und Wachstum fordernde Kraft des Feuers ist ebenso uralt wie der Glaube an seine schützende, Böses abwehrende Macht. Die Funktion des Feuers als Opferfeuer, das die Gaben der

[1] Vgl. oben 56. 82; Auning a. a. O., Nr. 38 (S. 23): Laßt uns Holz aufs Fuder laden, Laßt es uns dem Uhsing zuführen, Auf daß er großes Feuer zünde, Auf daß er die Welt erwärme usw.

[2] Vgl. Hillebrandt, Ved. Myth. II, S. 83: Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 109. 110. 439. 506.

Menschen zu den Gottern hinaufträgt, ist dagegen wohl verhältnismäßig jüngeren, schon abgeleiteten Ursprungs [1]. Wie weit die Anfänge dieser Funktion schon bei den Feuern der altarischen Sonnenfeste in Frage kommen, das soll späterhin erörtert werden. Entschieden unrichtig, wenn auch nach dem früheren Stande der Wissenschaft begreiflich, ist die alte Ansicht, der gemäß man in den Feuern der Frühlings- und Sommerfeste in erster Linie alte Opferfeuer zu erkennen glaubte. Das sind sie von Hause aus nicht und auch späterhin nur in beschränktem Maße gewesen. Sie waren in erster Linie vielmehr magisch-kultische Feuer, die das Sonnenfeuer grüßen und kräftigen sollten, — dann reinigende, heilende, Gesundheit und Wachstum fördernde, böse Mächte abwehrende Feuer. Zu allerletzt wohl erst Opferfeuer, welche Eigenschaft wir daher zunächst noch beiseite lassen können.

Beim Sonnwendopfer in Alt-Indien umwandeln Frauen mit gefüllten Wasserkrügen unter Trommelschlag ein Feuer, dreimal von rechts nach links und wiederum von links nach rechts. Ebenso nachher wieder, nachdem der Liedervortrag beendet ist und die Trommeln aufgehört haben. Mädchen mit Wasserkübeln auf dem Kopfe umtanzen singend und jauchzend ein Feuer. Sie singen in ihrem Liede, wie wir schon sahen, von den Kühen, den Müttern der Butter, und sie flehen um Gedeihen und Wachstum der Rinderherden, worin sich der schon oft erwähnte enge Zusammenhang der altarischen Sonnengötter und Sonnenfeste zum Vieh und seiner Pflege wieder deutlich kundgibt. Zweifellos richtig hat Hillebrandt diese Zeremonien volkstümlicher Art mit den europäischen Johannisfeuern, dem Tanz und Gesang um dieselben verglichen [2]. Gewiß haben wir hier, wie schon so oft, im indischen Opfer sakral stilisierte Bräuche zu erkennen, die

[1] Über das höhere Alter des abwehrenden, böse Dämonen verscheuchenden und vor ihm schützenden Feuers gegenüber dem Opferfeuer vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 336. 337 ff. Er bezeichnet dasselbe wohl nicht ganz zutreffend „Zauberfeuer", eine Bezeichnung, die sich besser für das von uns zuerst erwähnte magisch-kultliche Feuer schickt, welches die Sonne kräftigen und ihren Aufstieg fördern soll. Viele Naturvölker kennen das Abwehrfeuer, dagegen noch nicht das eigentliche Opferfeuer.

[2] Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 40 ff.

sich bei den europäischen Ariern in noch ursprünglicherer, noch ganz volkstümlicher Form erhalten haben. Jene Stufe sakraler Stilisierung haben die europäischen Arier großenteils gar nicht erreicht. Die Entwicklung wurde vorher durch andere, mächtige Einflüsse durchkreuzt und gebrochen. Wie wir aber in Indien neben der streng sakral stilisierten Schaukel des Sonnwendopfers auch das volkstümlichere Frühlings-Schaukelfest der Dola-Yâtrâ zu Ehren des Kṛishṇa-Vishṇu erhalten haben, so findet sich dort auch neben jenen Feuern des Sonnwendopfers ein volkstümlicheres Frühlings-Feuerfest, welches ebenfalls mit Kult und Sage des Kṛishṇa-Vishṇu zusammenhängt. Es gehört zu jenen religiösen Festen des indischen Volkes, denen gegenüber die Brahmanen eine ähnliche Zurückhaltung beobachten, wie die christliche Kirche gegenüber manchen altgeheiligten Festbräuchen der europäisch-arischen Völker. Angeblich feiert man es jetzt zu Ehren der Drâupadî und ihres Gemahls, des Yudhishṭhira oder Dharma-Râjâ, des ältesten der fünf Pâṇḍuiden, denen Drâupadî vermählt war. Das Wesentliche des Festes besteht darin, daß das Volk mit Blumenkränzen geschmückt, allerlei Symbole in den Händen tragend, über glühende Kohlen und Asche hinüberläuft. Man erklärt die Sitte jetzt ziemlich abgeschmackt damit, daß Drâupadî jedesmal, bevor sie einem andern der fünf Brüder sich als Gattin zugesellte, sich zuvor durch das Feuer gereinigt habe, — eine jener wohlbekannten, später erfundenen ätiologischen Legenden. In Wirklichkeit hängt die Sache zweifellos anders zusammen. Drâupadî und die Pâṇḍu-Söhne, die Helden des Mahâbhârata, bilden einen wesentlichen Bestandteil der Kṛishṇa-Vishṇu-Legende. Aufs engste mit diesen seinen treuen Anhängern verbunden führt Kṛishṇa sie zu dem großen Siege, den das Epos verherrlicht. Wir dürfen daher in dem erwähnten Feste wohl ein altes volkstümliches Frühlings-Feuerfest des Kṛishṇa-Vishṇu sehen, des alten Sonnengottes und Hirtengottes, welches von den Brahmanen nicht in das höhere Opferritual aufgenommen und vielleicht darum von dem Gotte selbst auf seinen heroisierten Vorkämpfer übertragen wurde. Das Fest hat keinen fest bestimmten Termin, doch darf man es nicht feiern außer in den

drei ersten Monaten des Jahres. Es ist also ein Jahresanfangs- und Frühlingsfest, das echt volkstümlich ebensowenig pedantisch festgelegt ist, wie die Frühlingsfeuer und andere Sonnenfestbräuche der europäischen Arier. Sonnerat bietet uns ein lebendiges Bild dieses Festes auf Tafel 67 des ersten Bandes seiner bekannten „Reise nach Ostindien und China", — wo man das Volk mit Blumenkränzen auf dem Kopfe und um den Hals über die Kohlen laufen sieht. Unter den Symbolen bemerkt man einen Ball oder eine Kugel, die ein Mann auf einer Art Lanzenspitze trägt. Die Blumenkränze erinnern uns an die Kränze, mit denen das Volk bei den europäisch-arischen Sonnenfesten so vielfach sich schmückte [1]. Ziegenbalg, der dieses Festes

[1] Vgl. Sonnerat, Reise nach Ostindien und China (deutsche Ausgabe 1783), Bd. I, S. 207. 208: „Zu Ehren des Darma-Raja und der Drobede [Drâupadî] hat man ein einziges öffentliches Fest, das Nerpu-Timnal oder Feuerfest, weil man dabei über dieses Element gehen muß. Es dauert achtzehn Tage lang; und während dieser Zeit müssen alle, welche das Gelübd thun es zu feyern, fasten, sich der Weiber enthalten, ohne Matraze auf der Erde schlafen, und über einen glühenden Kohlenhaufen gehen. Am achtzehnten Tag ziehen sie dazu unter dem Schall der Musik; das Haupt mit Blumen bekränzt, den Leib mit Safran beschmiert, und marschieren auf den Takt den Bildern des Darma-Raja und seiner Frau Drobede nach, die man beide in Procession dahin trägt. Wenn man zum Kohlenhaufen selbst gekommen ist, rüttelt man ihn tüchtig untereinander, damit er desto feuriger werde. Die Andächtigen nehmen dann etwas Asche, beschmieren sich die Stirne damit; und nachdem man die Götzenbilder dreymal rings um denselben herumgetragen hat, gehen sie alle, schneller oder langsamer, wie es jedem seine eigene Andacht eingiebt, über den sehr glühenden Haufen hin, der ungefehr an die vierzig Fuß lang ist. Einige tragen dabei ihre Kinder unter den Armen; andere aber Lanzen, Säbel und Fahnen. Die eifrigsten gehen einige Mal hintereinander über die Kohlen. Wenn die Zeremonie zu Ende ist, sammelt das Volk sehr sorgfältig etwas weniges von der Asche auf, um sich damit die Stirn zu beschmieren: Auch bittet es die Andächtigen um einige Blumen, mit denen sie bekränzt waren, und behält dieselben mit vieler Ehrfurcht auf. Diese Zeremonie geschieht zu Ehren der Drobede. Sie heyrathete fünf Brüder zugleich; aber alle Jahre verließ sie einen, um sich in die Arme eines anderen zu werfen; doch reinigte sie sich zuvor allemal durch das Feuer. Dieß ist der Ursprung dieses widersinnischen Festes: Es hat zwar keine bestimmten Tage; doch darf man es nicht feyern, außer in den drey ersten Monaten des Jahres, nämlich im Monat Schittere, Wayassi oder Ani."

schon zu Anfang des 18. Jahrhunderts Erwähnung tut, weicht insofern von der Schilderung Sonnerats ab, als nach seiner Angabe bei demselben in Malabar die Priester der Kṛishṇa-Vishṇu-Pagoden „mit bloßen Füßen durchs Feuer gehen“ [1]. Nach Sonnerat halten sich die Priester von den Festen fern. Die Verschiedenheit dieser Angaben dürfte auf örtlichen Unterschieden beruhen, wie sie ähnlich auch in Europa vorliegen — eine größere oder geringere Geneigtheit der offiziellen Vertreter des höheren Gottesdienstes gegenüber dem volkstümlichen Kult und seinen Bräuchen. Auf jeden Fall ist das Fest ein vischnuitisches, ein Fest der Kṛishṇa-Verehrer, und schon damit ist sein Charakter bestimmt [2].

Aber diese volkstümlichen Frühlings-Feuerfeste sind keineswegs das einzige, was in Indien den Frühlingsfeuern der Arier mit ihren mannigfaltigen Bräuchen gegenüber steht. Weit wichtiger als dieselben ist das große Somaopfer, welches als Grundform aller Somaopfer gilt und darum wohl als das älteste und ursprünglichste Opferfest betrachtet werden darf, bei welchem jener berühmte Rauschtrank eine hervorragende Rolle spielt, den die Arier der indoiranischen Einheitsperiode schon Soma nannten, der aber noch von den Indern der vedischen Zeit oft und gern mit dem weit älteren, urarischen Namen Madhu „Met“ bezeichnet wird. Dies große Opferfest wird Agnishṭoma genannt, d. h. Feuerpreislied oder Feuerlobgesang, auch Jyotiragnishṭoma oder Licht-Feuer-Lobgesang, — ein Feuerfest und Lichtfest im großen Stile, mit ungeheuer kompliziert entwickeltem Ritual, mit vielen Priestern, vielen Feuern, unzähligen Begehungen,

---

[1] Vgl. B. Ziegenbalg, Genealogie der malabarischen Götter (herausgegeben von W. Germann, Madras und Erlangen 1867), S. 99.

[2] Von Lustrierung des Viehes ist bei dem Drâupadî-Fest nicht die Rede. Eine solche findet nach dem offiziellen Ritual der Inder nur bei Viehseuchen statt, in einer Weise, die sehr an den Brauch bei den germanischen Notfeuern erinnert. Dann wird inmitten der Kuhhürde dem Rudra, dem gefährlichen, aber auch Heilung bringenden Gott, dem Herrn des Viehes, ein Feuer angezündet und, nachdem man Opferstreu und Butter ins Feuer geworfen hat, werden die Kühe durch den Rauch geführt. Vgl. Âçvalâyanas Gṛihyasûtra, IV, 8, 40—42.

Pressungen und Darbringungen des Soma-Mets, Tieropfern, Prozessionen, Erzeugung des Neufeuers usw. usw. Dieses ganz zum brahmanischen Kultus höheren Stiles zählende Fest war, wie Hillebrandt gezeigt hat, ein Frühlings- und Jahresanfangsfest, alljährlich im Frühling gefeiert [1], eine ganze Reihe von Tagen in Anspruch nehmend. Es ist dies das Opfer, bei welchem allein die Lieder an Ushas, die Morgenröte, die neu aufsteigende Sonne, im Ritual ihre Stelle haben, und eben damit charakterisiert sich Ushas als die junge, die neu erscheinende Sonne des neuen Jahres, des jungen Jahres, der Frühlingszeit. Es ist das Fest, dem das Ostarafest der alten Deutschen, das Uhsingfest der Letten entspricht, — und den Feuern, die bei diesem Fest in Indien, frisch aus dem Holze erzeugt, zum Himmel lodern, — dem Feuer, das der ganze große Feuerlobgesang verherrlicht, entsprechen die Oster- und Maifeuer, die Frühlingsfeuer überhaupt, die bei den europäischen Ariern noch heute fortleben. Nicht das irdische Feuer war der eigentliche Held dieses großen indischen Festes, — es war das Feuer im weitesten Umfang und höchsten Verstande des Wortes, es war Licht und Feuer im großen, und nicht zuletzt seine herrliche lebenweckende Erscheinung am Himmel droben, die lichte Sonne, als deren irdisches Abbild und heiliges Symbol die irdischen Feuer grüßend emporflammten. Darum heißt dieses Fest der Licht-Feuer-Lobgesang, darum wird es, nebst allen den anderen großen Somaopfern, die auf dieser Grundform ruhen, auch einfach Jyotishṭoma oder „Lobgesang des Lichtes" genannt [2]. Darum wird gleich zu Eingang des Festes in herrlichen Liedern Ushas gefeiert, die Morgenröte des neuen Jahres, die neugeborene Sonne. Aus der dunkeln Zeit

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 124. 125; Vedische Mythologie, II. S. 26 ff.

[2] jyotis bezeichnet das Licht der Sonne, der Morgenröte, des Feuers, des Blitzes, Himmels, Tages usw.; es bezeichnet im Plural die Gestirne, im Dual Sonne und Mond; es bezeichnet aber auch das Licht der himmlischen, ewigen Welt und diese Lichtwelt selbst, — ferner das Licht als das himmlische Lebensprinzip in den Geschöpfen, die Intelligenz der vernünftigen Wesen, — das Licht als Bild für ungehemmtes Leben, Freiheit, Freude; Hülfe, Heil, Sang usw. (vgl. das Petersburger Wörterbuch, s. v.).

des Jahres steigt sie empor, das neue Licht, und mit ihr kehren Sonne, Feuer und Opfer zurück. Die Vater, die Manen sind es, die ihr dazu verhelfen, die das Licht gefunden, den Aufstieg der Sonne fördern, — die Manen, die in der dunkleren Zeit des Jahres vornehmlich verehrt und gefeiert werden, während deren der eigentliche Kultus der Götter zurücktrat. Hinter der neugeborenen Sonne her aber erhebt sich freudiges Jauchzen, darum schallt auch ihrem Aufgang und Wiederkommen freudiges Jauchzen entgegen [1]. Mit aller Kraft der Poesie, die den vedischen Dichtern zu Gebote stand, haben sie die Morgenröte, die Neugeburt des Sonnenlichtes besungen, — und der Lobgesang des Feuers, der Lobgesang des Lichtes, war das Fest, bei dem diese Lieder erklangen, vereint mit Versen an den Feuergott Agni und an die ritterlichen Liebhaber der jungen Sonne, der Sonnentochter —, die beiden Açvinen [2].

Als gefeierter Held des Agnishṭoma-Opfers tritt aber sehr bedeutsam noch Indra hervor, der große Gott des Gewitters, von dem die vedischen Lieder uns rühmend erzählen, daß er das Rad der Sonne wieder sichtbar gemacht, es aus der Verfinsterung befreit und so den Menschen neu geschenkt habe. Die Gewinnung des himmlischen Lichtes, des Sonnenlichtes gehört zu den gefeiertsten Taten dieses streitbarsten und volkstümlichsten Gottes der vedischen Inder. So ist es denn auch ganz begreiflich und natürlich, daß er, der kraftvolle, trinklustige Gott bei dem Somatrinkfest des Licht-Feuer-Lobgesanges ganz hervorragend beteiligt ist [3].

Das eigentliche Wesen des Festes offenbart sich aber auch darin, daß dasselbe von den brahmanischen Theologen mit der Sonne verglichen und ein „unendliches Wagenrad" (rathacakram anantam) genannt wird [4]. Wir erinnern uns dabei, daß das Wagenrad zu den geläufigsten Sonnensymbolen der Inder und der Arier überhaupt gehörte. Man preßt weiter die Somapflanzen zur Ge-

[1] Vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, II, S. 26 ff. 30—32.

[2] Vgl. Hillebrandt, Ved. Myth., II, S. 27 ff.; Ritualliteratur S. 128.

[3] Daß diese Beteiligung noch durch andere Umstände begründet ist, werden wir später sehen.

[4] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 124.

winnung des gefeierten Rauschtranks mit einem goldenen Ringe am Finger, man schöpft, man opfert den Trank in derselben Weise geschmückt — wieder bedeutsam, denn das Gold wie der Ring sind beides Sonnensymbole [1]. Es wird in dieses Opfer ein anderes eingefügt, das sog. Pravargya-Opfer, welches schon Oldenberg als einen Sonnenzauber erkannt hat [2]. Der wesentliche Inhalt desselben besteht in der Darbringung eines Topfes mit glühend heißer Milch an die Açvin, die jugendlichen Gatten der jungen Sonne, die wir weiterhin auch als Retter der Sonne aus Lebensgefahr noch näher kennen lernen werden. Bedeutsam ist schon die feierliche Herstellung des dabei gebrauchten tönernen Topfes, das sog. Mahâvîra, „des großen Helden". Unter Vorantritt eines Rosses, das wir schon als Sonnensymbol kennen, begibt man sich an einen Ort, östlich von dem Opferfeuer, wo der erforderliche Ton gegraben wird. Dann wird der Topf aus drei, fünf oder mehr Ringen hergestellt. Der Topf mit der glühend heißen Milch darin stellt die Sonne dar, wie verschiedene Sprüche und Handlungen des Opfers deutlich machen. Es wird auch oft genug in den Brâhmaṇas geradezu gesagt, daß diese sog. Gharma-Feier, resp. der glühend heiße Topf die Sonne sei [3], und wir erinnern uns dabei der früher besprochenen Tatsache, daß die Sonne bei verschiedenen arischen Völkern als ein Gefäß gedacht wird, — wie übrigens auch der Mond, der nach indischem Glauben den himmlischen Somatrank enthält und geradezu mit Soma identifiziert und Soma genannt wird. Nachdem dies sonnensymbolische Opfer dargebracht ist, darf der Opferer als Fastenspeise nur noch warme Milch genießen. Diesem Opfer entspricht eine spätere Darbringung von gekochter saurer Milch, bei welcher ebenfalls der Zusammenhang mit dem Sonnenlauf hervortritt [4]. Wiederholt wird im Verlaufe des großen Opfers

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 129; Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 88. 89.

[2] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 447 ff.; Hillebrandt stimmt dem zu, Ritualliteratur, S. 136. [3] Vgl. Oldenberg a. a. O., S. 449.

[4] Sie ist schon dem Rigveda (10, 179) bekannt, als verbunden mit der mittäglichen Kelterung des Soma. Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 131; Olden-

außerdem dem Opferer allein oder im Vereine mit seiner Gattin Verehrung der Sonne vorgeschrieben [1].

Von den Tieropfern wird beim Feuerlobgesang das erste, ein Bock, dem Agni und Soma dargebracht, den Göttern des Feuers und des Rauschtranks, der vornehmsten Faktoren der Opferfeier. Agni ist aber auch die Sonne, Soma der Mond, so daß gewissermaßen zugleich die großen himmlischen Lichter damit ihr Opfer erhalten. Das zweite Opfertier erhält Agni allein (bei anderen Formen des Jyotishṭoma Indra, oder Indra mit Agni vereint); das dritte besteht in einer jungen Kuh, die den beiden höchsten himmlischen Lichtgöttern, den Lenkern aller physischen und moralischen Ordnung, Mitra und Varuṇa dargebracht wird [2]. Indra erhält, außer zahlreichen Bechern des Soma, mit seinen Rossen auch eine Darbringung von Getreidekörnern und, mit dem das Vieh schützenden Sonnengotte Pûshan zusammen, einen Brei [3].

Erwähnung verdient noch ein merkwürdiger Ritus: Man richtet den Stamm eines Udumbara-Baumes nach dem Rituale des Opferpfostens, des sog. Yûpa, auf, — und zwar in einer Hütte oder einem Schuppen, dem sog. Sadas. Der Udumbara, ein Baum mit runden gelben Früchten, spielt vielfach beim Opfer und gerade beim Sonnenkult eine Rolle. In dem Opferpfosten mit seiner kranzförmigen Krönung haben wir schon den indischen Vertreter des europäischen Maibaumes vermutet. Der Udumbara-Stamm, den man nach dem Ritual des Opferpfostens hier zu errichten hat, ist gewissermaßen noch potenziert, in sakraler Stilisierung der Maibaum des Frühlingssonnenfestes. Bei der Hütte, in der er errichtet

---

berg a. a. O., S. 449, Anm. 7. Es werden außerdem noch verschiedene Milcharten zur Mischung mit dem Somatrank verwendet. Wir erkennen in alledem die einfachen Opfer eines viehzüchtenden Volkes, dem es nahe lag, in erster Linie seinen Göttern die Milch seiner Kühe darzubringen, — und gerade die Sonnengötter standen ja, wie wir öfters schon gesehen, mit der Viehzucht in besonders engem Zusammenhang.

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 133.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 125.

[3] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 128.

wird, erinnere ich an die in ihrer Bedeutung noch nicht ganz aufgeklärte Hütte oder Laube, die beim europäischen Frühlingsfest, Maibaumfest, Maigrafenfest vielfach eine Rolle spielt, für die wir späterhin eine Erklarung suchen wollen.

Merkwürdig ist noch die Angabe, daß bei diesem Opfer jene eigentümliche Form der Eheschließung ihre Stelle hat, welche zu den besten und geheiligtsten Heiratsformen gehört und nach welcher der Opferer seine Tochter dem opfernden Priester schenkt[1]. Außerdem soll während einer Gebetsrezitation des Opferers der die Lieder singende Priester, der sog. Udgâtar, wiederholentlich die Gattin desselben anschauen, und jedes Mal nimmt dann die Frau schon bereitstehendes Wasser und gießt sich davon auf den entblößten rechten Schenkel Diese eigentümlichen Bräuche hängen wahrscheinlich mit den Generationsriten und -bräuchen zusammen, die unzweifelhaft mit zu den alten arischen Sonnenfesten gehörten.

Suchen wir uns in Summa die Riten und Bräuche des Feuerlobgesangopfers noch einmal zu vergegenwärtigen und aus der sakralen Stilisierung zu dem volkstümlichen Ausgangspunkt vorzudringen, — so werden wir in Kürze etwa zu folgendem Schluß gelangen: Das Feuerlobgesangopfer ist ein groß angelegtes Licht- und Feuerfest der Frühlingszeit, des im Frühling beginnenden neuen Jahres, — ein Fest der aufsteigenden, neugeborenen Sonne. Es wird die Morgenröte des neuen Jahres begrüßt und gefeiert, und das ganze Fest ist von Sonnenriten, Sonnensymbolen, Sonnenverehrung durchzogen. Der streitbare, das Sonnenlicht gewinnende Gewittergott Indra tritt als gefeierter Held bedeutsam hervor, zum Teil mit dem viehschützenden Sonnengotte Pûshan vereint. Neben dem Feuergott und der Morgenrote wird auch das Lichtgötterpaar der Açvinen besungen, der Freier und Gatten der Sonnentochter. Es ist ein großes Trinkfest und ein Schlachtfest zugleich, denn neben dem Soma-Met erscheinen auch die Tieropfer, — daneben auch die bescheidenen, recht

[1] Es ist die Dâiva-Ehe, die gottliche Ehe! Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 132; Jolly, Recht u. Sitte, S. 53.

altertümlich aussehenden Milchspenden. Ein aufgerichteter Baumstamm, außer dem Opferpfosten, und eigentümliche Generationsriten gehören zur Charakteristik des Festes.

Es liegt nahe, in diesem Feste eine sakrale Stilisierung altarischer Frühlingssonnenfeste zu sehen, deren Reste in volkstümlichen Bräuchen der mittel- und nordeuropaischen Arier noch heute fortleben: Frühlingsfeuer mit Sonnenbegrüßung, Sonnensymbolen, Liedersang, Trinkgelagen und Schmausereien, den Maibaum nicht zu vergessen, desgleichen die Beziehung auf die Fortpflanzung, die in den Maibrautpaaren, dem Brautball, der besonderen Beteiligung der neuvermählten Paare u. a. m. lebendig ist [1]. Es ist ein ganz entsprechendes Verhältnis, wie es zwischen dem schon oft erwähnten indischen Mahâvratafest und den Sonnwendfesten und Johannisfeuern Mittel- und Nordeuropas besteht, die wir ebenfalls in Indien sakral stilisiert wiedergefunden haben.

Bevor wir nun auf diese oft behandelten und im ganzen wohlbekannten Frühlings- und Sommerfeuerfeste in Mittel- und Nordeuropa eingehen, scheint es angezeigt, die Frage zu erledigen, ob und wieweit auch Griechen und Römer Entsprechendes bieten.

Volkstümliche Frühlings- und Sonnwendfeuer sind uns im alten Griechenland nicht bekannt. Es ist damit nicht gesagt, daß sie den alten Griechen ganz gefehlt haben mussen. Die Art unserer Quellen bringt es leider mit sich, daß uns vom sog. Folklore im alten Griechenland nur ein bescheidener Bruchteil bekannt ist. Vieles, was im neugriechischen Volke heute noch an Sitte und Sage lebendig ist, lebte gewiß auch schon im Volke des Altertums, nur daß wir darüber leider keine Nachricht besitzen. Wie fruchtbar darum das Studium der Vorstellungen und Bräuche Neugriechenlands ist, wieviel Uraltes da noch fortlebt, — Vorstellungen und Bräuche, die älter sind als Homer und Hesiod, hat namentlich B. Schmidt eindrucksvoll deutlich gemacht. Den Neugriechen aber fehlen die Sonnwendfeuer durchaus nicht,

---

[1] Von dem wichtigen Anteil anderer Götter, insbesondere des Mondes und des Gewittergottes, an diesem Feste reden wir später.

wie schon Jakob Grimm und nach ihm andere gezeigt haben. In Griechenland entzunden abends vor dem Johannisfest die Weiber ein Feuer und springen über dasselbe mit dem Rufe: Ich lasse meine Sünden[1]! Ein Brauch, der aufs deutlichste dem Sprunge durchs Johannisfeuer bei so vielen arischen Völkern entspricht und durch den Begleitruf sich als ein lustrierender Akt kennzeichnet. Preller vergleicht ihn mit Recht dem Sprunge durchs Feuer beim römischen Palilienfest. Dies letztere ist ein Frühlingsfest, — aber auch die Festfeuer im Fruhling fehlen den Neugriechen keineswegs. Sie zünden solche insbesondere am Georgentag auf den Gipfeln der Berge an, wie es heißt, zu Ehren der Sonnenbraut[2]! Das ist bedeutsam, denn die Generationsriten der Sonnenfeste hangen, wie wir später sehen werden, unzweifelhaft mit der Vorstellung und den Liedern von der Sonnenhochzeit zusammen, die in dieser Zeit, wie man glaubte, stattfand. Der Georgentag aber ist derselbe Tag, an welchem die Letten den Uhsing feiern und abends auf der Pferdeweide ein Feuer entzünden. Es ist derselbe Tag, an dem die Sonnenschaukeln der Balkanslaven schwingen und vom Raube der Grosdanka durch den Sonnengott bei jenen Völkern gesungen wird. Es ist selbstverständlich möglich, daß diese wie auch die vorher erwähnte Sitte des Sonnwendfeuers bei den Neugriechen erst später, etwa durch slavischen Einfluß, sich eingebürgert hätte. Allein, da wir Frühlings- und Sonnwendfeuer unzweifelhaft als altarische, urarische Sitte erkennen müssen, liegt es näher oder doch ebenso nah anzunehmen, daß auch das Volk Altgriechenlands schon diese Sitten geübt hat, ohne daß dieselben vielleicht sehr stark hervortraten.

Doch wie stand es mit dem höheren Götterkult in Altgriechenland? Hatte derselbe nicht vielleicht auch hier wie in Indien

---

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., S. 519; Preller, Röm. Myth., 3. Aufl, I, S. 417, 1. Aufl, S. 368; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 309.

[2] Vgl. Theodor Bent, La Nature, Revue des Sciences (Paris 11. Mai 1889), S. 382; zitiert nach E. Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas, S. 168.

die alten Feuerfeste des Frühlings und Sommers sich angeeignet, sie sakral stilisiert und vielleicht gerade dadurch die volksmäßigen Begehungen stark zurück gedrängt und bedeutungslos gemacht?

Diese Frage ist nach meiner Meinung bestimmt zu bejahen. Ich glaube, schon vor Jahren den Nachweis geliefert zu haben, daß eine der größten und erhabensten Göttergestalten der Griechen als ein alter Feuergott zu fassen ist, als ursprünglisch identisch mit dem indischen Agni. Ich meine Apollon. Doch weit mehr als Agni, der ja auch mit der Sonne identifiziert, ein weiser Dichter und Priester genannt wird, ist der griechische Apollon über sein ursprüngliches Gebiet hinaus gewachsen, ist auch Sonnengott, ist Lichtgott im großen, im weitesten Umfang und höchsten Sinne, physisch, geistig und ethisch geworden. Wir werden sein Wesen und dessen Entwicklung spaterhin näher zu beleuchten haben, — hier kommt für uns vor allem seine Stellung im Kultgang des griechischen Jahres in Betracht. Sie stimmt in wesentlichen Punkten mit derjenigen des Agni bei den Indern überein, sie stimmt auffallend zu der Stellung und Entwicklung der Feuerfeste und Sonnenfeste der mittel- und nordeuropäischen Arier. Sie bestätigt ebensowohl die Voraussetzung, daß Apollon ein alter Feuergott sei, wie sie andererseits die auffallende Lücke ausfüllt, welche sich anscheinend in dem Fehlen von Frühlings- und Sommer-Feuerfesten im alten Griechenland bemerkbar machte. Erkennen wir die Apollonfeste als solche, dann schließt sich der Ring und alles ist in der besten Ordnung.

In den meisten uns bekannten Kalendern der Griechen steht ein dem Apollon heiliger, nach einem seiner Feste benannter Monat an der Spitze [1]. Mit Apollon, dem Lichtgott, dem alten Feuergott und nachmaligen Sonnengott, beginnt das griechische Jahr im Frühlingsanfang, — mit ihm und dem Jubel- und Preislied des Paian, der nach langer Pause nun wieder erschallt, — ganz ähnlich, wie wir das indische Jahr, den indischen Fruhling

[1] Vgl. Roscher, Lexikon, S. 424.

mit dem großen Somaopferfest des Agni, dem „Lobgesang des Feuers“ beginnen sahen. Da feierte man Ushas, die Morgenröte des jungen Jahres, die mit dem Feuer und seinem Lobgesang erschien, — und auch Apollon sehen wir in naher Beziehung zur Morgenröte und nach ihr benannt als der morgendliche Gott [1]. Eos wird im Kulte nicht gefeiert, — der große Lichtgott Apollon hat in seinem umfassenden Wesen auch das erwachende Licht des Morgens mit aufgenommen und in ihm wird es mit verehrt und gefeiert. Er vereinte in sich, was Agni, Ushas, Sûrya und Pûshan dem Inder bedeuten, ja er hat auch einen der wichtigsten Züge des streitbaren, lichtgewinnenden Indra sich angeeignet, — den Drachenkampf und Sieg. Die Verwandtschaft der indischen und griechischen Vorstellungen und Kultsitten, die sich im Beginne des Jahres mit Agni und Apollon, ihrem Fest und Jubellied ausspricht, tritt aber bei näherer Betrachtung noch weit deutlicher hervor. In Indien, — wie auch in Griechenland, ja bei allen arischen Völkern — gab es eine Zeit des Jahres, wo der freudige Kultus der lichten, himmlischen Gotter schwieg, wo man die Manen, die Abgeschiedenen, die Seelen und Seelengötter verehrte. Es war die dunkle, winterliche Zeit, die sich in der europäischen Heimat der Arier eindrucksvoller von Frühling und Sommer abhob, als dies in Indien der Fall war. Aber die alte Anschauung lebt und wirkt auch bei den Indern fort, trotz der veränderten klimatischen Bedingungen ihrer neuen Heimat, und sie spricht sich im Kult, im Mythus, in theologischer Spekulation mannigfach aus. Darum erzählt man so oft, daß Agni entflieht, sich im Dunkel birgt, im Dunkel wohnt, sich des Opferdienstes weigert, bis endlich die gluckliche Zeit erscheint, wo das Licht aufs neue gewonnen wird, wo das Feuer wiederkehrt und mit ihm das Opfer, mit ihm Morgenröte und Sonne [2]. Und nun begrüßt man das Licht, nun begrüßt man die Morgenröte, nun feiert man den streitbaren Lichtgewinner, den Donnergott Indra, und letzt ihn mit Soma, — nun feiert man den ganzen, großen „Lobgesang des Feuers“,

[1] *ἑώιος*, auch *ἔναυρος*.

[2] Vgl. dazu Hillebrandt, Vedische Myth. II, S. 30—33; S. 81—83 u. ö.

das „Preislied des Lichtes". Das war die Bedeutung des Agnishṭoma-Opfers, des großen Festes zu Anfang des Frühlings, zu Anfang des Jahres.

Und nun die Griechen. Nach ihrem Glauben weilte Apollon, der Lichtgott, der alte Feuergott, in den Wintermonaten bei den Äthiopen, bei den Lykiern, bei den Hyperboreern, irgendwo in einem fernen Fabellande. Dann erscheint er zu Anfang des Sommers, zu Anfang des Fruhlings wieder, mit dem Jubelliede des Paian begrüßt, und wird nun fort und fort durch den ganzen Sommer, durch die ganze warme Jahreszeit gefeiert, mit Opfern, Festen und Spielen von mancherlei Art. Nach delischem Glauben weilte Apollon wahrend der sechs Wintermonate in Lykien, die sechs Sommermonate hindurch aber in Delos selbst, seiner geweihten Geburtsstätte [1]. Von den Delphern wird uns berichtet, daß sie in den drei Wintermonaten, wo Apollon bei den Hyperboreern sich aufhielt, den Dionysos verehrt hätten, während der ganzen übrigen Zeit des Jahres aber den Apollon [2]. Solche und ähnliche, örtlich bedingte Verschiedenheiten in Glaube und Kultus finden sich mehrfach und sind sehr begreiflich. In der Hauptsache liegt dennoch durchaus Übereinstimmung vor. Man feierte an den meisten Kultstatten Apollons im Fruhling seine Rückkehr mit Opfern und Gesängen, Hekatomben und Chorliedern, mit festlichen Gelagen, frohen Tänzen der Jünglinge, auch Waffentänzen, — das letztere z. B. in Ortygia bei Ephesos [3]. Diese Frühlingsfeier ist zweifellos sehr alt, dafür spricht schon ihre Verbreitung, ihr übereinstimmendes Vorkommen an den verschiedensten Punkten, allen örtlichen Abweichungen zum Trotz. Sie findet sich nicht nur an den Hauptpunkten des Apollon-Dienstes, in Delphi und Delos, sondern ebenso auch in Milet, in Megara, Bootien, wohl auch in Athen, ebenso zu Metapont in Italien [4]. Das Erwachen des Lenzes wurde als Ruckkehr, als Wiedergeburt, als Sieg des Apollon gefeiert, den man mit Ein-

[1] Vgl. Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., I, S. 199.
[2] Vgl. Roscher, Lexikon, S. 425; Preller a. a O., S. 198. 199.
[3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 427. 428. Preller a. a. O., S. 198.
[4] Vgl. Roscher a. a. O., S. 427; Preller a. a. O., S. 197.

ladungs-Hymnen herbeirief, begeistert jubelnd mit dem Paian begrüßte[1]. Ist Apollon der alte Feuergott, dann erkennt man in diesen Festen die sakrale Stilisierung jener Frühlingsfeuerfeste, die in volkstümlicher Form bei den Ariern Mittel- und Nordeuropas noch heute fortleben. Aber es waren nicht Feuerfeste im engen und beschränkten Sinne, sondern, entsprechend dem mächtig emporgewachsenen, weit umfassenden Wesen Apollons, Feuer- und Sonnenfeste zugleich, Lichtfeste im großen; Frühlingsfeste, bei denen das Feuer als lebendigstes Abbild der Sonne, ja ihr wesensgleich und von ihr untrennbar, den Mittelpunkt frommer Verehrung abgab. Gerade so war ja der indische Agnishṭoma oder Jyotiragnishṭoma, der Licht-Feuer-Lobgesang, ein Feuer-, Sonnen- und Lichtfest im großen, ein Frühlingsfest, ein Siegesfest des Lichtes, nur daß hier in der Verehrung verschiedener Götter, Agni, Ushas, Pûshan, Soma, Mitra und Varuṇa, eben dasselbe zum Ausdruck kam, was der künstlerische Sinn der Griechen in einer erhabenen Gottheit vereinte, — dem Lichtgott Apollon. Und auch jene mittel- und nordeuropäischen Frühlingsfeuerfeste waren ja Sonnenfeste zugleich, bei denen das Feuer die Sonne vertrat, in magisch-kultlicher Weise die Kraft des Sonnenfeuers erhöhte und stärkte, — ein Sonnenfeuerzauber. Ihre hochste, vollendetste sakrale Stilisierung haben wir im Kult des Apollon vor uns.

Als Geburtstag des Apollon wurde in Delphi der siebente Tag des Monats Bysios gefeiert, — desselben Monats, der anderwärts Anthesterion heißt und unserem Februar entspricht. Dies war vermutlich das Theophania-Fest, zu welchem der herrliche Paian des Dichters Alkaios gehört, der uns den ganzen Zauber der griechischen Frühlingszeit nahe bringt[2]. Und vom ersten Frühling bis in den Herbst hinein ertonte nun hier Apollons Preis und sein Lied, der Paian. Alle Feste des großen Gottes fallen in

---

[1] Vgl. Roscher a. a. O., S. 425. 426; Preller a. a. O., S. 197. Die Einladungs-Hymnen waren die sog. *ὕμνοι κλητικοί*.

[2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 426; Paul Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, S. 222; etwas anders setzt Preller den Paian des Alkaios in die Mitte des Sommers, a. a. O., S. 198.

diese Zeit [1]. So die Theoxenien, eine Art Erntefest, bei welchem der Gott als gastlicher Wirt die ubrigen Götter und auch bevorzugte Sterbliche an seinem reich besetzten Festmahl teilnehmen ließ [2]. So im Herbstmonat Bukatios, der unserem August entspricht, das große Fest der pythischen Spiele, das freilich nicht alljahrlich begangen werden konnte, sondern ursprünglich alle neun, dann alle vier Jahr stattfand [3]. Es war bekanntlich nach den olympischen Spielen das größte Nationalfest der Griechen, mit Wettkämpfen aller Art, bei denen um den Kranz als Preis gerungen wurde, — musikalische und gymnastische Kämpfe, sowie Wagenrennen verschiedener Art. Wir werden damit an das früher erwähnte indische Vâjapeya-Opfer erinnert, das auch im Herbst stattfand, zu den Lichtlobgesang-Somafesten gehörte, durch mancherlei Sonnensymbole, Räder und Kränze, charakterisiert war, und ein stilisiertes Wagenrennen mit 17 Viergespannen als Hauptstück enthielt.

In Delos, der Geburtsstätte des Gottes, wurde ihm zu Ehren das Fest der Apollonia im Monat Hieros gefeiert, dem „heiligen" Monat, der wieder dem attischen Anthesterion und unserem Februar entspricht. Da gab es Pferderennen und gymnastische Spiele der Männer, Jünglinge und Knaben, — auch Chöre, die im Theater auftraten [4]. Wir denken unwillkürlich an die Frühlingsspiele, die Pfingstwettkampfe mancherlei Art, auch Pferderennen, in England und Deutschland usw. Spater, in der heißeren Jahreszeit, fanden dann die Delien statt, die nur alle vier Jahr gefeiert wurden, — eines der glanzendsten griechischen Feste, mit musikalischen Aufführungen u. dgl. m. [5].

In Athen begannen die Apollonfeste am 6. Munichion, d. h. in unserem April, mit den sog. Delphinien. Im folgenden Monat, dem Thargelion, also unserem Mai, folgte dann die dem Apollon

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 198. 199.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 212; Stengel a. a. O., S. 222.

[3] Vgl. Stengel a. a. O., S. 188; Preller a. a. O. 212.

[4] Vgl. Stengel a. a. O., S. 222.

[5] Vgl. Preller a. a. O., S. 210; Stengel a. a. O., S. 222; Roscher a. a. O., S. 431.

vorzugsweise geweihte Jahreszeit, wo hier wie auch an anderen Orten das Hauptfest des Gottes gefeiert wurde, die sog. Thargelien. Nun reihte sich ein Apollonfest an das andere. Der Monat Hekatombaion, unser Juli, hatte davon seinen Namen, — und das setzte sich fort bis zum Oktober [1]. In Sparta fiel das Apollonfest der Hyakinthien, den Thargelien ähnlich, in den heißesten Monat des Siriusaufgangs, — mit Spielen, Tänzen und reichlichen Opferschmäusen gefeiert [2].

Ich habe all diese Feste des Apollon namhaft gemacht, weil ich sie sämtlich für sakral stilisierte alte Sonnenfeuerfeste halte, bei denen das Feuer nun nicht mehr im Freien, sondern auf dem Altar oder Dreifuß des Gottes brannte. Die damit verbundenen Spiele sind nicht verloren gegangen. Sie haben sich, natürlich in mancherlei Umbildung, zum Teil aufs Höchste entwickelt, erhöht, ja vergeistigt, an manchen Orten in Verbindung mit den Apollonfesten erhalten [3]. Desgleichen leben die Lieder und Chorgesänge, die Tänze und Schmausereien fröhlich fort, die gewiß schon die Urzeit kannte, ebenso wie bei den Frühlings- und Sonnwendfeuern Mittel- und Nordeuropas. Die Feste beginnen nicht überall in Griechenland ganz zur gleichen Zeit, — hier im Februar, da im April usw. So setzen ja auch die Sonnenfeuerfeste Mittel- und Nordeuropas verschieden ein, — zu Weihnachten, Lichtmeß, Fastnacht, Ostern.

Wo aber haben wir in Griechenland den Maibaum oder die Stange, welche den nördlichen Volksfesten so charakteristisch sind und die auch in Indien, sakral stilisiert, als Opferpfosten oder Pfosten mit dem Rade, mit dem Weizenmehlkranz, als in der Hütte aufgepflanzter Udumbara-Baumstamm u. dgl. hervortreten? Ich bin mit anderen Forschern schon lange der Meinung, daß

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 209. 210. 211.

[2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 431.

[3] In welchem Verhältnis die olympischen Spiele zu den Apollonspielen stehen, kann erst später dargelegt werden. Es sind Spiele des Gewittergottes Zeus, die wohl ursprünglich mit den Sonnenfestspielen verbunden waren, dann sich loslösten, selbständig wurden und entsprechend der Würde des höchsten Gottes die erste Stellung erlangten.

wir in diesen meist geschälten und irgendwie geschmuckten Bäumen, den Stangen und Pfosten, etwas wie ein primitives Idol zu erkennen haben. Das älteste Idol des Apollon aber ist ein Spitzpfeiler oder eine Spitzsäule resp. eine kegelartig zugespitzte Säule, die man auf den Straßen, vor den Haustüren zu errichten pflegte und auf dem dabei befindlichen Altar mit Darbringung von einfachen Opfern und Gaben, Rauchopfern u. dgl. ehrte [1]. In dem alten Apollotempel zu Amyklae fand sich ein ebenfalls noch höchst primitives Idol des Gottes, das uns Pausanias beschrieben hat: ein eherner Pfeiler, dem man Füße und Hände und ein behelmtes Haupt angesetzt, Bogen und Lanze in die Hände gegeben hatte [2]. Der Pfeiler ist auch hier das Ursprüngliche, und gewiß von Hause aus kein eherner, sondern ein hölzerner Pfeiler, aus dem allmählich das Gottesbild erwuchs. Und gewiß war Amyklae nicht der einzige griechische Ort, dessen Tempel einen solchen Pfeilergott barg. Wir können also freilich nicht von der Errichtung eines „Maibaumes“ oder „Opferpfosten“ gerade bei den Festen des Apollon reden, aber der Pfeiler, der Pfosten fand sich als altes, ständiges Idol des Gottes auf den Straßen und wohl auch in manchen älteren Tempeln. Er ist ebenso ständig geworden, wie das Feuer auf dem Dreifuß oder Altar und hat damit freilich etwas von dem besonderen Reize eingebüßt, den die Errichtung des Maibaums noch heute ausübt. Es ist eine ähnliche Einbuße, wie sie auch das Feuer erlitten hat, wenn es aus dem Mai-, Oster- und Johannisfeuer zum standigen Altarfeuer geworden ist. Eine ähnliche Einbuße haben ja auch Feuer und Pfosten in Indien durch die sakrale Stilisierung erlitten. Wenn in Griechenland aber aus dem Pfeiler, dem alten Maibaum, in der Folge das griechische Götterbild erwachsen ist, das Bild des Apollon in diesem Falle, dann war das wohl ein mehr als reichlicher Ersatz für den Verlust jenes primitiven Reizes.

Ein Frühlingsfeuerfest recht ursprünglicher Art ist uns bei den Römern erhalten. Es sind die sog. Palilien oder Parilien, ein

---

[1] Vgl. Preller a. a. O, S. 219. 220; Roscher a. a. O., S. 449.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 204; Roscher a. a. O., S. 449.

zweifellos uraltes Fest, zu Ehren der Hirtengöttin Pales, die uns bei Varro auch in männlicher Gestalt als Gott Pales entgegentritt. Das Vorhandensein entsprechender Feste bei den verwandten arischen Völkern und der Umstand, daß die Göttin auch Pales Matuta genannt wird, also eine Göttin der Morgenfrühe, der Mater Matuta verwandt, machen es wahrscheinlich, daß wir auch in ihr eine Gottheit der neu aufsteigenden Sonne des ursprünglich im Frühling beginnenden Jahres zu erkennen haben. Ganz mit Recht vergleicht darum schon der feinsinnige Preller die Palilien mit den deutschen Osterfeuern, dem Feste „der heidnischen Licht- und Frühlingsgöttin Ostara“ [1]. Daß Pales Göttin und Schutzpatronin der Hirten und Herden ist, stimmt durchaus zu unserer Beobachtung, der gemäß die alten arischen Sonnengötter gerade diese Eigenschaft oft stark ausgeprägt an sich tragen. Ich brauche nur an Uhsing, Pûshan, Vishṇu-Kṛishṇa zu erinnern. Auch Ushas erscheint wie eine Hirtin mit ihrer Herde rötlicher Kühe und der zum Sonnengotte gewordene alte Feuergott Apollon ist ebenfalls ausgeprägt Patron der Herden und tritt wie Kṛishṇa öfters im Mythus als Hirte auf. Das Schwanken des Geschlechts aber könnte unsere Ansicht nur bekräftigen, denn gerade dies ist ja, wie wir schon gesehen haben, bei den arischen Völkern für die Bezeichnung der Sonne und die Sonnengottheiten höchst charakteristisch [2]. Es kann sehr wohl einen mannlichen Pales neben der weiblichen Göttin Pales gegeben haben. Wir brauchen weder Varro, noch die gewöhnliche römische Uberlieferung eines Irrtums zu zeihen, vermögen aber freilich auch bei der Dürftigkeit der Nachrichten nicht näher festzustellen, ob das Verhältnis der beiden etwa ein ähnliches war, wie es zwischen dem männlichen Gott Sûrya und der weiblichen Sûryà, der Sonne und der Sonnentochter (junge Sonne, Morgenröte) im Rigveda vorliegt — was an sich möglich wäre —, oder ein andersartig modifiziertes.

---

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., I, S. 418 (1. Aufl., S. 368).

[2] Ich erinnere daran, daß das deutsche Wort „Sunne“ in der alten Sprache sowohl männlich als weiblich ist, wozu noch das gotische neutrale sauil als drittes hinzukommt; an den männlichen Sûrya, die weibliche Sûryâ, das neutrale Svar im Veda.

Die Palilien wurden am 21. April gefeiert, dem angeblichen Gründungstage der Stadt Rom, ihrem Geburtstage, und schon darin tritt das Alter und die Bedeutung des Festes unzweifelhaft hervor, ebenso wie auch in dem, schon durch den Namen sich kundgebenden Zusammenhang mit dem palatinischen Hügel, auf den die altesten Erinnerungen der Stadt zurück weisen, und seiner ältesten Ansiedelung, dem sog. Palatium. Der Palatin ist aufs engste mit dem Kult der Hirtengöttin Pales verbunden [1]. Es war ein allgemeines Fest, das in Stadt und Land, öffentlich und privatim gefeiert wurde, besonders lehrreich sind uns aber die ländlichen Bräuche, die einen sehr ursprünglichen Eindruck machen. Wir heben kurz die hauptsächlichsten, charakteristischen Züge hervor.

Das Palilienfest auf dem Lande kennzeichnet sich deutlich als ein Hirtenfest, mit der Viehzucht, insbesondere dem Gedeihen der Schafe aufs engste zusammenhängend. Der Schafstall wurde in der ersten Morgendämmerung mit Wasser besprengt, mit frischem Besen gekehrt, mit frischem Laube geschmückt und an der Tür desselben ein großer Kranz aufgehängt [2]. Dann wurden die Schafe durch ein Feuer von Stroh getrieben und mit Schwefeldämpfen beräuchert, — offenbar ein Akt der Lustration, der Reinigung und Abwehr gefahrlicher Mächte. Dann zündete man auf dem Herde oder einem tragbaren Altar ein Feuer von Lorbeer-, Oliven-, Fichten- und Rosmarinzweigen an [3]. Zugleich brachten die Hirten der Göttin Pales ein Opfer von Kuchen, aus Hirsemehl gebacken, Hirsekörner in einem Körbchen und Milch dar. Die dazu ge-

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 414.

[2] Vgl Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 310. 311. Preller a. a. O., I, S. 416.

[3] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 417; Mannhardt a. a. O., S. 311: „Auch diese Zeremonie war nichts anderes als eine Akkumulation der Räucherung mit Schwefel, eine aus dem griechischen Apollokulte durch die Römer entlehnte Purgation, von der man die Befreiung von Sunden und Übeln, und infolgedessen reiche Korn- und Weinernte, Kindersegen usw. erwartete.“ Wenn dies eine Entlehnung war, so wäre sie erst recht interessant. Sie würde nur zeigen, wie nahe sich gewisse Apollokult-Bräuche mit den Palilien-Bräuchen berührten, so daß man sie als „Akkumulation“ diesen letzteren hinzufügen konnte.

sprochenen Gebete flehten um Segen fur das Vieh, den Stall und die Herrschaft, um Vergebung gewisser Sünden und Versehen, um Gedeihen des Graswuchses auf der Weide, um Milchreichtum und Fruchtbarkeit der Herden. Dann wusch man sich in frischem Tau die Hände, trank ein Gemisch von Milch und frischem Most und führte, so gestärkt, den Sprung durch das Feuer aus, den Sprung durch Haufen von brennendem Stroh und Heu, von welchem bei den Beschreibungen dieses Festes immer am meisten die Rede ist[1]. Es ist offenbar der wichtigste Akt. Das Feuer dazu wurde aus dem Stein geschlagen, resp. durch Reibung zweier Steine erzeugt, — vielleicht ein Ersatz für die noch ältere Erzeugung des Feuers durch Reibung von zwei Hölzern, also gewissermaßen ein Neufeuer zweiter Ordnung. Dann folgte ein lustiges Gelage, bei welchem von den versammelten Hirten reichlich getrunken und gesungen wurde[2].

Wie sehr dies Fest in seinen Grundzügen an die Fruhlingsfeste der nördlichen Arier mit ihren Feuern und dem Sprunge durchs Feuer, ihrem Schmucke von frischem Laub und Kränzen, ihren fröhlichen Gelagen, dazu örtlich erhaltener Erzeugung des Neufeuers, Wasserriten u. dgl. m. — erinnert, brauche ich kaum besonders hervorzuheben. Die besonders enge Beziehung zu den Herden ist zweifellos uralt und stammt aus der urarischen Zeit, wo die Viehzucht das Hauptgeschäft war. Hier stehen die Schafe im Vordergrunde, bei dem Uhsingfeste der Letten, das genau zur gleichen Zeit gefeiert wird, die Pferde. Solche Unterschiede mag es schon früh gegeben haben. Das Feuer hat bei den Palilien mehrfache Bedeutung: Es soll reinigen und böse Mächte abwehren, gewiß eine uralte Funktion; es soll aber auch, wie die ganze Feier, den Graswuchs der Weiden fordern, das Vieh gedeihen machen[3], — wie das Uhsing-Feuer helfen soll, die Sonnenwarme der Welt zu schenken, und die Osterschaukel der Letten die Kuhe gedeihen macht, — wie das indische Feueropfer geradezu den

---

[1] Vgl. Preller a. a O., S. 417; Mannhardt a. a. O., S. 312.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 417; Mannhardt a. a. O., S. 312; Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 520. [3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 312

Aufgang der Sonne bewirkt. Jenes Fruhlingsgelage mit Gesang bei brennenden Feuern, auf welches das indische Frühlingsopfer des Agnishṭoma, der große „Lobgesang des Feuers" mit Somabereitung und Somatrunk uns zurückschließen ließ, — wir haben es in gewissen Hauptzügen im Palilienfeste vor uns, — auch die zweifellos uralte Darbringung von Milch und das Gemisch von Milch und frischem Most, das an die Mischung von Milch und frisch bereitetem Soma erinnert.

Kurz sei auch noch der offiziellen Palilienfeuer in der Stadt gedacht. Hier sprangen nur Menschen durch die Flammen, nicht mehr das Vieh, die Herden. Hier opferte in alter Zeit der König, dann der Pontifex Maximus als geistlicher Pater familias für das Volk. Hier waren die Vestalinnen mitbeteiligt, die keuschen Huterinnen des immer brennenden heiligen Feuers. Sie hatten zum Feuer das Bohnenstroh und gewisse Räucherungsmittel zu liefern [1]. Hier fanden Pferderennen und circensische Spiele statt. Gewiß gehen auch diese auf uralte Anfänge, die Spiele der Frühlingsfeuer in der Urzeit zurück, wenn auch die Art dieser Spiele sich mannigfach gewandelt haben mag [2]. Bei den Pferderennen kann man nicht umhin, an die Pferderennen der Frühlingsfeste in England und Deutschland, an die hippischen Spiele der Apollonia in Delos zu denken.

Es gab aber im antiken Italien noch ein anderes volkstümliches Feuerfest, mit Laufen durchs Feuer oder über das Feuer, — ein Fest, das im Sommer, wie es scheint, um die Zeit der Sonnenwende [3], stattfand und jedenfalls unzweifelhaft deutlich mit dem Kult eines altitalischen Sonnengottes zusammenhängt. Ich meine den Feuerlauf der Hirpi Sorani, der sog. „Wölfe" des sabinischen Sonnengottes Soranus am Berg Soracte oder Sauracte, dem jetzigen Monte di S. Silvestro. Soranus ist, wie schon Preller, in Ubereinstimmung mit Curtius, annimmt, wie auch

---

[1] Die Asche der Fordicidienkälber und das so lange aufbewahrte Blut des Oktoberrosses. Daß Mannhardt mit seiner sehr künstlichen Erklärung dieses Brauches (a. a. O., S. 313. 314) recht haben könnte, glaube ich kaum.

[2] Vgl. Preller a a. O., S. 418. [3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 333.

Mannhardt mit Recht bestätigt, ein alter Sonnengott [1]. Das liegt schon in seinem Namen, der ebenso wie der Name des Berges Soracte, älter Sauracte, offenbar in die Reihe der verbreitetsten arischen Sonnennamen gehört, oder richtiger ausgedrückt, von einem solchen Namen abgeleitet ist [2]. Soracte könnte man etwa durch „Sonnberg" übersetzen. Offenbar weil Soranus ein Sonnengott war, mit Feuerriten verehrt, identifizierte man ihn später mit dem griechischen Apollo und nannte ihn nun meist Apollo Soranus, — eine Bezeichnung, die ihren guten Grund hat und keineswegs Tadel verdient [3]. Auf dieser Eigenschaft des Soranus als Sonnengott beruht auch offenbar die vielbesprochene Sitte des rituellen Feuerlaufes zu bestimmter Zeit, die mit dem Feuerlauf und Feuersprung bei den Sonnenfesten der anderen arischen Völker unzweifelhaft deutlich zusammenhängt, ebenso wie auch mit der römischen Palilienfeier. Von dieser letzteren unterscheidet sie sich in charakteristischer Weise namentlich durch den Umstand, daß nicht alle Welt durchs Feuer springt, sondern daß der Lauf durchs Feuer oder über das Feuer, resp. Kohlen und Glutasche, von den Angehörigen ganz bestimmter Familien, eben den sog. Hirpi oder „Wölfen" des Gottes, als ihre ganz besondere rituelle Verpflichtung in Gegenwart einer großen Volksmenge, zu bestimmter Zeit ausgeführt wurde. Dafür genossen sie nach einem Senatsbeschluß auf ewige

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 268; Mannhardt a. a. O., S. 327. 332 ff.

[2] Sor, Saur (oder Sora) muß bei den Sabinern die Sonne bezeichnet haben und ist mit sanskritischem Sûrya, Svar, lateinischem Sol, serenus, griechischem Helios, Helle, Hera (vgl. unten), Seirios, gotischem Sauil, lettischem Saule, altnordischem Sol verwandt. Unmittelbar abgeleitet scheint Soranus vom Namen des nahe belegenen Städtchens Sora, das ebenso wie der Soracte nach dem Sonnengott benannt war.

[3] Wenn einige Gelehrte schon bei den Römern den Soranus mit Dis, d. h. dem Pluto-Aides zusammenbringen, so beruht das wahrscheinlich auf der Verbindung des Soranus mit der agrarischen Göttin Feronia, welche am Soracte einen Hain hatte, wo der Feuerlauf stattfand, und welche man mit Proserpina verglich. Das sind sekundäre Zusammenhänge und Identifikationen. Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 329. Ich kann Wissowa nicht beistimmen, wenn er in dem Apollo des Soracte-Kultus einen Totengott Apollo sieht, Religion und Kultus der Römer, S. 191.

Zeiten Befreiung vom Kriegsdienst und anderen Lasten. Es war also eine heilige und hochgeschätzte Pflicht, die sie ausübten, ein Verdienst um die Gesamtheit der Volksgenossen, das sie sich damit erwarben, sonst würde der Feuerlauf gewiß nicht in dieser Weise vom Staate ausgezeichnet und belohnt worden sein. Man glaubte durch denselben offenbar den Gott zu ehren, Reinigung und Befreiung von allerlei Ubel und Gefahr, Schuld und Sünde, und wohl uberhaupt Gedeihen und Glück zu erzielen. Das war, so oder so gefaßt, ja wohl überall die Veranlassung zu dem Feuerlauf oder Feuersprung, der die innigste Berührung mit dem heiligen, sonnenähnlichen, sonnenartigen Element darstellte. Die Hirpi Sorani führten ihn augenscheinlich in Stellvertretung der Gesamtheit aus, und wir dürfen vielleicht in derartig rituell verpflichteten und bevorrechteten Familien die primitiven Anfänge eines noch sehr ursprünglichen erblichen Priestertums sehen [1]. Ihre Leistung erscheint in diesem Falle um so größer, als sie mit nackten Füßen über das Feuer liefen. Ob sie dabei zum Schutze der Füße gewisse Salben benutzten, wie einige behaupten, ist für uns hier belanglos [2]. Ebenso brauchen wir wohl auf die Frage nicht einzugehen, warum sich die Feuerläufer von Soracte „Wölfe“ nannten oder solche darstellen sollten [3]. Wir konstatieren

---

[1] Es fallen uns dabei auch jene indischen Leute ein, die beim Drâupadî-Fest über glühende Kohlen laufen und die von einer Quelle als Priester der Vishnuiten bezeichnet werden, während eine andere Quelle sagt, daß die Brahmanen sich von dieser Feier fern halten.

[2] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 270; Mannhardt a. a. O., S. 331. Die Vishnuiten laufen bei dem Drâupadî-Fest auch mit nackten Füßen über die Glut, wie das Bild bei Sonnerat lehrt.

[3] Die traditionelle ätiologische Fabel scheint ganz wertlos zu sein, gleich so vielen derartigen Fabeln und Legenden (vgl. Preller a. a. O., I, S. 269; Mannhardt a. a. O., S. 331). Dem Apollon ist der Wolf heilig. Ob wir das gleiche für den Sonnengott von Soracte annehmen dürfen, muß dahingestellt bleiben. Möglich ist es auf jeden Fall. Dann würden die primitiven Priester oder Hierodulen des Gottes, wie ähnliches auch sonst vorkommt, sich nach dem heiligen Tiere des Gottes benennen und dasselbe geradezu vorstellen. Mannhardt bringt diese „Wölfe“ mit den „Getreidewölfen“, gewissen Korndämonen, in Zusammenhang. Seine Erklärung, nach welcher der Feuerlauf das Hindurchgehen der Vegetation durch die Sommer-

nur den rituellen, für heilbringend angesehenen Lauf durchs Feuer oder über das Feuer, zur Sommerzeit, vielleicht Sonnwendzeit, am „Sonnberg", zu Ehren eines alten Sonnengottes.

Diese volkstümlichen Bräuche in Italien leiten uns hinüber zu den verwandten Feuerbräuchen der mittel- und nordeuropäischen Arier, deren Zusammenhang mit der Sonne und ihrem Aufstiege längst erkannt ist. Von den in Brand gesetzten Rädern und Scheiben, die gerollt oder in die Luft geschleudert werden und so den Radzauber mit dem Feuerzauber und Bewegungszauber verbinden, war bereits in ausreichendem Maße die Rede, so daß wir diesen Teil der Feuerbegehungen nicht mehr zu erörtern brauchen. Aber auch dann bleibt die Fülle der hierher gehörigen Volksbräuche, die Mannigfaltigkeit der örtlichen Besonderheiten noch immer so groß, daß es nicht leicht ist, ohne ins Breite zu gehen, eine zusammenfassende Schilderung zu bieten. Wir müssen eine solche dennoch versuchen und uns mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum auf das Hauptsächlichste beschränken, indem wir zur Vervollständigung auf die Werke von Grimm, Mannhardt und anderen Forschern verweisen.

Schon die Weihnachtsfeuer gehören wohl, wenigstens teilweise, in diesen Zusammenhang, wenn sie auch durch einige, noch nicht ganz verständliche Besonderheiten sich von den anderen Feuern abheben. Wie man in einigen Gegenden, z. B. in Schleswig, schon zu Weihnachten das Rad rollte, das die nun beginnende Aufwartsbewegung der Sonne fordern sollte, so mögen zum Teil auch schon die Weihnachtsfeuer den Zweck gehabt haben, die Sonne zu grüßen, sie gleich im Beginn ihres Aufstiegs durch das irdische Feuer zu kräftigen. Es ist die dunkelste Zeit des Jahres, die Seelenzeit, aber doch schon die Wende der Sonnenbewegung, und die Seelen, die Manen helfen wohl nicht nur nach indischer Anschauung mit zur Gewinnung des Lichtes, zur Neugeburt des Feuers und der Sonne. In spätrömischer Zeit galt bekanntlich Weihnachten als Geburtstag der Sonne und das hat die Festsetzung

wärme darstellen soll, halte ich für künstlich und kaum den primitiven Vorstellungen entsprechend. Und um sehr primitive, schon urzeitliche Bräuche handelt es sich auf jeden Fall, das lehrt uns wohl die Vergleichung.

des Geburtstages Christi auf diese Zeit beeinflußt. Wie alt diese Anschauung ist, konnen wir nicht sagen, aber daß schon die Urzeit in dieser Zeit, freilich ohne kalendarische Festlegung auf einen bestimmten Tag, die Wende des Sonnenlaufes erkannte, ist kaum zu bezweifeln, und daß sie, wenigstens ortlich, schon in dieser Zeit mit dem Entflammen magisch-kultlicher Feuer begann, ist nicht unwahrscheinlich. Denkbar wäre natürlich auch eine spätere Verschiebung derselben auf diese Zeit zurück, die mit der Verschiebung des Jahresanfangs in Zusammenhang stehen könnte.

Für das altheidnische Weihnachtsfeuer in Europa scheint ein Klotz oder Block, der entzündet wird und eine bestimmte, noch nicht ganz aufgeklärte Bedeutung hat, charakteristisch zu sein. So zündete man in Marseille den calendeau oder caligneau, einen großen eichenen Klotz, an und sprengte dazu mit Wein und Ol. Dem Hausvater kam es zu, das Feuer anzulegen. In der Dauphiné hieß er chalendal, wurde am Weihnachtsabend entzündet und mit Wein begossen. Er galt für heilig und man mußte ihn ruhig ausbrennen lassen. In vielen Meierhöfen Frankreichs spielt ein dicker Holzklotz, ein Stück des stärksten Baumes, den die Arbeiter im Laufe des Jahres fällten, noch heute die wichtigste Rolle, — der sog. Cûche de Noël. Man trägt ihn, mit Blumengewinden geschmückt, feierlich um den Herd des Hauses und die Anwesenden knien im Kreise herum. Der oder die Alteste besprengt den Klotz mit Weihwasser und singt dazu ein Weihnachtslied, dessen Refrain die anderen wiederholen. Ein Familienessen macht den Schluß des Festes. Für Deutschland weist Jakob Grimm eine entsprechende Sitte schon aus dem 12. Jahrhundert nach. In England wurde ebenfalls ein großer Holzklotz, der sog. yuleclog, am Christabend in das Feuer gelegt und womoglich mehrere Tage brennend erhalten. Ein Stück davon pflegt man aufzubewahren und damit im folgenden Jahr zu Weihnachten den neuen Klotz anzuzünden. Es soll auch die Familie vor Schaden bewahren. In Skandinavien entspricht durchaus die bekannte Sitte des Julblocks. Die Letten nennen den Weihnachtsabend blukku wakkars oder „Klotzabend“, nach dem Umhertragen und Verbrennen des Klotzes (blukkis). Die Serben zunden zu Weihnachten ein Scheit

frischen Eichenholzes an, den sog. badnjak, und begießen dasselbe mit Wein[1]. Der Eichenklotz oder das Eichenholzscheit, das bei diesen Feuern vielfach hervortritt, dürfte wohl in Beziehung zum Gewittergotte stehen, dem bei so vielen arischen Völkern die Eiche heilig ist. Wir dürfen daher wohl schon bei diesen Bräuchen eine Doppelbeziehung zur Sonne und zum Gewitter vermuten. Gesänge, Tänze, Spiele, Schmausereien sind vielfach mit dem Weihnachtsfeuer verbunden.

Man mag nun über diese Klotzfeuer zu Weihnachten denken, wie man will, darüber wird kein Zweifel bestehen können, daß die Feuer am ersten Fastensonntag mit der Sonne und ihrem Kult in Beziehung stehen. Der Sonntag Invokavit, der erste nach Fastnacht, der sechste vor Ostern, wird nach diesen eindrucksvollen Feuern in Deutschland Funkensonntag, im Rheingau Hallfeuer, in Frankreich Dimanche des brandons oder la fête des brandons, Fackelsonntag oder Feuerbrandfest genannt. Von dem brennenden Rade, das an diesem Tage im Frankenlande und anderwärts gerollt wird, von den glühenden Scheiben, die man in die Luft schleudert, haben wir schon berichtet. Die Jugend zündet in Süddeutschland am Funkensonntag aber auch große Feuer an, die sog. Funkenfeuer, und tanzt um dieselben herum, wie um das Johannisfeuer. Auf der Rhon und in den angrenzenden Gegenden zog man an diesem Tage durch die Felder auf eine Anhöhe oder einen Berg, zündete dort Holzfackeln, geteerte Besen, mit Stroh umwickelte Stangen an und lief damit durch die Saatfelder, rollte auch ein brennstoffumflochtenes Rad die Anhöhe hinab, was die Acker vor Hagelschlag bewahren sollte. Nachdem man mit den Fackeln wie tobend umher getanzt, warf man dieselben auf einen Haufen zusammen. Die Menge stand um das Feuer herum und sang Gesangbuchlieder oder auch Volkslieder. Das sollte den Feldfruchten Segen bringen. Man glaubte aber auch mit den Fackeln „den bösen Säemann zu vertreiben", „den Hutzelmann zu verbrennen" oder dgl. Das Feuer hatte also eine doppelte Bedeutung: es sollte den Fluren Gedeihen und

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 521. 522.

Fruchtbarkeit schaffen, es sollte aber auch böse, feindliche Gewalten abwehren oder gar vernichten, insbesondere aber gegen Gewitterschäden schützen, was die Bezeichnung jenes Rades als Hoalrad, d. h. Hagelrad, direkt andeutet. Der Radzauber wie die ganze Feier erstrebte zugleich die Förderung der Sonne und ihres Segens, wie auch den Schutz vor der Hagelgefahr. Im Rheinlande werden die Fastnachtsfeuer geradezu Halefeuer oder Hallfeuer, d. h. Hagelfeuer, genannt und sollen also ebenfalls vor dieser Gefahr schützen. Man trägt brennende Strohfackeln umher, zündet große Feuer an von Stroh und Reisicht, springt durch dieselben und setzt brennende Räder in Bewegung, die in Hessen Hagelräder genannt werden [1]. „Aus dem gerade in die Höhe steigenden oder seitwärts getriebenen Rauch wurde auf ein fruchtbares oder unfruchtbares Jahr geschlossen. Die Obstbäume, durch welche der Rauch zog, sollten jedenfalls im laufenden Jahr viel Obst bringen." Ähnliche Bräuche und ähnlicher Glaube leben aber auch in anderen deutschen Gauen. In der Eifel fand entweder das Rollen des Feuerrades statt, oder das sog. „Burgbrennen", d. h. man umwandelte unter lautem Gebet mit Fackeln in den Händen einen schlanken Buchenstamm und setzte denselben plötzlich unter dem Geschrei „Die Burg brennt" in Flammen, verbrannte wohl auch einen Strohmann darin. „So weit das Feuer leuchtete, der Rauch zog, sollte die Kornflur fruchtbar werden [2]." In Vorarlberg umwickelte man eine junge Tanne mit Stroh, setzte die Hexe, eine aus alten Kleidern gefertigte Menschengestalt hinein und zündete das bei einbrechender Nacht an. Knaben und Mädchen liefen mit brennenden Fackeln ringsherum und sangen dazu ein Lied, das „Schmalz in der Pfanne, Korn in der Wanne" und allgemeines Gedeihen wünschte. Fast dasselbe Lied singt man in Tirol, während man den Namen der Geliebten ausrufend die Scheiben schlägt. In Schwaben zündet man aus Stroh und Holz ein Feuer an, verbrennt darin „die Hexe", eine Strohfigur, schlägt die Scheiben für die Geliebte und „zuckt" (d. h. springt)

[1] Vgl. Pfannschmidt, Germanische Erntefeste, S. 383 ff.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 500. 501.

mit brennenden Fackeln durch das Feuer. In anderen schwäbischen Orten zieht man mit brennenden Fackeln auf die Berge. In Ertingen springt man durch die Flamme, damit der Flachs drei Ellen lang werde. „So weit die Helle der Flamme und der Rauch reichen, hat das Jahr lang keine Hexe Gewalt über Frucht und Vieh, beides wächst und gedeiht“ [1] usw.

Auch in Frankreich werden am Fackelsonntage große Feuer angefacht und man läuft mit brennenden Strohbündeln durch die Obstgärten und Saaten. Das soll auch hier Fruchtbarkeit und Gedeihen schaffen. An gewissen Orten müssen die Neuverheirateten bei diesen Feuern tanzen, anderswo umwandelt man paarweise den Holzstoß [2] usw.

Von beschränkterer Bedeutung sind die sogenannten Märzfeuer, welche die Burschen in Welschtirol am Abend des letzten Februar auf Hügeln oder Bergvorsprüngen anzünden, wobei sie singend Heiraten auszurufen pflegen [3].

Tragen diese Feuer vielleicht noch mehr einen vorbereitenden Charakter, so muß man die weitverbreiteten Osterfeuer jedenfalls schon als die ersten Frühlingsfeuer fassen, — Freudenfeuer, die den siegreichen Aufstieg der Frühlingssonne grüßen und feiern sollen. Das sind ja die Tage, von denen man glaubt, daß die Sonne beim Aufgang, hier und da auch beim Untergang, vor lauter Freude hüpft und springt. Nun beginnt ja die herrliche Zeit, wo sie Tag um Tag höher steigend neues Leben weckt und Wonne verbreitet. Wir finden die Osterfeuer namentlich im nördlichen Deutschland, in ganz Niedersachsen, Westfalen, Niederhessen, in Holland, Friesland, Jütland und Seeland [4]. Man zündet in den Städten, Flecken und Dörfern gegen Abend des ersten, bisweilen auch des dritten Ostertages auf Hügeln und Bergen ein großes Feuer von Stroh und Holz an, unter großem Zulauf des Volkes, —

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 501. 502.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 455—457. Mannhardt betont S. 456 die dem italienischen Märzfeuer entsprechende Beziehung dieser französischen Feuer zu Liebe und Heirat. [3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 455.

[4] Auch in Kärnten werden sie erwähnt, in Sartoris Reise, vgl. Grimm a. a. O., S. 512, Anm. 1.

man tanzt um die Flamme, man singt und jubelt[1]. Man springt auch durch das Feuer, man trägt auch — z. B. im Münsterlande — brennende Strohbündel über die Kornfelder, um dadurch Fruchtbarkeit für dieselben zu erwirken. Auf Stangen oder Bäumen werden Teertonnen aufgerichtet und in Brand gesetzt, oder man rollt sie auch brennend von den Höhen ins Tal hinab. Man rollt auch zu Ostern brennende Räder von den Bergen hinab — z. B. in Hildesheim —, oder schleudert feurige Scheiben in die Luft — z. B. an einigen Orten Oberbayerns, wo übrigens auch das Rollen strohumwickelter flammender Wagenräder vorkommt. In einigen schwäbischen Orten wird das Osterfeuer durch bloßes Reiben erzeugt, was unzweifelhaft auf uralter Tradition beruht. Auch vom Osterfeuer heißt es, z. B. in der Mark: „So weit das Feuer leuchtet, gedeiht im folgenden Jahre das Korn und keine Feuersbrunst entsteht[2].“ Es schafft also den Segen der Sonne und schützt vor der Feuersgefahr. Oft wird auch der Schutz vor Hagel und Blitz, vor Hexen, Ungeziefer u. dgl. durch Asche und Kohlen des Osterfeuers erzielt, namentlich des kirchlichen. Denn das muß noch bemerkt werden: Die Kirche hat sich die Osterfeuer teilweise angeeignet und ihnen, wie so oft auch in anderen Fällen, durch christlich-symbolische Umdeutung eine neue Weihe und höhere Bedeutung verliehen. Schon in der alten katholischen Kirche wurde zu Ostern ein neues, heiliges Feuer entzündet. In deutschen Kirchensprengeln erzeugte man schon zur Zeit des Bonifatius das Feuer dazu aus dem Stein oder durch ein Brennglas aus Kristall. Noch jetzt wird in vielen deutschen Diözesen im Kirchturm, auf dem Kirchhof oder sonst in der Nähe der Kirche am Ostersonnabend ein Holzstoß mit Feuer aus dem Stein entzündet oder vom Priester geweiht. An diesem Feuer kohlt sich das Volk Pfähle oder Scheite von Holz an und trägt sie nach Hause zur Anzündung eines neuen Feuers und zum Schutz gegen Blitz und Feuersgefahr, trägt auch einen Teil auf die Äcker, Gärten und Wiesen zu ähnlichem Schutze und allgemeinem Gedeihen. In

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 511. 512.

[2] Vgl. Kuhn, Märkische Sagen, S. 312, zu dem Ganzen vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 506—508.

dem kirchlichen Osterfeuer wurde ehemals auch eine Holzfigur, der Judas, verbrannt — daher in manchen Gegenden der Name Judasfeuer. Auch im weltlichen Osterfeuer wird öfters der „Judas" verbrannt, ein Strohmann, der kaum von dem Hutzelmann, der Hexe und ähnlichen Gestalten, die in den Fastnachtsfeuern verbrannt werden, unterschieden ist. Es werden auch beim weltlichen Osterfeuer hier und da Osterlieder gesungen oder man zieht nach demselben um die Kirche herum u. dgl. m.[1] Es sind das sehr begreifliche Anlehnungen, die nur für das Ansehen und den geheiligten Charakter dieser alten Feuer sprechen können. Von Hause aus gehören aber diese Feuer gewiß ebensowenig zur Kirche oder in die Kirche, wie das Ballspiel, das wir auch in Verbindung mit ihr betroffen haben.

Daß die Letten seit alters dem Uhsing ein Feuer entflammt haben, geht aus dem früher mitgeteilten Liede hervor. Es muß dies im Frühling und wahrscheinlich im April geschehen sein, da seit Menschengedenken der 21. April als Uhsingtag gilt. Am Abend dieses Tages pflegten die Letten früher zum ersten Mal die Pferde auf die Weide, die Nachthütung, zu führen. Dort wurde ein Feuer angezündet und ein Mahl von Fleisch, Bier und Eiern genossen[2]. Von Opfern, die man an diesem Tage im Feuer darbrachte, werden wir später noch reden. Dazu wurde, wenigstens teilweise, das Feuer des Herdes benutzt. Das im Liede gemeinte Uhsingfeuer ist aber wohl jedenfalls das am Abend auf der Weide entflammte. Außerdem aber fand am Uhsingfeste auch Abwehrzauber mit dem Feuer statt. Man nahm den glühendsten Stein vom Herde und warf ihn hinaus mit den Worten: „Mögen dem Neider die Augen ausbrennen![3]"

Zu den beliebtesten Frühlingsfeuern gehören die **Maifeuer**, die teils in der Walpurgisnacht, teils am ersten Mai oder in den ersten Tagen des Mai stattzufinden pflegen. Sie stehen oft mit der sog. Maibrautschaft in Verbindung, einer Sitte, die mit den später zu erörternden Generationsbräuchen zusammenhängt. Doch

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 502—506. 517. Auch Grimm a. a. O., S. 513.

[2] Vgl. Auning a. a. O., S. 11. [3] Vgl. Auning a. a. O., S. 14.

ist die Maibrautschaft nicht an diese Feuer gebunden, wie auch die Feuer nicht an die Maibrautschaft. Überhaupt sind die Maifeuer prinzipiell von den Osterfeuern und anderen Frühlingsfeuern kaum zu scheiden. Es war ja auch ganz natürlich, daß man ursprünglich diese Gedeihen schaffenden, Böses abwehrenden Feuer in größeren Intervallen wieder und wieder entflammte, ohne kalendarisch genaue Fixierung, und solches dann festlich beging, mit mancherlei Bräuchen und Zeremonien, die sich nicht überall in gleicher Weise verteilten.

Im Vogtlande sieht man am Walpurgisabend auf den meisten Bergen Feuer und Kinder mit brennenden Besen [1]. In anderen Gegenden flammen die Feuer am ersten Mai. Die dänischen Maifeuer sind ebenso wie die deutschen mit der Erwählung von Maibräuten verbunden. In Schweden leuchten die Feuer am Abend des ersten Mai oft von allen Bergen und Hügeln und die Jugend tanzt um dieselben herum in fröhlichem Reigen, nicht selten in doppeltem und dreifachem Ring [2]. Auch in Böhmen gibt es Maifeuer, und zwar mit Verbrennung einer Figur, der Hexe, zum Schutz gegen die den Acker schädigenden Zauberinnen [3].

Sehr originell ist das keltische Maifeuer, das sog. Bealtine, Beltein oder Baltein, welches in Schottland und Irland am ersten, zweiten oder dritten Mai entflammt wurde. In den schottischen Hochlanden wird das Feuer entzündet, dann eine Art Eierrahm von Eiern und Milch genossen, und ein Kuchen von Hafermehl an der heißen Asche geröstet. Diesen schneidet man in so viel gleiche Teile, wie Personen vorhanden sind, schwärzt ein Stück mit Kohle, tut alles in einen Hut, und nun muß jeder, ohne zu sehen, ein Stück herausholen. Wer das schwarze Stück bekommt, ist verpflichtet, dreimal durch das Feuer zu laufen, um das Jahr fruchtbar zu machen. Er tut das offenbar in stellvertretender

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 522.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 508. 509. Grimm sagt a. a. O., S. 518 bei der Besprechung der dänischen Gadeild, der großen Feuer, die zu Johannis in Dänemark auf den Straßen, Plätzen und Hügeln entzündet werden: „Einige versetzen diese Straßenfeuer auf Walburgisabend."

[3] Mannhardt a. a. O., S. 502.

Weise, wie die Hirpi Sorani für das römische Volk über das Feuer laufen. Den Namen des Festes brachte man mit dem Namen eines alten keltischen Sonnengottes Belen oder Belin zusammen [1]. Es ist jedenfalls ein altes Sonnenfest, und das Feuer, resp. der Sprung durch dasselbe, soll Fruchtbarkeit und Gedeihen schaffen.

Zu Pfingsten treten die Feuer zurück. Der Maibaum und allerlei Wettspiele, Wettschießen, Wettlaufen, Wettreiten u. dgl., mit allerlei Lustbarkeiten, Tanz u. dgl. verbunden, stehen im Vordergrunde. Doch führt Jakob Grimm eine wichtige Nachricht von Eccard an, der erzählt, „er habe eines Pfingstmorgens Pferdehirten Feuer aus Holz reiben und dabei ihren Kohl kochen sehen, in der Meinung, daß sie durch dessen Genuß das Jahr über frei vom Fieber bleiben würden [2].“

Den Höhepunkt all dieser festlichen Feuer bilden unzweifelhaft die Sonnwend- oder Johannisfeuer, die wir über den größten Teil Europas verbreitet finden. Deutschland, Österreich, Frankreich, England, Skandinavien, Dänemark, Rußland, Serbien, auch manche Gegenden Italiens kennen diese Feuer in Formen, die allerlei Abweichungen im einzelnen zeigen, im wesentlichen aber doch übereinstimmen.

Den Mittelpunkt der Feier bilden gewöhnlich mächtige Feuer, die des Abends vor Johannis angezündet werden, um die herum man tanzt, singt, jubelt, schmaust und trinkt, in die man bestimmte Kräuter und allerlei andere Dinge hinein wirft, über die man springt, einzeln und paarweise, über deren Asche und Kohlen das Vieh getrieben wird, deren Überreste man in die Felder, Gärten oder Häuser steckt, weil man ihnen heilsame Wirkungen

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 509. 510. Mannhardt, Baumkultus, S. 508; tine heißt Feuer, Bealtine, Beltein „Feuer des Beal oder Bel“; die gälische Form Baltein wird auch als Ballfeuer erklärt. „In beiden Fällen — sagt Mannhardt a. a. O. —, ob gàl. bal (globe) oder Beli das Etymon sei, werden wir Sonnenfeuer übersetzen müssen, da auch ersteres auf den Sonnenball zu gehen scheint; falls nicht ein Gebrauch, dem deutschen Scheibenwerfen analog, dem Feuer den Namen gab.“ Mit diesem keltischen Bealtine bringt J. Grimm a. a. O., S. 511 vielleicht mit Recht den Pfultag oder Pulletag der rheinischen Gegenden zusammen, der gerade auf den zweiten Mai fällt.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 507.

zuschreibt u. dgl. m. Daneben aber werden auch an manchen Orten feurige Rader gerollt, brennende Fackeln geschwungen, Teertonnen auf hohen Stangen angezündet u. dgl. m. Stadt und Land hat an dieser Feier Anteil; namentlich in früheren Jahrhunderten flammten in vielen Ländern die Johannisfeuer auch an hervorragender Stelle in den Städten, zum Teil unter offizieller Beteiligung des Magistrats, im Beisein von Fursten und anderen hervorragenden Personen, die sich auch selbst an Tanz und Lustbarkeit beteiligten. Die Kirche hat nur in beschranktem Maße auch diesen Feiern ihren Segen gegeben. Eine Umdeutung ins christlich Symbolische war hier schwieriger, als z. B. bei den Osterfeuern, wo sie nahe genug lag. Die Verbindung der Feuer mit dem Feste Johannis des Täufers konnte nur eine lose sein und bleiben. Sie war zu unnatürlich und gezwungen [1]. Das Altheidnische des Festes wurde meist noch deutlich empfunden und veranlaßte öfters Verbote desselben, die jedoch die tiefgewurzelte Gewöhnung nicht zu brechen vermochten.

So erließ z. B. der Rat von Nurnberg am 20. Juni d. J. 1653 die folgende Verordnung: „Demnach bißhero die Erfahrung bezeugt, daß alter heidnischer böser Gewohnheit nach jährlichen an dem Johannestag auf dem Land, sowohl in Stadten als Dorfern von jungen Leuten Geld und Holz gesammlet und darauf das sogenannt Sonnenwendt- oder Zimmetsfeuer angezündet, dabei gezecht und getrunken, um solch Feuer getanzet, daruber gesprungen, mit Anzündung gewisser Kräuter und Blumen, und Steckung der Brand aus solchem Feuer in die Felder, und sonsten in vielerlei Weg allerhand abergläubische Werk getrieben worden — als hat ein E. E. Rath der Stadt Nürnberg nicht unterlassen sollen noch konnen, solche und andere Ungeschicklichkeiten, abergläubische und heidnische Werk und gefährliche Feuer bei bevorstehendem Johannistag abzustellen [2].“

[1] Meine Haushälterin Rosine Redl aus Deutschböhmen berichtet mir folgende Erklärung der Johannisfeuer, die sie in ihrer Heimat gehort. Johannes der Täufer sei einstmals verloren gegangen, da habe man ihn in der Nacht mit Feuer gesucht. Um daran zu erinnern, werden noch immer die Johannisfeuer entzündet!

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 515 Anm.

Von der Beteiligung furstlicher Personen an den Johannisfeuern und dem Reigen um die Flammen in verschiedenen deutschen Städten, wie Augsburg und München, gaben wir schon früher Nachricht (s. S. 116). Namentlich in Süddeutschland sind die Johannisfeuer beliebt, während in Norddeutschland die Osterfeuer stärker hervortreten. Zu Gernsheim, im Mainzischen, wird das entzündete Feuer von dem Pfarrer gesegnet und, solange es brennt, gesungen und gebetet. Erlischt die Flamme, so springen die Kinder über die glimmenden Kohlen; ehemals taten es auch die Erwachsenen [1]. In Schwaben springen Bursche und Mädchen durch das Feuer, man rollt brennende Räder und betet, daß der Werg oder Hanf gedeihe. Im Lechrain entzündet man neben dem Sonnenfeuer einen hohen strohumwickelten Balken mit brennenden Besen, tanzt um denselben, springt durch die Flamme, und es gilt der Glaube, daß die ungesengten Springer fieberfrei bleiben. „So hoch sie springen, wächst der Flachs; ein angebranntes Scheit in die Flachssaat gesetzt, befördert deren Gedeihen." Den Sprung tut die Jugend paarweise, Bub und Dirne zusammen, und dazu singen sie das nette Liedchen:

Unterm Kopf und oberm Kopf tu ich mein Hütl schwingen;
Madl, wenn d'mi gern hast, durchs Fuir mußt mit mi springen [2].

Dieser paarweise Sprung durchs Sonnwendfeuer ist in Deutschland wie in Osterreich sehr verbreitet und charakteristisch, wie auch der Tanz der Liebespaare um das Feuer [3]. In Bohmen sieht man die Johannisfeuer von allen Bergen leuchten; es wird auch ein Johannisbaum inmitten des Holzstoßes entflammt, man rollt harzüberzogene Wagenrader den Berg hinab, schleudert brennende Besen in die Luft oder läuft mit ihnen hin und her, springt paarweise durch das Feuer, treibt die Kühe durch die Glut; steckt die Stümpfe der Besen in die Krautgärten, um sie vor Mücken und Raupen zu bewahren, die Brände und Kohlen des Feuers in die Felder, Wiesen und Garten, unter das Dach

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 514.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 510. 464 (nach Leoprechting, Aus dem Lechrain, S. 182 ff.).

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 464.

oder die Türschwelle, um Unwetter abzuwehren u. dgl. m.[1]. In Frankreich sind Johannisfeuer und Räder schon im 12. Jahrhundert bezeugt. In großen Städten, wie Paris, Metz und vielen anderen, wurde der Holzstoß noch im 15., 16. und 17. Jahrhundert auf öffentlichem Platze vor dem Rathause errichtet, mit Laub und Blumen geschmückt und von dem Maire selbst angezündet. Im Süden lebt die Sitte vielfach noch heute fort. An manchen Orten Frankreichs wird das Johannisfeuer unter Beteiligung der Geistlichkeit angezündet, vom Priester gesegnet. Auch hier springt man über das Feuer und um dasselbe herum, schreibt den Resten desselben allerlei heilsame Wirkungen zu und verwendet sie demgemäß usw.[2]. Aber auch in England sind die Johannisfeuer sehr beliebt. Man tanzt bekränzt um sie herum, oft bis zum Hahnenschrei, man springt hindurch, treibt das Vieh drüber hin, alles in feierlicher Weise (with religious solemnity). Auch hier gibt es flammende Fackeln, Umzüge mit denselben, allerlei Zauber mit den Resten des Feuers usw.[3].

In Dänemark werden die Johannisfeuer auf offenen Straßen, Plätzen und Hügeln angezündet. Auch in Schweden sind sie wohlbekannt. Ebenso in Norwegen, wo sie den merkwürdigen Namen Brising tragen, wie der berühmte Schmuck der Freyja[4]. In Litauen und Preußen flammen die Feuer am Johannisabend auf allen Höhen. „Am folgenden Morgen treibt man das Vieh über die Brandstellen auf die Weide. Das hilft gegen Viehsterben, Zauberei und Milchbenehmung, aber auch gegen Hagelschlag und Gewitter[5].“ Auch die Letten kennen diese Feuer, wenn es auch auffallend ist, daß nur sehr wenige ihrer Lieder derselben Erwähnung tun[6]. Die Polen, ebenso wie die Tschechen,

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 510.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 516. 517; Mannhardt a. a. O., S. 511. 516.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 517; Mannhardt a. a. O., S. 511. 512.

[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 517. 518; Mannhardt a. a. O., S. 512.

[5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519.

[6] Vgl. A. Bielenstein, Das Johannisfest der Letten, Baltische Monatsschrift, Jahrgang 1874; aus dieser Arbeit ergibt sich, daß unter mehreren Hunderten lettischer Johannislieder nur drei das Feuer erwähnen. Diese in der Tat merkwürdige Tatsache läßt Mannhardt die Frage aufwerfen, ob

nennen das Johannisfeuer Sobotka, d. h. kleiner Sonnabend, — im Gegensatz zum großen, dem Ostersonnabend. Der polnische Dichter Kochanowski hat im 16. Jahrhundert eine lebendige Schilderung des Festes gegeben. Auch hier wird beim Feuer getanzt, gesungen usw.[1]. Die Russen nennen das Fest Kupalo. Auch bei ihnen springen Jünglinge und Jungfrauen blumenbekränzt und mit heiligem Kraute umgürtet durch das Feuer, man singt, man führt das Vieh darüber, um es vor bösen Geistern zu schützen u. dgl. m. In Kleinrußland setzt man einen strohumwickelten Pfahl in Flammen, die Bäuerinnen werfen Birkenzweige ins Feuer und sagen dazu: „Werde mein Flachs so hoch als dieser Zweig[2].“ Die Serben umschreiten mit brennenden Fackeln Schafhürden und Ochsenzäune, steigen dann auf die Berge und lassen sie verbrennen[3]. Slowenen und Kroaten nennen das Fest „Feuerschlag“ (kres, resp. kresz) und führen dabei nächtliche Freudensprünge aus[4]. Einige Gegenden Italiens kennen oder kannten die Johannisfeuer ebenfalls und die italienischen Schiffer zunden sie auf offenem Meer auf ihren Schiffen an[5].

Es springt in die Augen, daß all diese Sonnwendfeuer trotz mancherlei örtlicher Variationen nicht nur untereinander verwandt sind, sondern auch von den verschiedenen Frühlingsfeuern sich prinzipiell garnicht trennen lassen, vielmehr aufs engste mit ihnen zusammen gehören. Wir haben eine ganze Reihe von wesentlich verwandten Feuerfesten, mit ähnlichen Bräuchen und ähnlichem Zweck, die jedenfalls zu Fastnacht, vielleicht schon zu Weihnachten, ihren Anfang nehmen und parallel dem Aufstieg der Sonne im Johannisfeuer ihren Gipfelpunkt erreichen. Allen sind flammende

---

nicht die Letten das Johannisfeuer erst durch die Deutschen kennen gelernt haben möchten (vgl. a. a. O., S. 468; 617). Ich möchte das im Hinblick auf die tiefgewurzelte weite Verbreitung des Brauches bei den arischen Völkern, auch den naheverwandten Preußen und Litauern, und namentlich auch das sakrale Fortleben desselben in dem indischen Sonnwendopfer, nicht für wahrscheinlich halten, obwohl jene Tatsache dabei unerklärt bleibt.

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519; Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 41.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519; Mannhardt a. a. O., S. 512.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 512.

[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519. [5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 518.

Feuer gemeinsam, als Mittelpunkt der Feier, — auch brennende Fackeln, die geschwungen oder umher getragen werden, das Rollen oder Werfen von Rädern und Scheiben, meist in brennendem Zustande. Dazu lebhafte Bewegung, Laufen, Springen, Tanzen, Gesang und Jubel, ein zeitweilig feierliches Gebaren, das sogar Beteiligung der Kirche ermoglicht, dann aber auch wieder allerlei Ausgelassenheit, die dem widerstrebte; ferner Schmausereien, ein paarweises Auftreten und Handeln von Liebenden, Neuvermählten oder auch scherzweise zusammengebrachten Paaren, dazu noch allerlei später zu erörternde Wasserbräuche und Vegetationsbräuche, den Festbaum nicht zu vergessen, der mit dem Weihnachtsbaum beginnt, als Maibaum umtanzt, im Johannisfeuer — aber auch anderen Feuern — verbrannt wird.

Wie die brennenden Räder und Scheiben unzweifelhaft die Sonne vorstellen, so sollen auch die großen, flammenden Feuer gewiß ein Abbild des Sonnenfeuers sein. Mit diesen Feuern, Rädern und Scheiben grüßt man die Sonne, lockt sie herbei, sucht sie in ihrer Bewegung aufwärts, in Licht und Wärme zu kräftigen und vorwärts zu bringen —, ein Sonnenzauber, Feuerzauber, Radzauber und Bewegungszauber. Dem Menschen aber liegt dabei vor allem an dem eigenen Gedeihen und Wohlbefinden. Schon im Aufstiege der Sonne, im Erscheinen des Frühlings und Sommers strömen sie ihm zu, aber der Gedanke liegt auch nahe genug, daß die Berührung mit dem heiligen, sonnenartigen Element, insonderheit am festlichen Tage, heilbringend wirken, Böses abwehren müsse. Darum springt man durch die Flamme, treibt das Vieh über die Glut oder räuchert es, läuft mit dem Feuer über Felder und Wiesen, läßt den Rauch durch die Obstbäume ziehen, berührt sie wohl auch mit dem Feuerbrand, steckt kaltgewordene Brander, Kohlen und Asche in die Erde der Acker, bewahrt sie im Hause auf u. dgl. m. Der Mensch glaubt sich selbst durch solche Berührung von Krankheit und Schaden zu befreien und davor zu bewahren, ja auch seine Sünden los zu werden; dem Vieh glaubt er allseitiges Gedeihen, Milchreichtum, Fruchtbarkeit usw., den Wiesen und Feldern gutes Wachstum zu schaffen. Zugleich aber ist damit die Abwehr

und Vernichtung aller möglichen feindlichen, schädigenden Gewalten verbunden, die zum Teil in der Verbrennung einer Puppe, einer Hexe oder dgl. zu sinnbildlichem Ausdruck gelangt. Und besonders tritt der Schutz vor Gewittersgefahr, vor Blitz und Feuerschaden kräftig hervor, — das Negative, neben dem Positiven des Sonnensegens. Es bildet die notwendige Ergänzung, — beides ist nicht zu trennen. So wagten wir schon den Eichenklotz des Weihnachtsfeuers auf den Gewittergott zu beziehen, ganz deutlich aber sprach von solch schützender Abwehr die Bezeichnung der gerollten feurigen Räder als Hagelräder, wie auch die Bezeichnung des Frühlingsfeuers, des Maifeuers als Hagelfeuer, namentlich in der Rheingegend. Mannhardt deutet die in die Luft geworfenen Fackeln bei den Feuerfesten geradezu auf den Blitz, als Darstellung desselben [1], und hat vielleicht Recht darin. Hier soll die Nachbildung apotropäisch, abwehrend, schützend wirken. Darum sagt man auch in Deutschland: Wenn der Mensch am Funkensonntage keine Funken macht, so macht sie der Herrgott durch ein Wetter [2]. Diese Doppelbeziehung der Feuerfeste auf Sonne und Gewitter wird sich uns noch weiterhin als wichtig erweisen.

Endlich ist noch dessen zu gedenken, daß das Feuer bei diesen Festen an manchen Orten aus dem Holze gerieben oder aus dem Steine geschlagen wurde. Das erstere Verfahren darf wohl als das ältere, heiligere und wirksamere angesehen werden. Der Entzündung des schwäbischen Osterfeuers durch Reibung haben wir schon Erwähnung getan, ebenso eines Falles von Reibungsfeuer zu Pfingsten. Aus dem Steine geschlagen wurde das römische Palilien-Feuer und zum Teil das kirchliche Osterfeuer zu Bonifatius'

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 536. 553; ganz richtig faßt er im übrigen die Feuer dieser Feste als Darstellungen des Sonnenfeuers, das die Vegetation zeitigen soll; vgl. a. a. O., S. 465. 497. 553. Aber auch der Feuerbrand erscheint als Sonnensymbol, z. B. ganz deutlich in gewissen indischen Opferbräuchen, wie Oldenberg (Rel. d. Veda, S. 89) gezeigt hat. Wie die brennenden Räder, wo sie Hagelräder genannt werden, wie die rheinischen Maifeuer, die Halefeuer heißen, scheinen auch die Feuerbrände beide Beziehungen in sich vereinigen zu können.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 502.

Zeit in einigen deutschen Sprengeln. Öfters wird zu Johannis das Feuer durch Reibung aus dem Holz erzeugt, so z. B. in Mecklenburg, in Masuren, bei den Luzerner Bauern in der Schweiz [1]. Man darf wohl mit Grimm annehmen, daß dies ursprünglich überhaupt die Art gewesen ist, wie das Feuer bei diesen Sonnenfesten erzeugt zu werden pflegte und daß solches nur im Laufe der Zeit an den meisten Orten in Abnahme gekommen ist. Dafür spricht auch der Umstand, daß Inder und Iranier fort und fort ihr heiliges Feuer bei den Opferfesten durch Reibung erzeugten. In Europa hielt sich der Brauch, abgesehen von den Sonnenfesten, namentlich noch in besonderen Fällen bei Krankheit des Viehs u. dgl., wo man des wirksamsten Feuers zur Lustration bedurfte. Das war das sogenannte Notfeuer, von welchem wir passender späterhin bei Behandlung der Feuergottheit sprechen werden. Hier kam für uns nur das Feuer der Sonnenfeste in Betracht.

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 519. 520.

WASSERBRÄUCHE DER SONNEN- UND FEUERFESTE.

Im Verlaufe der Darstellung sind uns bereits mehrfach Bräuche entgegen getreten, die mit den Sonnenfeuerfesten in keinem unmittelbaren organischen Zusammenhange zu stehen schienen und die doch unzweifelhaft zu ihnen gehören. Wasserbräuche verschiedener Art, die wir jetzt einer näheren Betrachtung unterwerfen müssen. Eine solche erweist unzweifelhaft, daß diese Bräuche mit den Feuerbräuchen untrennbar eng verbunden sind und gewissermaßen die notwendige Ergänzung zu diesen bilden. Die Feuerfeste sind geradezu gleichzeitig auch Wasserfeste. Feuer und Wasser bilden zusammen und sich ergänzend Grundbedingungen des Gedeihens von Mensch und Vieh, von Wiese und Wald, Acker und Garten: himmlisches Feuer und himmlisches Wasser, Sonne und Regen, ebensowohl wie die beiden als irdische Elemente. Ihr Segen ist mannigfaltigster Art und ihr sich ergänzendes, gleichermaßen notwendiges Wesen macht die Zusammenfassung begreiflich. So erscheint nun, vor unseren Augen sich erweiternd, was wir bisher als Sonnenfest faßten und bezeichneten, zugleich auch als Regen- oder Gewitterfest, das Feuerfest auch als Wasserfest. Wir können den einen Kult von dem anderen nicht trennen.

Die Feuerbräuche der Sonnenfeste hatten in der Hauptsache einen doppelten Zweck. Sie sollten erstens die Sonne grüßen, sie kräftigen und fördern auf ihrer Bahn, Licht und Wärme ihr mehren, ihr zum siegreichen Aufstiege verhelfen und also dem Menschen und der ihn umgebenden Welt den Segen der Sonne, des Frühlings und Sommers sichern. Sie sollten zweitens Menschen

und Vieh, Haus und Hof, Wiese, Feld und Bäume nach Maßgabe ihres Wesens reinigen, läutern, heilen, kräftigen, fruchtbar machen, vor allem Schaden, bosen Dämonen, Hexen, Krankheit, Mißwachs, Insektenfraß u. dgl. m. bewahren, insonderheit auch die Gefahr des Gewitters, Hagels und Feuerschadens abwehren, — eine lustrierende, stärkende und apotropäische Wirkung. Ganz entsprechend haben auch die Wasserbräuche dieser Feste einen doppelten Zweck:

1. Sie sollen die himmlischen Wasser in Bewegung setzen, ihr rechtzeitiges Erscheinen bewirken, dem Menschen und der ihn umgebenden Welt den Regen und Gewittersegen sichern, also dasjenige erzielen, was man jetzt zumeist „Regenzauber" nennt;

2. Sie sollen, ähnlich dem Feuer, reinigen, läutern, heilen, kräftigen und fruchtbar machen, vor allerlei Schaden, Krankheit, bösen Dämonen, Hexen u. dgl. bewahren.

Aber wir finden hier, wie es scheint, noch ein Drittes:

3. Etliche der hierher gehörigen Wasserbräuche, wie die Brunnenfeste, Quellenopfer u. dgl. m. scheinen vielmehr den Zweck zu haben, dem Menschen den Segen des irdischen Wassers zu sichern. Wie das himmlische Wasser, so soll auch das irdische ihm treu bleiben. Und entsprechend gehen auch etliche der Feuerbrauche offenbar darauf aus, dem Menschen den Segen des irdischen Feuers, des Hausfeuers zu sichern. Sie sind in unserer Betrachtung bisher noch zurück getreten, sollen aber spater, wenn wir Feuerverehrung und Feuergottheiten behandeln, zu ihrem Rechte kommen.

So deutlich sich nun auch im allgemeinen jene drei Zwecke erkennen lassen, im einzelnen ist es doch schwierig, sie auseinander zu halten. Wir bleiben bisweilen im Zweifel, ob ein bestimmter Brauch dem einen oder dem anderen Zwecke dienen soll, — öfters mag wohl auch mehreres zugleich, in unbestimmter Weise zusammen gedacht und gewollt sein. Die Unterscheidung ist darum doch nicht unfruchtbar, wie die folgende Ubersicht zeigen dürfte.

Wir fassen zunächst den Regenzauber ins Auge, soweit derselbe bei den Sonnenfeuerfesten hervortritt.

Das indische Sonnwendopfer, in dem wir schon so viele hoch-

bedeutsame Bräuche der Urzeit in sakraler Stilisierung wiedergefunden haben, erweist sich auch in diesem Punkte ergiebig. Schon der Umstand ist höchst bedeutsam, daß der Mahâvratatag dem Indra gehört [1], daß also der Gewittergott geradezu als die Hauptgottheit des Sonnwendtages erscheint, wie ja auch er bei dem Somafest des „Lichtfeuerlobgesanges" in gleicher Eigenschaft kräftig hervortrat. Diese Stellung nimmt er aber zweifellos nicht nur als der große, streitbare Gewinner des himmlischen Lichts, als Drachentöter und Befreier der Sonne aus Nacht und Dunkel und Wolkengraus ein, sondern nicht minder als der große Gott des Donners, Blitzes und Regens, der Befreier der Wolkenwasser aus dem Gefängnisse, der Hohle, in welcher sie der böse Dämon Vṛitra, der „Umhuller", verschlossen halt. Lieder und Brauche des Sonnwendfestes lassen das deutlich erkennen. Bei diesem Feste ertönten ursprünglich, zur Zeit des Rigveda, die beiden altberühmten Gesange oder Melodien, die sog. Sâmans des Bṛihat und Rathaṃtara, die schon der Rigveda kennt und die auch in der Folge fort und fort nebeneinander genannt werden, zusammengehörig, sich gegenseitig ergänzend. Wir sahen bereits fruher, daß der Rathaṃtarasang, das den Wagen fordernde Lied, der Sonne gehörte, auf sie sich bezog, den Wagen der Sonne fordern sollte. Ebenso deutlich aber steht der Bṛihatsang, das große oder mächtige Lied, in Beziehung zu Gewitter, Donner und Regen, gehört dem Gewittergotte Indra an. Schon im Rigveda wird dem Indra dies große, mächtige Lied gesungen. Die Menschen singen es ihm und die Götter des Sturmes, die Maruts, seine Begleiter. Schon im Rigveda gilt als eine zur Regenzeit oder bei deren Eintritt besonders beliebte Melodie das Sâman Bṛihat [2]. Wie der Sonnenwagen zum Rathaṃtaralied, so gehörte der Donner zum Bṛihatgesang. Ein Brâhmaṇa sagt: „Der Herr der Geschöpfe schuf das Rathaṃtara, — hinter ihm her wurde das Geräusch eines Wagens geschaffen. Der Herr der Geschopfe schuf das Bṛihat, — hinter ihm her wurde das Getose des Donners geschaffen." Die beiden altberühmten Gesänge erscheinen hier geradezu wie kosmo-

[1] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 41.
[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 23. 24. 25.

gonische Mächte, die eine dem Wagen (der Sonne), die andere dem Donner voranschreitend. Und der Kommentar bietet dazu die hochinteressante Bemerkung, „daß man am ersten Tage das Rathaṃtara mit Wagengerassel einleite, das Bṛihat aber, da man das Getöse des Donners nicht machen könne, mit damit gleichbedeutendem Trommelschlag [1]." Auch im klassischen Sanskrit wird der Donner der Wolke dem Schall der Trommel verglichen, — und im Ritual stellt der Trommelschall den Donner dar.

Nun tritt mit voller Klarheit die Bedeutung einer Zeremonie des indischen Sonnwendfestes hervor, deren wir teilweise schon früher gedacht haben: Um ein flammendes Feuer wandeln unter Trommelschlag Frauen, die gefüllte Wasserkrüge tragen, dreimal von rechts nach links und wiederum von links nach rechts herum. und ebenso nachher wieder, wenn der letzte Vers des Liedes verklungen und die Trommler aufgehört haben. Nach dem letzten Rundgange gießen sie das Wasser ins Feuer und löschen es aus [2]. Das Feuer stellt die Sonne dar, das Trommeln den Donner, das Wasser den Regen. In die Sonnenglut strömt sinnbildlich hier der Regen hinein unter Donnergeroll, — Sonne und Regen vereinen sich hier und sollen sich vereinen zum Segen der Welt, denn vereint erst schaffen sie die Fruchtbarkeit und allen Segen der Erde, die der Mensch ersehnt, vom Himmel erhofft und in magisch-kultlicher Begehung zu erreichen trachtet. Dem Sonnenzauber des Sonnwendfestes gesellt sich aufs engste der ebenso wichtige Regenzauber. Das Wasser wird in das Feuer gegossen, die Sonne wird im Regen gebadet, — und so ist sinnbildlich der volle Segen der Fruchtbarkeit gewährleistet.

Die Richtigkeit dieser Deutung wird auf das schonste bestatigt durch altertümliche, höchst charakteristische Bräuche, die fern von Indien beim Mittsommerfeste von den europäischen Ariern geübt werden, — die oft schon erwähnten Bräuche des Rollens flammender Räder, gerade dort, wo sie uns am vollstandigsten erhalten sind. In Konz an der Mosel, wo dieser Brauch in seltener Kraft lebendig geblieben, wird das flammende Rad bergab

---

[1] Vgl. Hillebrandt a a. O., S. 29. [2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 40.

in den Fluß gerollt. Wenn es noch brennend in die Flut gelangte und also dort erlosch, dann war der Jubel des Volkes groß, dann prophezeite man ein fruchtbares Jahr und vor allem eine gesegnete Weinernte. Das flammende, rollende Rad stellt deutlicher noch als das Feuer des indischen Sonnwendfestes die glühende Sonne dar. Wenn das flammende Sonnenrad sich im Wasser badet, wenn Feuer und Wasser zusammentreffen, die Sonnenglut durch das Regennaß gekühlt und gelöscht wird, die beiden großen, Leben und Fruchtbarkeit wirkenden Mächte ihre Schuldigkeit tun, dann ist der Segen gewiß, der den Jubel der Menschen weckt.

Merkwürdig ist bei dem Konzer Brauch auch die ältester Sitte entsprechende Scheidung der Geschlechter während der feierlichen Zeremonie. Die Männer bereiten oben auf dem Berge das flammende Rad und geleiten es dann abwärts. Die Frauen stehen unten zusammen beim Burbacher Brunnen und jauchzen laut auf, wenn das Rad vorbei rollt. Die Männer scheinen hier des feurigen Segens, die Frauen des nassen zu walten. Scheidung der Geschlechter wird uns ubrigens auch noch später bei den lettischen Opferbräuchen für Uhsing entgegentreten.

Das Rollen des flammenden Rades ins Wasser, der indischen Zeremonie so nah verwandt, ist gewiß die vollständigste und eindrucksvollste, zugleich die dramatisch spannendste Form dieser Sitte, da der volle Erfolg ja nicht sicher ist und ihr so etwas Prophetisches innewohnt. Dieses Rollen des feurigen Rades ins Wasser war zweifellos früher weiter verbreitet. Es ist uns auch für Trier bezeugt, es findet sich aber nicht nur bei Germanen, sondern auch bei den Slaven. So ließen noch im Jahre 1844 die Ruthenen bei Zaleszczyki ein Feuerrad in den Dniester rollen[1]. Und was hier bezeugt ist, wird ohne Zweifel auch noch an manchen anderen Orten Brauch gewesen sein, von denen uns keine Zeugnisse vorliegen.

Die Sonne muß baden! Sie muß nicht nur leuchten, wärmen, rollen, laufen, aufwärts steigen, siegen, — die Sonne muß baden!

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 42, nach der Abhandlung von Rymaskiewicz über Kochanowskis Johannislied.

Das war ohne Zweifel ein uralt arischer Gedanke, der in den angeführten, eindrucksvollen Bräuchen zu sinnlich-symbolischem Ausdruck gelangt, mit magisch-kultlicher Absicht. Die Sonne muß baden oder gebadet werden, — reichlicher Regen muß die Glut des Tagesgestirnes kuhlen, damit beide vereint Leben und Fruchtbarkeit in uppiger Fülle wecken und gedeihen lassen. Die Sonne muß baden, — dieser Gedanke erklärt uns wohl noch manche andere, bisher noch nicht, oder doch nicht vollig erklarte Tatsachen der altarischen Religions- und Mythengeschichte. So hat man nicht ohne Grund sich ofters darüber gewundert, daß die Russen das Johannisfest Kupalo nennen. Von einem Gott Kupalo war ebensowenig eine Spur zu entdecken, wie von einem Gott Lihgo bei den Letten. Der Erntegott Kupalo, den manche Forscher aus dem Namen des Festes erschließen wollten, existiert nur im Reiche der gelehrten Phantasie. Aber auch Dobrowskys Ableitung des Wortes von Kupa „der Heuhaufen“ hat nichts Einleuchtendes, da Heuhaufen bei diesem Feste nicht die geringste Rolle spielen. Dagegen hat schon Hanusch ganz mit Recht Kupalo von dem Verbum kupatj „baden“ abgeleitet und es durch „Bad“ oder „Schwemme“ ubersetzt, „weil die Sonne nach slavischer Vorstellung aus dem Bade steige, oder bei dem Fest Wasserbegießungen ublich gewesen seien[1].“ Das ist richtig, — und zwar eins wie das andere: das Baden der Sonne bei dem Sonnwendfest, wie es uns die indischen, deutschen und slavischen Bräuche schon rituell vorgefuhrt haben, und ebenso auch das Baden der Menschen, das ebenso rituell bei diesem Feste wie auch den vorausgehenden Sonnenfesten in mancherlei Form bei den Ariern geübt wurde und wird, gleichfalls als ein Regenzauber und nebenbei als lustrierende Waschung, welche beiden Momente sich nicht uberall streng auseinander halten lassen. Beim Rollen des flammenden Rades ins Wasser spielt das Bad eine ebenso große Rolle wie das Feuer und das Rollen des Rades. Es sind zusammengehorige Momente von gleich großer Bedeutung. Es ist daher ebensowohl begrundet, wenn die Russen das Fest Kupalo,

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 519 Anm. 2.

Bad oder Schwemme, nennen, als wenn dasselbe bei Slowenen und Kroaten, wie wir schon sahen, „Feuerschlag“ heißt.

In Gewitter und Regen badet die Sonne, wie das flammende Rad im Wasser des Flusses. Es kann uns daher nicht mehr wundernehmen, es stimmt vielmehr ganz zu dem früher Gesagten, wenn auch im Mythus die Mächte des Gewitters und Regens in ganz naiver Weise die Sonne baden. Das tritt uns bei den mit den Slaven so nahe verwandten Litauern entgegen. Perkuna tete, die Mutter des Perkuns, die Mutter des Donners und Blitzes, übt an der Sonne — einer alten Nachricht zufolge — das Amt der Badefrau aus. Sie empfängt — so heißt es — die müde und staubige Sonne im Bade und entläßt sie dann gewaschen und glänzend am folgenden Tage [1]. Hier scheint, wie so oft, zum täglichen Vorgange geworden, was eigentlich nur ausnahmsweise, resp. zu bestimmter Zeit, unter bestimmten Umständen sich ereignet. „Die Donnermutter badet die Sonne“, — das ist der alte, gar nicht mißzuverstehende Gedanke. Die Sonne wird in Gewitter und Regen gebadet. Das ist hier zum täglichen, allabendlichen oder nächtlichen Bade der von des Tages heißen Wanderung müden und staubigen Sonne geworden. Die Donnermutter als Badefrau zeigt uns deutlich genug den ursprünglichen Sinn dieser mythischen Vorstellung.

Auch der griechische Helios badet täglich, wie schon die homerischen Bilder zeigen. Täglich taucht er in die Fluten des Meeres, täglich wieder aus denselben empor. Äschylos läßt ihn in weiter Ferne, in einem strahlenden See bei den Äthiopen am Okeanos sich und seine Rosse im warmen Bade erquicken [2]. Die Vorstellung scheint sehr natürlich in Griechenland erwachsen zu sein, wo im Osten und Westen das Meer sich dehnte. Immer-

---

[1] Nach Laskowskis Bericht in dem von Mannhardt herausgegebenen Büchlein des Joh. Lasicius „de diis Samagitarum libellus“, Riga 1868, Separatabdruck aus dem Magazin der lettisch-literarischen Gesellschaft, Bd. XIV, S. 123: „Perkuna tete mater est fulminis atque tonitrui, quae Solem fessum ac pulverulentum balneo excipit, deinde lotum ac nitidum postera die emittit.“

[2] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 353.

hin wäre es möglich, daß auch hier im Hintergrunde eine ältere Vorstellung liegt, die mit jener litauischen verwandt ist und auf griechischem Boden dann eine sehr naturgemäße Umbildung erfahren hätte.

Die Sonne muß baden! Wir begreifen es nun, warum Gott Indra beim indischen Sonnwendfest geradezu als Hauptperson hervortritt, — der gewitternde, regnende Gott, der nicht nur die Sonne und ihr Licht den bösen Mächten des Dunkels abringt, sondern auch durch die Wasser der Wolken den Segen der Sonne erst zu vollem und wirklichem Segen werden läßt[1]. Ganz entsprechend wird auch bei den Germanen der Donnergott Donar mehrfach mit dem Johannistage verbunden, wie schon Mannhardt und Simrock bemerkt haben und Hillebrandt neuerdings hervorhebt, indem er auf die Möglichkeit hinweist, „daß die Verehrung des Gewittergottes in Indien am Mahâvratafest von alten, vorhistorischen Anschauungen ausging". Ich halte das für unzweifelhaft richtig, wenn ich auch nicht soweit gehen möchte zu sagen, daß „die Mittsommerfeier wesentlich dem Spender des Regens galt"[2]. Der Sonne und dem Spender des Regens, den beiden großen Mächten der Fruchtbarkeit, scheint mir der richtige Ausdruck.

Dieselbe Verbindung erscheint, mit ganz dem gleichen Recht, aber auch schon bei den Frühlingssonnenfesten. So beim indischen Agnishṭoma oder Jyotiragnishṭoma, dem Licht-Feuer-Lobgesang. Das zuerst gefeierte göttliche Paar dieses Opfers sind Agni und Soma, das Feuer und der Rauschtrank. Das Feuer ist, wie wir schon sahen, zugleich die Sonne, der Soma ist zu-

---

[1] Mehrfach erscheint im Rigveda eine noch nicht recht aufgeklärte mythische Idee: Indra habe die Sonne unter den Wolkenberg herabgedrückt, oder er habe das Sonnenrad bei oder in dem flockigen Rind sich hinabbewegen lassen (RV 6, 56, 3). Ob darin vielleicht eine — jedenfalls stark verdunkelte — Erinnerung an die Vorstellung erhalten sein mag: der Gewittergott läßt die Sonne durch das Wolkenbad gehen? Ich wage nichts zu behaupten und lasse es darum bei der Frage bewenden.

[2] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 46. Richtig sagt Hillebrandt dort auch, daß die am Mittsommerfest bei Slaven und Deutschen übliche Wasserverehrung weit mehr auf den Donner- als auf den Sonnengott weist.

gleich der Mond. Die Kelterung des Soma, die bei diesem Feste eine so hervorragend wichtige, ja kardinale Rolle spielt, erweist sich, wie Oldenberg zeigt, geradezu als ein Regenzauber [1]. Der Mond wird in Indien, wie auch bei anderen arischen Völkern, mit dem himmlischen Naß, dem Regen, in unmittelbare Beziehung gebracht und so repräsentiert das Paar Agni und Soma, Feuer und Met, auch Sonne und Regen. Eben dieselbe Verbindung der beiden großen Fruchtbarkeitsmächte repräsentiert aber auch das später bei demselben Feste gefeierte Paar Indra und Pûshan, der Gewittergott und der als Hirt und Patron der Heerden gedachte Sonnengott, „der Gedeihen Schaffende" [2]. Ganz dieselbe Bedeutung hat es, wenn in Deutschland zu Ostern auch Donar — neben Ostara — als einst gefeierter Gott hervortritt, wie verschiedene Bräuche erkennen lassen, die von deutschen Forschern so gedeutet sind und gedeutet werden mußten [3]. Dieselbe Doppelbeziehung haben wir am ersten Mai, dem Walpurgistag. Es ist der Haupttag der Maifeuer, ein altes Frühlingssonnenfest, und doch lassen verschiedene Anzeichen darauf schließen, daß dieser Tag einst dem Donar — oder sagen wir: auch dem Donar — heilig war, wie schon Pröhle, Mannhardt und Wuttke bemerkt

---

[1] Vgl. Oldenberg, Rel. des Veda, S. 459. 506. 507.

[2] Vielleicht haben wir dieselbe Doppelbeziehung von Glut und Wasser — als Sonne und Regen — auch schon in der Dîkshâ, der vorbereitenden Weihe zum Somaopfer des Feuerlobgesangs, zu erkennen. Der Opferer und seine Gattin haben sich beide derselben zu unterwerfen. Sie üben zuerst Tapas, Kasteiung, eigentlich „Glut", und in der Tat scheint Hitzeerzeugung unter allerlei rituellen Entbehrungen ursprünglich ein wesentlicher Zweck dabei gewesen zu sein. Dann folgt ein Bad für beide, und auch die amtierenden Priester baden. Nun sind sie geweiht. Zuerst assimiliert oder vereint sich also der Opferer gewissermaßen dem in Glut und Hitze bestehenden Wesen von Sonne und Feuer, dann dem Kühlung bringenden Wesen von Regen und Wasser. Durch beide wird er zugleich geläutert. Er tritt in engste Berührung mit den beiden gleichzeitig gefeierten Naturgewalten und reinigt sich durch dieselben. Anders erklärt Oldenberg die Dîkshâ, Rel. des Veda, S. 398—410; wieder anders Hillebrandt, Ved. Myth., I, S. 482 ff.; Rituallitteratur, S. 125.

[3] Vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, S. 17 ff.; Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 145 u. ö.

haben[1]. Dieselbe Verbindung deutet vielleicht auch der lettische Brauch an, wenn am Uhsing-Tage, dem 21. April, ein Ei in eine große Eiche gelegt wird[2]. Das Ei ist, wie wir schon gesehen haben, Symbol der Sonne, die Eiche der heilige Baum des Gewittergottes. Es ist also dieselbe Verbindung, die am Weihnachtsfeste in der Verbrennung eines Eichenklotzes zu Tage trat.

Etwas anders gewendet scheint dieselbe Verbindung in einem sinnreichen Brauche der Serben sich geltend zu machen, der in der Frühe des Georgentages geübt wird. Es ist das Bad mit Mühlradwasser, dessen schon Grimm gedenkt, auf eine Mitteilung von Vuk sich berufend. Die Serben nennen dies Wasser den „Abprall“ (omaja), weil es von den Schaufeln des Rades abspringt oder abprallt. Ihre Frauen fangen es am genannten Tage fruhmorgens auf, um sich dann darin zu baden. Einige tragen es den Abend zuvor nach Hause und streuen allerlei abgebrochene grüne Kräuter hinein[3]. Die Symbolik scheint mir in die Augen zu springen. Das Rad ist die Sonne, das Wasser der Regen, — das sich machtvoll im Wasser bewegende Rad stellt wiederum die heilvolle Verbindung der beiden großen Fruchtbarkeitsmächte dar, — und es ist bedeutsam, daß bei den Serben dieser Brauch gerade an einem Tage geübt wird, der, wie wir schon sahen, bei Slaven und Letten als ein Vorzugstag für Sonnenkultbräuche hervortritt. Übrigens gilt das Mühlradwasser nicht nur bei den Serben als besonders heilkräftig. Grimm führt auch entsprechenden deutschen Aberglauben an und bezeichnet „die seltsame, abergläubische Verwendung des aufgefangenen Mühlradwassers“ als

---

[1] Vgl. Wuttke a. a. O., S. 19; Mannhardt, Germ. Mythen, S. 18.

[2] Vgl. Auning a. a. O., S. 14.

[3] Vuk bemerkt dazu: Sie glauben alles Böse und Schädliche werde von ihrem Leib abprallen, wie das Wasser vom Mühlrad. Dies ist jedenfalls viel spätere Deutung eines ursprünglich viel tiefer begründeten Brauches und Glaubens. Alt ist aber dabei gewiß der Glaube an die besondere Heilkraft solchen Wassers und das Lustrationsbestreben. Regenzauber und Lustration verbindet sich hier, wie noch öfters, geradeso wie auch Sonnenzauber und Lustration mit dem Feuer.

„weit verbreitet“ [1]. Wir werden darnach vermuten dürfen, daß „das Rad im Wasser“ auch bei anderen arischen Völkern noch eine besondere Bedeutung gehabt hat, und welche das war, kann nun nicht mehr zweifelhaft sein.

In Verbindung mit Regenzauber beim Frühlingsfest begegnet uns das Rad in einigen deutschen Gegenden. So wird z. B. in Oberbayern zu Pfingsten ein heiterer Umzug veranstaltet, als dessen Hauptperson der sog. Wasservogel hervortritt, — ein Bursche zu Pferde, der in einem belaubten Reisergestell drin steckt und überall mit ganzen Kübeln von Wasser begossen oder in den Fluß geworfen, dreimal in den Brunnentrog getaucht wird u. dgl. m., — ein unzweifelhaft deutlicher Regenzauber. In dem Zuge erscheint aber auch ein Schleifrad, mit zwei Gestalten aus Stroh darauf, die man Hänsel und Gretel nennt [2], — ein Paar, das Mannhardt als den örtlichen Vertreter des sog. Maibrautpaares erwiesen hat, von dem wir später noch reden müssen. Hans und Gretel erscheinen an manchen Orten Bayerns als zwei „ausgestopfte Figuren, die an den entgegengesetzten Enden eines umlaufenden Rades befestigt sich wie zum Tanze die Hände reichen“. Die Burschen tragen sie am Pfingstmontag umher und sammeln Gaben ein, was früher auch in München stattfand. „Auch auf dem Maibaum sieht man häufig den Hansl mit der Gretl auf einem Windrädchen tanzend figurieren. Zuweilen saß nur die eine Puppe (Gretl) auf dem Rade; sie wurde hinterher in den Brunnen gestürzt. Die männliche Figur hieß dann Wassermann.“ In Zürich wurden am ersten Montag der Fastenzeit abends Feuer angezündet und es fand an diesem Tage der Umzug des aus Stroh und Federn gefertigten Chridiglade und seines Weibes Else auf dem Schleifrade statt. „Auch diese beiden Puppen sollen ins Wasser, und zwar in den See geworfen worden sein“ [3]. All dies ist offenbar Regenzauber und dabei in engster Verbindung mit dem Rade, dem Sonnensymbol.

Regenzauber verschiedener Art wird zu Johannis und ebenso

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 492. 493.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 352.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S 429. 430.

bei den Frühlingssonnenfesten auch sonst noch vielfach ausgeführt. Dahin gehört z. B. das Baden oder Ins-Wasser-Werfen des Maibaums, der so oft den Mittelpunkt dieser Feste abgibt, vielleicht auch schon das Aufpflanzen desselben bei einem Brunnen, obwohl sich das letztere vielleicht auch noch anders erklären ließe. In Reichenbach im Vogtlande wird z. B. am Johannisabend auf dem Anger ein Maibaum errichtet, mit allerlei Sachen behängt. Man tanzt um ihn herum und die jungen Burschen holen sich die aufgehängten Sachen herunter. Zum Schluß wird der Maibaum ins Wasser geworfen, vorher aber noch eine Person, die man „Johannes" nennt [1]. Der Maibaum ist Mittelpunkt des Festes, eine Art Symbol der vegetativen Kraft, der Fruchtbarkeit, die das vereinte Wirken von Sonne und Regen erzeugt, — meist mit dem Sonnensymbol des Kranzes behängt, gelegentlich auch mit ausgeblasenen Eiern u. dgl. m., — eine Art primitives Idol. Daß man diesen geweihten, jubelnd umtanzten Vertreter der Vegetation ins Wasser wirft, kann wohl nur als Regenzauber gefaßt werden. Der Baum muß baden, wie die Sonne, — die Vegetation muß des himmlischen Wassersegens teilhaftig werden, um zu gedeihen. Ebenso ist es zweifellos Regenzauber, wenn der „Johannes", eine Art Personifikation des Johannistages oder Darstellung der an diesem Tage gefeierten Macht, gleichfalls ins Wasser geworfen wird. — Etwas Entsprechendes finden wir in Rußland. Da wird am Donnerstag nach Pfingsten eine junge Birke aus dem Walde geholt, mit Frauenkleidern, Lappen u. dgl. behängt, unter jubelndem Gesange heimgeführt und in irgendeinem Hause aufgestellt, wo sie nun mehrere Tage als geehrter Gast weilt. Ein Lied, das man bei dieser Gelegenheit singt, spricht auch von Opfergaben, die man der Birke darbringt. Am folgenden Sonntag, Trinitatis, wird aber dieser Baum zu fließendem Wasser getragen und dort hinein geworfen, — ein unzweifelhafter Regenzauber, wie schon Mannhardt richtig erkannt und durch zahlreiche Parallelen erhärtet hat [2]. Ähnlich ist es vielleicht auch zu deuten, wenn in Bubenč bei Prag der schön geschmückte Maibaum auf der Wiese

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 170 Anm.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 157—159.

unweit des Brunnens aufgestellt wird[1]. Er ist so doch dem Wassersegen wenigstens möglichst nahe gebracht. Anderswo, z. B. in der Grafschaft Mark, pflegt man die Maienknechte oder Pfingstknechte, die den Maibaum tragen, mit Wasser zu begießen[2] — offenbar auch ein Regenzauber.

Die Sonne muß baden, — das war ein mythischer Gedanke. Die Vegetation muß baden, — das lag näher und druckte unmittelbar das aus, was man wünschte und ersehnte. Wenn der Maibaum, der symbolische Vertreter der Vegetation, oder auch seine Träger ins Wasser geworfen, begossen, bespritzt wurden, dann drückte das sinnbildlich die Befruchtung der Vegetation durch den Regen aus, erstrebte dies Ziel in magisch-kultlicher Weise, war ein Regenzauber. Dasselbe geschieht in noch eindrucksvollerer, phantastisch-dramatischer Form, wenn ein ganz in Laubeinkleidung gehullter Mensch, als leibhaftiger Repräsentant der Vegetation oder des in ihr waltenden Dämons, mit Wasser begossen oder ins Wasser geworfen wird. Ein charakteristisches Beispiel der Art bietet die schon erwähnte Begießung des „Wasservogels" zu Pfingsten in Bayern, zu welcher Mannhardt in seinem Buche über den Baumkultus der Germanen eine Menge interessanter Parallelen aus Deutschland und anderen europäischen Ländern beibringt. Ich führe nur noch ein charakteristisches Beispiel an. Beim Frühlingsfeste der Slowenen in Kärnten und Krain, am Georgentage, wird ein Maibaum in mancherlei Art geschmückt und mit Jubel im Zuge dahergeführt. Hauptperson des Zuges aber ist der sog. grüne Georg, d. h. ein Bursche, der von Kopf bis zu Fuß in grüne Birkenzweige eingehüllt ist. Zum Schluß des Festes wird der grüne Georg oder eine ihn darstellende Puppe ins Wasser, in den Fluß oder Teich geworfen. Das geschieht mit der ausgesprochenen Absicht, den Feldern und Fluren reichlichen Regen zu sichern. Ähnliche Bräuche gibt es in Frankreich,

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 430. Im Elsaß wird zu Neujahr ein Maibaum auf den Brunnenrand gepflanzt, in Frankreich wird zum Schluß des Festes die Pfingsthütte auf den Hauptbrunnen des Dorfes gesetzt, — offenbar verwandte Bräuche. Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 323. 333.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 162.

im Elsaß, in England [1]. Um jeden etwaigen Zweifel über die Bedeutung der Zeremonie schwinden zu lassen, genügt es wohl darauf hinzuweisen, daß bei verschiedenen Völkern Südeuropas in Zeiten großer Dürre ein ganz ähnlicher, ganz entsprechender dramatischer Regenzauber geübt wird. Die Pyrperuna in Griechenland, die Papaluga bei den Rumänen, die Peperuga oder Djuldjul bei den Bulgaren, die Dodola bei den Serben sind solche Gestalten, — ganz in Laub gehullte Mädchen, die man unter Gesangen umherführt und uberall mit Wasser begießt, um Regen zu bewirken, wenn er lange gefehlt hat. In Dalmatien spielt ein junger Mann, der sog. Pripats, die gleiche Rolle. Die bei solchem Anlaß gesungenen Lieder, von denen man bei Mannhardt Proben findet, sprechen den Zweck der lebendigen, hübsch erdachten Sitte ganz offen und unverhüllt aus [2].

Aber auch das bloße Begießen oder Ins-Wasser-Werfen von Menschen, ohne Laubeinkleidung, bei den Frühlingsfesten in Europa vielfach scherzweise geübt, hat offenbar denselben Zweck, namentlich wo es zwangsweise geschieht. So fangen in Tirol die jungen Burschen am ersten Mai vorübergehende Mädchen ein, um sie zu begießen oder ins Wasser zu stellen, — geradeso wie in Rußland im Gouvernement Kursk bei anhaltender Dürre die Weiber einen Vorübergehenden ergreifen, um ihn in den Fluß zu werfen oder von Kopf bis zu Fuß mit Wasser zu begießen [3]. In Westfalen beschütteten noch vor 50 Jahren Knechte und Mägde am Fastnachttage, ja sogar die Schulkinder sich gegenseitig eimerweise mit Wasser. Solche Sitten waren fruher in Deutschland weit verbreitet. In Erfurt z. B. verbietet i. J. 1351 ein offentlicher Zuchtbrief: „das niemant zu Ostern, zu Pfingsten, noch zu einer andern zeit den andern in das waszer tragen oder werffen soll" [4] usw. Damit verwandt ist auch die namentlich in slavischen und ehemals slavischen, jetzt deutschen Gegenden verbreitete Sitte des Schmackostern oder Schmagostern, die schon Grimm erwähnt:

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 313 ff.; 328.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 327 ff. [3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 331.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 332. 333.

„In Polen und Schlesien, vielleicht auch in einem Teile Rußlands, werden am zweiten Ostertage Mädchen, welche die Frühmette verschlafen, von den Burschen gewaltsam mit Wasser begossen und mit Birkenruten geschlagen. Oft reißt man sie bei Nacht aus den Betten, schleppt sie in einen Fluß oder Rohrtrog, in eine wassergefüllte Krippe, und läßt sie das Bad aushalten. Die Schlesier nennen das Schmagostern [1].“ „In Masuren gilt es als eine besondere Aufmerksamkeit, wenn ein junger Mann ein junges Mädchen, oder umgekehrt eine Jungfrau den Jüngling am Ostermontag (resp. Ostersonntag) schmackostert oder begießt [2].“ Damit scheint der Sitte eine andere Wendung gegeben, die wohl mit den Generationsbräuchen der Sonnenfeste zusammenhängt. Mehrfach werden auch Brautpaare oder junge Ehepaare mit dem Wasserbade dieser Feste in Beziehung gesetzt, ebenso wie mit den Feuern, mit dem rituellen Ballspiel und anderen hierher gehörigen Bräuchen. So wurde in Zürich am Aschermittwoch seit alters beim Umzuge der Metzger eine Braut und ein Brautigam umhergeführt und schließlich in den Brunnen geworfen. Es waren offenbar Personen, die solch ein Paar darstellten. Eine Chronik des 16. Jahrhunderts nennt das ein unflätig Spiel [3]. In dem Flecken Greven in Westfalen mußten alle vier Jahr zur Karnevalszeit die in dieser Zeit neuvermählten Ehepaare auf dem Markt in einen Kubel kalten Wassers springen und sich durchbaden lassen. Zweifellos war es ursprünglich eine alljahrlich geübte Sitte, die dann, gleich den griechischen Nationalspielen, dem Oberammergauer Passionsspiel und anderen Begehungen, zu einer periodisch wiederkehrenden gemacht worden ist, wofür es hier wie da ja

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 490. 491 Anm. Das Wort ist ein ursprünglich slavisches, das von den Deutschen volksetymologisch mit Ostern zusammengebracht ist, da die Sitte zu Ostern geübt wird. Smigust u. dgl. bedeutet in slavischen Dialekten „Abspülung, Schwemme“. Aber auch in Hessen kennt man das „Schmackustern“ in der Bedeutung „auf Ostern die Rute geben“. So weit ist das Wort gewandert. Vgl. Grimm a. a. O., Mannhardt a. a. O., S. 250 ff., wo noch reichliche Nachweise zu finden sind.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., 259. 260.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 433.

mancherlei Gründe gibt [1]. In Rom warf man sich am Maitag gegenseitig ins Wasser hinein [2].

In den letztangeführten Fällen läßt sich schon zweifeln, ob da noch der Regenzauber mit im Spiele ist. Noch weiter abliegend und wohl wesentlich anders zu beurteilen sind das Johannisbad und die mancherlei Waschungen, die an diesem Tage wie auch zu Ostern stattfinden, — desgleichen noch verschiedene andere Wasserbräuche der Sonnenfeste, die mit Regen und Regenzauber höchstens in entfernterem Zusammenhange stehen.

Dem Bade zum Johannisfeste, der Waschung zu dieser Zeit, wie auch zu Ostern und Pfingsten, dem dann geschöpften Wasser und einem Trunk aus demselben wird in vielen Ländern Europas besondere Heilkraft zugeschrieben. Man glaubt dadurch sich von mancherlei Schaden zu befreien, Gesundheit und Kraft zu erlangen, vor Unheil und Gefahr aller Art sich zu bewahren.

Wir sahen, daß die Russen das Johannisfest Kupalo, Bad oder Schwemme, nennen, und bezogen dies in erster Reihe auf das Baden der Sonne; aber auch die Menschen baden dort um diese Zeit. So hören wir schon in den Synodalbeschlüssen einer Moskauer Synode vom Jahre 1551 von nächtlichen Vergnügungen verschiedener, auch recht bedenklicher Art, denen sich Männer, Frauen und Mädchen in der Johannisnacht hingeben, und dann heißt es weiter: „Und wenn die Nacht vorüber ist, dann gehen sie in den Fluß mit großem Geschrei wie Teufel und waschen sich mit Wasser“ [3].

So pflegen auch in der Gegenwart noch z. B. die Leute im Gouvernement Archangel am 23. Juni im Fluß zu baden und dazu das Kraut Kupalnitza (ranunculus acris) zu streuen [4]. Ebenso baden bei Nogent-le-Rotrou in Frankreich Männer und Frauen vor Johannis die ganze Nacht hindurch in einer für heilkräftig gehaltenen Quelle. Der erste Eimer gleich nach Mitternacht zu

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 491.

[2] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 259 Anm.

[3] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 45, nach einer Mitteilung Nehrings. [4] Vgl. Grimm a. a. O., S 491 Anm.

Johannis aus einem Brunnen geschopft, heilt das Fieber[1]. Das Volk von Kopenhagen pflegt am Johannisabend (Hans aften) nach einer benachbarten Quelle zu wallfahrten und sich in ihrem Wasser zu heilen und zu stärken. Mittsommernachtsabend reisten früher die Bewohner von Ostergötland nach altem Brauch zu einem bestimmten Brunnen und tranken aus demselben, und auch in anderen Orten Schwedens pflegte man um diese Zeit bestimmte Quellen zu besuchen, um sich darin zu waschen und etwas als Opfer hinein zu werfen. In Deutschland war es noch im 17. Jahrhundert eine weitverbreitete Sitte, am Johannistage ein Bad zu nehmen, das für besonders wirksam galt. In Schwaben sagt man noch jetzt, daß ein einziges Bad in der Johannisnacht so viel wirke, wie neun Bäder zu anderer Zeit. Besonders interessant ist die berühmte Schilderung Petrarcas von dem Johannisbad der Frauen in Köln, das er voll Bewunderung so vieler Frauenschönheit mit angesehen. Es hatte sich an jenem Johannisabend (i. J. 1330) eine unglaubliche Menge von Frauen an den Ufern des Rheins zusammengefunden und, zum Teil mit duftigen Kräutergewinden bekränzt, wuschen sie sich mit zuruckgestreiften Ärmeln die schimmernden Hände und Arme, allerlei dazu murmelnd. Die Sitte ist dem italienischen Dichter neu und entzückt ihn. Aber in Italien ist sie sogar in weit primitiverer Form bei Neapel nachgewiesen. Dort gingen ehemals Männer und Frauen am Abend des Johannisfestes zum Meere, um sich nackt darin zu baden[2]. Uber Wasserbräuche zu Johannis beim Sieveringer Agnesbrünnl bei Wien vgl. Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Osterreich (Wien 1859), S. 4 ff.

Auch das am Ostertage vor Sonnenaufgang geschöpfte Wasser hat nach deutschem Glauben besondere Kraft. Man schöpft es schweigend aus Flüssen und Bächen. Solches Wasser macht schön, schützt vor Bezauberung, heilt allerlei Krankheiten, besonders der Augen, hält, in die Stube gesprengt, Ungeziefer ab und erhalt sich das ganze Jahr hindurch unverdorben. Meist wäscht man

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 489; Bd. III, S. 487 (Aberglaube I, Nr. 33).

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 489. 490. 515. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 2. Aufl., S. 238. Mannhardt, Baumkultus, S. 534.

sich damit, bisweilen wird es auch getrunken. Wäscht man die Pferde mit Osterwasser, so werden sie kraftig[1]. In Hessen wandeln Jünglinge und Jungfrauen am zweiten Ostertage zu einer bestimmten Quelle, schopfen Wasser, das sie in Krügen heimtragen, und werfen Blumen als Opfer hin[2]. „In manchen Gegenden Deutschlands wird zu Pfingsten irgendein lauterer Brunnen besucht und sein Wasser aus eigentumlich geformten Krüglein getrunken“[3].

Besonders bemerkenswert scheint noch die Sitte, sich zu diesen heiligen Zeiten (an den alten Sonnenfesttagen) mit dem Tau zu waschen oder in dem Tau, bisweilen sogar nackt, zu wälzen, auch wohl eine bestimmte Person durch den Tau zu ziehen. Der Tau ist wohl als ein besonders wirksames, heiliges, himmlisches Wasser angesehen, mit der aufgehenden (oder untergehenden) Sonne in Beziehung stehend, durch sie gekräftigt und geheiligt. Der Tau an solchen Tagen hat lustrierende, Unheil abwehrende Wirkung. In besonderen Fällen mag die Prozedur auch dem Regenzauber verwandt sein.

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 487. Wuttke, Deutscher Volksaberglaube, S. 17. 18. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 145, schreibt über das Osterwasser: „Bereits vor Tagesanbruch, bisweilen schon in der Nacht zwischen Elf und Zwölf, geht man das Osterwasser holen. Es muß aus fließendem Gewässer, an einigen Orten mit dem Strom, an anderen gegen den Strom, im tiefsten Schweigen geschopft und ohne zu sprechen nach Hause getragen werden, soll es seine Wirkung nicht verlieren, die heilend und Schönheit verleihend ist. Wer sich damit wäscht — heißt es in der Neumark — kann von der Sonne nicht verbrannt werden und bekommt keine Sommersprossen. Wer davon trinkt, ist nach dem Glauben der Bewohner einzelner Dörfer bei Halle an der Saale das ganze Jahr vor Krankheiten sicher. Auch läßt man in der Neumark das Federvieh davon trinken, damit es besser gedeihe, und im Herzogtum Sachsen sprengt man das Osterwasser im ganzen Hause herum, um dieses vor Ungeziefer zu schützen. In Thüringen, nach dem Harze zu, treibt man vor Sonnenaufgang das Vieh ins Wasser, um es vor Krankheiten zu bewahren, oder krankes, z. B. lahme Pferde, gesund zu machen, und an einigen Orten des Harzes glaubt man, das in der Osternacht geschopfte Wasser werde zu Wein. Die Deutschböhmen halten alles Baden und Waschen fur fruchtlos, wenn es nicht gerade während des Gloria der Karsamstagsmesse geschieht“ usw.

[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 487. [3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 489.

So wuschen sich die Teilnehmer an dem romischen Palilien-Feste (21. April) nach dem Gebet in frischem Abendtau die Hände[1]. Mit dem Morgentau am 1. Mai kann man nach holsteinischem und oberpfälzischem Glauben hexen, Butter in Menge machen. Im betauten Grase des Morgens nackt sich walzen, schützt vor Behexung, Krätze, Ungeziefer u. dgl., wie man in Niedersachsen glaubt. Mit dem Morgentau dieses Tages sich waschen, vertreibt die Sommersprossen[2]. Auch in Nogent, in Frankreich, glaubt man, daß der Tau der Johannisnacht die Krätze heilt[3]. Die Bojken, ein ruthenischer Volksstamm in den Karpathen, feiern die Sommersonnenwende in der Nacht vom 5. auf den 6. Juli. Sie verbringen diese Nacht im Walde, wo sie Feuer anmachen, singen und tanzen. Vor Sonnenaufgang aber baden sie und „gehen in den Tau“, das heißt, sie walzen sich nackt im taufeuchten Grase. Letzteres gilt besonders von jungen Frauen und Mädchen[4]. Man darf vermuten, daß sie außer anderen heilsamen Wirkungen wohl auch Fruchtbarkeit dadurch zu erlangen hoffen. Beim Pfingstwettritt in Westfalen wird derjenige, welcher zuerst ankommt, oben auf einem Berge auf einen Strauch gesetzt und unter allgemeinem Freudengeschrei bis unten ins Tal „durch den Tau gezogen“[5]. Hier ist vielleicht Regenzauber mit im Spiele, doch läßt sich das nicht sicher entscheiden. Im allgemeinen scheinen die Bräuche mit dem Tau mehr auf Heilung

---

[1] vivo rore. Dazu bemerkt Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 312: „Zwar kam Waschung im Tau auch sonst im romischen Gottesdienst vor, doch darf mit dieser vielleicht verglichen werden, daß der in der Johannisnacht oder Mainacht, also in denselben Nächten, wenn die Sonnwend- und Maitagsfeuer angezundet werden, vom Himmel fallende Tau ebenso in Deutschland und England wie in Portugal und Ägypten für wundersam kräftig und heilsam zur Vertreibung von Pest, Hautkrankheiten gilt, weshalb man sich an diesen Tagen darin badet.“

[2] Vgl. Wuttke a. a. O., S. 19. 20.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., Bd. III, S. 487 (Aberglaube I, Nr. 33).

[4] Vgl. R. F. Kaindl, Höhenkultus in den Karpathen, in der „Sonntagszeit“, Beilage zu Nr. 56 der Tageszeitung „Die Zeit“ (Wien, 1. Jahrgang, 1903).

[5] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 384. Der Betreffende wird aus diesem Grunde Däwestrüch, d. h. Taustrauch, genannt.

von allerlei Gebrechen, Bewahrung vor allerlei Übel, auch dämonischen Anfechtungen, Erlangung von Gesundheit und Fruchtbarkeit auszugehen, entsprechend so manchen Feuerbräuchen der Sonnenfeste. Bei den Letten gilt der Tau in der Johannisnacht ebenfalls für heilsam, und zwar insbesondere für die Schafe, deren Wolle durch denselben schön weiß werden soll. Darum sagt ein lettisches Lied:

„Wer schön weiße Wolltüchlein haben will,
Treibe die Schafe auf die Nachtweide;
In der Johannisnacht ist goldener Tau,
Da baden sich die Schäflein“ [1].

Das Baden, Bespritzen, Sichwaschen oder Waschen bei diesen Festen entspricht dem Baden der Sonne, setzt die Menschen und ihr Tun in Einklang mit der Sonne. Es verhält sich damit ganz ähnlich wie mit den früher erwähnten charakteristischen Handlungen der Sonnenfeste, wo wir die gleiche Übereinstimmung beobachten konnten. Die Sonne tanzt und die Menschen tanzen, die Sonne springt und die Menschen springen, die Sonne schaukelt und die Menschen schaukeln, die Sonne rollt und die Menschen drehen sich, die Sonne läuft und die Menschen laufen, die Sonne fährt und die Menschen fahren, die Sonne leuchtet und wärmt und die Menschen entflammen Feuer aller Art usw. Dazu kommen dann noch die mancherlei Symbole, die Räder, Scheiben, Bälle, Eier, die der Mensch in Bewegung setzt, wie die Sonne sich bewegt u. dgl. m. In lebensvollem, festfreudigem Tun setzen die Menschen sich in Einklang mit dem lebenwirkenden, freudespendenden Tagesgestirn.

Wir erwähnen endlich noch kurz der Brunnenfeste und Wasseropfer, die, zu denselben Zeiten geübt, den Zweck zu haben scheinen, auch dem irdischen Wasser Ehre zu erweisen und seinen Segen den Menschen zu sichern. Schon zu Weihnachten wirft man z. B. in Deutschböhmen Nüsse in den Brunnen, damit das Wasser nicht ausgehe [2]. Dramatischer sind die alten Maibrunnen-

[1] Nach brieflicher Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt.
[2] Nach mündlicher Mitteilung meiner Haushälterin R. Redl.

feste, wie sie an einigen Orten Deutschlands und Englands noch fortleben. So werden z. B. im Oberbergischen am Maiabend die Trinkquellen gereinigt, brennende Lämpchen und Kerzen an die nahestehenden Bäume befestigt und unter Gesängen bewacht. Am anderen Morgen werden die Brunnen mit Blumen und Kränzen geschmückt, auch Eier zwischen die Blumen am Brunnenrande gelegt. Dazu werden bestimmte Lieder gesungen. Nachmittags werden aus den Eiern Kuchen gebacken, die man dann beim Maireigen gemeinsam verzehrt [1]. In England tritt namentlich das Maibrunnfest in Tissington, einem Dorf in Derbyshire, hervor. Dort werden die Brunnen mit Blumen, Kränzen und Girlanden aller Art aufs reichste geschmückt, der Tag wird als großes Fest, auch mit Gottesdienst, Prozession und Gesängen, desgleichen mit ländlichen Spielen gefeiert, und die ganze Nachbarschaft nimmt daran teil [2]. Brunnenfeste finden aber auch zu Johannis statt, z. B. in einigen hessischen Orten. So setzt man in Wolfhagen an diesem Tage frühmorgens dem Brunnen einen großen bunten Kranz von Feld- und Wiesenblumen auf. In Eschwege ziehen „die zu einem Brunnen gehörigen Burschen und Mädchen feierlich an den Brunnen, zieren ihn mit einer aus weißen Lilien angefertigten Krone, und gehen oder tanzen einige Male um ihn herum, bevor sie sich wieder entfernen, um das Fest mit einem Balle zu beschließen". In Treisa bekränzen die Schulkinder am Johannistage das sog. Johannismännchen, eine kleine steinerne Statue auf dem obersten Brunnen, und in Fulda werden die Brunnen von den Mädchen aufs schönste mit Blumen geschmückt, woran sich noch allerlei festliche Bräuche anschließen, Kinderprozession, Maienschmuck, eine Brunnenzeche am folgenden Sonntag u. a. m. Am Rhein pflegt man auch zu Johannis an verschiedenen Orten die Brunnenreinigung vorzunehmen und damit ein Fest zu verbinden, und in Rothenburg wirft man an diesem Tage ein Laib Brot in den Neckar, damit der Fluß

[1] Die Eier am Brunnenrande, auch die Lichter, deuten vielleicht doch auch hier auf die Verbindung der Sonne mit dem Wasser, die diesen Festen so charakteristisch und von uns schon mehrfach bemerkt ist.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 2. Aufl., S. 181. 182.

nicht wild wird. In Ostende nimmt man sogar zu Johannis eine Einsegnung des Meeres vor[1]. Jedenfalls beweisen all diese Brauche die enge Verbindung auch des Wassers und der das Wasser beherrschenden Machte mit den Sonnenfesten, die sich nun schon für uns zu Sonnen- und Regenfesten, zu Feuer- und Wasserfesten erweitert haben. Da aber Sonnenfeuer und Wasser das Leben der Vegetation wirken und dadurch auch das Leben der Tierwelt, dürfen wir diese Feste wohl jetzt schon als „Lebensfeste“ bezeichnen.

---

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 239. 240.

VEGETATIONSBRÄUCHE DER LEBENSFESTE.

MAN könnte die Feuer- und Wasserfeste auch Vegetationsfeste nennen, schon aus dem Grunde allein, weil der bei denselben so energisch geübte Sonnen- und Regenzauber doch hauptsächlich den Zweck hatte, die Vegetation in üppiger Fülle gedeihen zu lassen. Diese Feste verdienen den Namen aber auch noch aus anderem Grunde. Die Vegetation in der mannigfaltigsten Gestalt von Kräutern, Blumen und Baumzweigen, Kränzen und Girlanden, großen und kleinen Bäumen, Stäben und Stöcken, Gras und Stroh, spielt bei denselben eine machtig hervortretende Rolle, es ist mit ihnen eine solche Fulle von Vegetationsbräuchen verbunden, daß sich einem oft unmittelbar und gleichsam sinnlich der Eindruck aufdrängt, hier handle es sich in erster Reihe um Vegetationsfeste, z. B. beim lettischen Lihgo-Fest um die Sommersonnenwende. Eine Menge dieser Vegetationsbräuche mußten schon im Verlaufe unserer bisherigen Darstellung erwahnt werden, doch mehr gelegentlich und um anderer Bräuche willen, die mit ihnen verbunden auftreten. Es erscheint nun aber doch wünschenwert, ja notwendig, einen zusammenfassenden Uberblick dieser Brauche zu geben, wenn uns auch die Massenhaftigkeit des sich herandrängenden Stoffes bedeutende Beschränkung auferlegt. Es ist nicht leicht, aus der Fulle desselben immer die passende charakteristische Auswahl zu treffen und bei all den vielen Ubergangen eines Brauches in den anderen, den unzahligen Schattierungen und Variationen, die rechte Gruppierung zu finden. Dennoch muß der Versuch dazu gemacht werden.

Wir werden die vielen verschiedenen Vegetationsbräuche der Sonnenfeste — die übrigens keineswegs alle ausschließlich auf diese Feste beschränkt sind, wie ja Feuer und Wasser ebenfalls auch außerhalb dieser Feste zum Teil ähnlich verwandt werden — etwa unter den folgenden Gesichtspunkten gruppieren können, um Ordnung in die Fülle zu bringen und eine Übersicht zu gewinnen. Wir unterscheiden:

1. Das Pflücken von Kräutern, Blumen und Zweigen, das Winden von Kränzen und Girlanden, das Ausstatten und Schmucken der Menschen, des Viehs, der Häuser und Ställe mit alledem; auch das Werfen von Kräutern, Blumen und Zweigen oder anderen Vegetationsprodukten a) in das Feuer; b) in das Wasser.

2. Das Tragen und Aufpflanzen eines Baumes (des Maibaumes), als des verehrten Vertreters der Vegetation und der in ihr wirkenden Kraft; der mit Früchten, Bändern u. dgl. m. geschmuckte Baum kann örtlich auch durch den geschmückten Zweig vertreten werden (Eiresione); auch der Baum, dann aber in der Regel der nicht geschmückte, wird a) dem Feuer, b) dem Wasser überantwortet.

3. Das Tragen von Stäben, Zweigen und Ruten, das Berühren und Schlagen mit denselben, Schlagen von Menschen (namentlich Frauen), Vieh und Pflanzen, das Hineinstecken derselben in die Erde (Garten, Acker), Häuser, Ställe u. dgl.

4. Das Streuen von Gras, Heu, Schilf, Stroh, Zweigen u. dgl. m.

Man sieht, daß fast alle die wichtigeren Teile der Vegetation bei diesen Bräuchen irgendwie zur Geltung kommen. Es scheint, daß der Mensch sich und alles, was sein ist, mit der ganzen Vegetation in Berührung, in nächste Beziehung zu setzen sucht. Der Vegetationsschmuck, der in Blumen, Kränzen, grünen Zweigen und Bäumen zum Ausdruck kommt, macht vielfach den Eindruck der unmittelbaren, naiven Freudenäußerung, entsprungen aus dem so wohlverständlichen Glücksgefühl inmitten des Grünens und Blühens vor allem der sommerlich üppigen Natur. Diese Freude hat wohl auch gewiß von Anfang an bis auf die jüngste Zeit ihren Anteil an diesen Bräuchen, es soll auch das früh sich regende ästhetische Moment bei denselben nicht geringgeschätzt werden, allein wir können ebensowenig daran zweifeln, daß sehr reale Zwecke doch

wohl im Vordergrunde standen und daß sie es in erster Reihe sein dürften, die die getreue Überlieferung solches Tuns von Kind auf Kindeskind, durch Jahrhunderte und Jahrtausende, bewirkt haben. Oft genug finden wir diese Zwecke ganz naiv und unzweideutig ausgesprochen, und zwar läßt sich da in der Hauptsache ein Doppeltes unterscheiden. Die Bräuche bezwecken:

1. Das Gedeihen, Wachstum und Fruchtbarkeit in der Vegetation, bei Menschen und Vieh zu fördern;

2. böse und schädliche Einflüsse aller Art abzuwehren, als z. B. Dämonen und Hexen, Krankheiten, Hagel und Unwetter, Insekten, Würmer und sonstige störende oder gefährliche Tiere u. dgl. m.

Das kommt beides im Grunde auf dasselbe hinaus. Der negative Reinigungs- und Abwehrzauber ergänzt ganz natürlich den positiven Wachstums- und Fruchtbarkeitszauber. Beides vereint sich zu demselben großen Zweck: allseitiges Gedeihen und kräftiges Weiterblühen des gesamten Lebens, der Menschheit, wie auch der Tier- und Pflanzenwelt, soweit dieselbe im Dienste des Menschen steht und sein Gedeihen fördert. Es ist also im wesentlichen dasselbe, worauf auch die Feuer- und Wasserbräuche, direkt oder indirekt, positiv oder negativ, hinauslaufen: Förderung des L e b e n s, soweit es dem Menschen wert, dienlich und gut ist. F e s t e d e s L e b e n s könnten wir darum jetzt schon unsere Sonnenfeste, die vereinigten Feuer-, Wasser- und Vegetationsfeste nennen. Mehr und mehr erweitern sie sich unserem Blicke und nur ein umfassenderer Ausdruck will noch passend erscheinen.

KRANZE, BLUMEN, KRAUTER.

Den Eindruck eines Vegetationsfestes macht vor allem das sommerliche Sonnwendfest. Wie die Letten dasselbe feiern, welche Rolle bei demselben das Kräutersammeln, die Umzüge im Blumen- und Blätterschmuck, die grünen Baumzweige usw. spielen, hat Pastor B i e l e n s t e i n mit bekannter Meisterschaft dargestellt[1].

[1] Baltische Monatsschrift, Jahrgang 1874, „Das Johannisfest der Letten".

Aus der Schilderung eines Johannisabends, den Bielenstein auf Pastorat Sieckeln-Born, im kurischen Oberlande miterlebte, seien einige hierher gehorige Stellen mitgeteilt: „Mit Sonnenuntergang sah man schon einzelne Weiber oder kleine Gruppen an den Feld- oder Grabenrändern die notigen Johanniskrauter suchen und pflücken. Nach dem Abendessen kamen zwei Chore langsamen, feierlichen Schrittes uber den Hof hergezogen zur Veranda des Pastorats, wo die ganze Familie sich versammelt hatte. Die Gestalten der Nahenden waren kaum zu erkennen: sie hielten große Büschel Kraut, Gras, Blumen in den Armen und trugen riesige Kranze auf dem Kopfe, die uber das Gesicht weit herabhangend um so weniger erblicken ließen, was da heranzog, als der ganze Chor dicht zusammengedrangt und, wie es schien, an den Armen einander fassend, eigentlich wie ein großer Gras- oder Blumenhaufen sich näherte. An den Stufen der Treppe angelangt, stülpten die Weiber oder Mädchen den nächststehenden Gliedern der Pastorenfamilie von ihren großen Kränzen welche auf den Kopf, den fernerstehenden wurden solche in einer fast gefährlichen Art zugeworfen, und vor den Fußen der Pastorin wurde ein Berg von Gras und Blumen aufgehauft. Dabei erscholl nun der Gesang, im wesentlichen dieselben vierzeiligen Verse, die in ganz Kur- und Livland von altersher gesungen wurden oder noch gesungen werden. — Als Belohnung und Dank fur die Kräuter, die getrocknet den Kuhen im Winter vor dem Kalben zu je drei Malen als starkendes Medikament gereicht werden, wurde den Sangerinnen beider Parteien reichlich Brot und Käse nach alter Sitte gespendet. — Die Letten, wie die alten Lieder bezeugen, pflücken als Johanniskraut alles Mögliche, doch nur am Johannisabend. Wenigstens soll das am Johannismorgen (24. Juni) nach Sonnenaufgang gepflückte nicht mehr Kraft und Segen haben[1].“ Wie das Fest in Livland, in Stadt und Land, bei Deutschen und Letten, sich entwickelt, davon hat uns Lilly von Vietinghoff eine poetisch-reizvolle Schilderung geboten[2]. Ich kann es mir nicht

[1] A. Bielenstein, Reiseskizzen aus dem Oberlande, Baltische Monatsschrift, Bd. XXIX, Jahrgang 1882, S. 634–636.

[2] Vgl. Lilly Baronin von Vietinghoff, Was die Großmutter er-

versagen, einige Züge derselben hier in etwas gekürzter Form mosaikartig zusammenzustellen. Voran geht die Schilderung des sogenannten Krautabends in Riga, wie der Vorabend des Johannisfestes dort sehr charakteristisch heißt, — dann folgt die ländliche Festfeier. Die dabei geübten Bräuche spielen in mehrere der vorhin aufgestellten Kategorien hinein.

„Johannistag! du blumengeschmückter! Pfingstfestes Maien waren nur arme Gaben gegen deinen Reichtum an Farbe und Duft. Wo nur die Leute all die Kränze und Riesensträuße hernehmen? Wenn ihr am Abend vor Johannistag in der Großstadt am Stromufer spazieren ginget, ihr meintet, Flur und Gärten müßten öde dastehen, daß nicht ein einziges Blümchen ihnen übrig gelassen. Berge von Rosen, von Nelken, von schönen vornehmen Blüten, neben Bergen von Kornblumen, Skabiosen und all der anspruchslosen Wiesenpracht! Aber wo sollten sonst auch die armen Städter ihre Kränze hernehmen zur morgenden Feier? und ein Bübchen oder Mädchen ohne Kranz? sollte sich's da nicht viel ärmer dünken, als wenn's Weihnachten kein Licht und keinen Lebkuchen erhalten! Und sie haben auch alle ihren Kranz oder Strauß. Braucht er doch nicht schön zu sein. Ist's doch genug, wenn einige Kornraden und das gelb und lila blühende Johanniskraut nebst einigen Fliederblüten, oder Farrenstengel nebst Dotterblumen und Schwalbenaugen in dem braunen, irdenen Kruge stehen. Und wenn ihr's garnicht wüßtet, was heute für ein Tag, der weißgescheuerte Fußboden verriete es euch, denn daß die ziemlich dick gestreute Sandlage mit geschnittener Kalmus-Wurzel untermischt ist, bedeutet ein Fest. Und wie der würzige Schilfgeruch sich mit den Blumen verbindet! Wahrhaftig, wenn ihr die Augen schließt, ihr könntet meinen, vor euch liege der platschernde See im Walde und das Schilf wiege sich, und um die rötlichen Wurzeln murmele leise gurgelnd das Wasser; rings duftet es von feuchtem Moos, von allerlei Kraut und Blumen."

„Aber das Wagengerassel draußen auf der Gasse bringt euch die Großstadt wieder ins Bewußtsein, die heute einen bunten

zählte. Bilder und Märchen für die Frauenwelt (Dorpat—Riga—Leipzig 1885), S. 150—157.

Traum träumen will von Sommerlust und Pracht. Körbchen, zierliche kleine Sonnenschirme, Reifen, alles aus Weidenmark gefertigt, seht ihr draußen feilgeboten, und all die Kinder, die solche kleine Herrlichkeiten erstehen, gehen ganz glücklich mit ihrem Schatze weiter. Und der Geruch von Krauseminze und Kümmel, von Kamillen und Flieder, von frischen und getrockneten Arzneikräutern, der sich unter den Blumenduft mischt, wenn du an einzelnen der Handelstische vorüberkommst! Und zwischen all dem Blumengebirge und dem Blumenfeld stehen Kuchenbuden und Fruchtkörbe. Die Verkäufer rechneten richtig, all die Hunderte von kleinen Booten, die an dem Ufer des stolzen Stromes schaukeln, lassen sich bald von ihm hinaustragen zu einer Lustfahrt. Es gilt nur abzuwarten, daß die Sonne ein wenig niedriger sinke.“ Dann krönen Feuerwerk und Musik den festlichen Abend.

„Johannistag! auch auf dem Lande bist du der kranzgeschmückteste, blumenumwobenste aller Tage des ganzen Jahres. Die Kinder sind schon am Vorabend in großer Erwartung.“ Und nun kommen sie, „eine Schar von Mägden und Weibern, beladen mit Kränzen und großen Bündeln von zusammengerafften Blumen und Gräsern. Eine der Frauen ist die Vorsängerin, und die andern wiederholen den Refrain des Liedes, sie treten auf die Hausfrau zu und setzen ihr einen Kranz über den andern auf den Kopf. Ein Glück nur, daß die meisten Kränze so groß sind, daß sie auf den Hals hinunter fallen, einige über die Schultern weg, sonst müßte die arme Mutter einen babylonischen Turm auf dem Kopfe tragen. Sie wird förmlich mit Blumen überschüttet und reicht jeder Spenderin ein Glas Bier und einige Semmeln, während der Chor unermüdet fortsingt.“ Aber auch die anderen Glieder des Gutshauses werden ähnlich bedacht, „ein jedes wird bekränzt und besungen. Und die Kranzwinderinnen haben sich selbst am wenigsten vergessen. Riesig breit geflochtene, sehr wenig geschmackvolle Girlanden liegen über dem landesüblichen Kopftuch. Und morgen (am Johannistag) prangt das Haus im Kranzschmuck. Wo nur ein Nagel an einer Säule, einer Wand, einer Tür, da hält er einen Kranz. Es ist ja Johannistag, da darf's an Blumen nicht fehlen. Die Kühe

kommen mit blumengeschmückten Hörnern nach Haus, an der Stalltür prangt ein Kranz, und wenn der Pferdeknecht seine Tiere liebt, dann hängt er ihnen einen an ihre Krippe."

Der Sitte, die Tiere an diesem Tage zu bekränzen, gedenkt auch ein lettisches Johannisliedchen:

> Alle warten auf das Johannisfest, lihgo!
> Die Hirten warten, die Kühe warten;
> Den Hirten (bringt es) Käse, den Hirten Milch,
> Den Kühlein Birkenkränzlein [1].

Mag man in der Kranzform ein Sonnensymbol erkennen oder nicht, — auf jeden Fall repräsentiert die Fülle der Kränze den üppigen Segen der Vegetation, dessen man sich feiernd freut und den man als ein Heiltum und wie eine Gewähr fortdauernder Lebens- und Wachstumskraft allem zuteilt und anhängt, was der Mensch liebt und wert hält. Der Lihgo-Gesang bei den Umzügen der Kranzwinderinnen hat zweifellose Beziehung auf die Sonne und ihr festfrohes Schaukeln. Mancherlei Kraute, zu Johannis gepflückt, schreibt man hier wie auch anderswo heilsame Wirkung zu. Dämonen abwehrende Kraft liegt nach dem Glauben der Letten speziell auch noch in den Zweigen des Pihlbeerbaumes, d. i. der Eberesche, mit denen man noch heutigen Tages am Johannisabend die Roggen- und Gerstenfelder besteckt, gegen Hexen! Solche Zweige werden im Stall in die Oberlage und in das Vordach gesteckt. Ein Ast wird an dem Bettpfosten am Kopfende befestigt und bleibt dort das ganze Jahr als Schutz. Er muß von einem Baume genommen werden, dessen Wipfel unversehrt ist. Das ist aber nicht ganz leicht, weil die laumas, d. h. die Alpgeister, gern die Spitzen abbeißen [2], ein Aberglaube, der sich ganz entsprechend auch z. B. in Oldenburg findet [3]. Die Eberesche spielt jedoch nicht allein diese Rolle, auch werden

---

[1] Briefliche Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt, Brief vom 17. Marz 1904. [2] Briefliche Mitteilung von Frau Direktor A. Feldt.

[3] In Oldenburg glaubt man, daß die Hexen in der Johannisnacht Zusammenkünfte halten, bei denen sie Kronenspitzen oder Kapseln der Queken, d. h. Ebereschen, als Kohl verzehren! Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 224.

nicht nur Zweige, sondern auch ganze Baume, meist wohl junge Baumchen ahnlich verwendet. Bielenstein erwahnt mehrfach das Schmucken von Haus, Stall, Kleete, Feld usw. mit grunen Laubzweigen und Bäumen (Maien), beim Johannisfest der Letten (z. B. S. 13. 17), und er gibt unzweifelhaft richtig als doppelten Zweck dafur an, Hexen und bose Geister, z. B. Krankheitsgeister, fern zu halten, und Segen und Fulle zu spenden, zu vermitteln (S. 17). Es scheinen vorwiegend Zweige zur Verwendung zu kommen, doch auch ganze Baume. So heißt es in einem Liede: „Ich pflanzte einen Apfelbaum In die Mitte des Viehhofs Fur die Hexen herumzuklettern, Wenn sie in der Johannisnacht umhergehen", wozu B. bemerkt, „daß daruber der Weg in den Stall vergessen wird [1]." Hier ist die apotropaische Bedeutung klar ausgesprochen, aber auch die allgemeine Segensbedeutung erwahnen die Lieder, z. B. wenn eins singt: „Ich pflanzte eine Eiche gerade in die Mitte des Hofraums, daß sie wachse, daß sie Blätter trage, bis zum nächsten Johannisfest" (Variante: „Ich pflanzte eine Eiche In meinen Viehhof usw.). Dazu bemerkt Bielenstein: „Als Zeichen des Dankes und Symbol des Segens, der in Haus und Hof bleiben soll, wird von den scheidenden Johannisabend-Gästen (in Lenewarden) ein Eichenast mitten in den Hofraum eingesteckt." (B. Johannisfest der Letten S. 3. 4.) Der Ast repräsentiert also den Baum und das Lied singt in poetischer Ubertreibung von einem Baume, wo nur ein Ast zur Verwendung kommt. Daß gerade der Eichbaum als Symbol dauernden Segens gilt, begreift sich leicht, bei dem edlen, starken, langlebigen Baume.

Das Pflucken und Verwenden heilbringender Krauter, das Winden, Tragen und Anstecken von allerlei Kranzen ist auch sonst bei den europaischen Ariern beim Mittsommerfest, aber auch bei

[1] Auch andere Abwehr kommt vor; vgl. das Lied „Ich mache fur meine lieben Kühe einen Stall voll Nadeln, daß sich die Hexen erstechen beim Umhergehen in der Johannisnacht", oder „Flieg, Hexe, schräg durch die Luft, nicht in meinen Hof! Mein Hof ist mit Eisen beschlagen, die Dächer sind mit Nadeln gedeckt", d. h. eiserne Geräte, wie Beile, Sensen usw. werden gegen Verzauberung an die Schwellen oder aufs Dach der Ställe gelegt oder in die Wandritzen gesteckt. (Brief von A. Feldt, 8. April 1904.)

den andern hierher gehorigen Festen weit verbreitet. Allerlei heilsame Wirkungen werden von solchem Tun erwartet.

So berichtet Sebastian Frank im „Weltbuch" aus Deutschland: „An S. Johanstag machen sie ein Simetfeuer, tragen auch diesen Tag sundere Krenz auf, weiß nicht aus was Aberglauben, von Beifuß und Eisenkraut gemacht, und hat schier ein Jeder ein blau Kraut, Rittersporn genannt, in der Hand: welches dadurch in das Feuer siehet, dem thut dies ganz Jahr kein Aug weh. Wer vom Feuer heim zu Haus weg will gehn, der wirft dies sein Kraut in das Feuer, sprechende, „es geh hinweg und werd verbrennt mit diesem Kraut all mein Ungluck"." Jakob Grimm fugt der Mitteilung dieser Notiz die treffende Bemerkung hinzu: „Gerade so sollten an demselben Johannistag die Fluten des Wassers alles Unheil mit sich fortschwemmen". Es stimmt dazu auch die vorher von ihm mitgeteilte Angabe von Reiske über das Sonnwendfeuer: „Das Feuer wird unter freiem Himmel angemacht, vom jungen und gemeinen Volke daruber gesprungen, allerhand Kraut darein geworfen: gleich ihm moge alles ihr Ungluck in Feuer und Rauch aufgehn" [1].

Es macht den Eindruck, daß die besonderen Krauter, zur Festzeit gepflückt, allerlei Übel, Krankheitsmächte u. dgl. ableiten und auf sich nehmen, was dann mit ihnen zusammen in der reinen Flamme verschwindet. Auch in der fruher angefuhrten Verordnung des Nurnberger Rats gegen die Sonnwendfeuer wird „Anzündung gewisser Krauter und Blumen" erwähnt, jedoch ohne Begrundung des Brauches. Die Motive brauchen nicht durchaus dieselben gewesen zu sein, wie in den zuerst angefuhrten Fällen. Wenn z. B. der Maibaum feierlich verbrannt wird und geradezu den Mittelpunkt des Festfeuers bildet, dann hat das offenbar den Zweck, diesen Repräsentanten der Wachstumskraft in der Vegetation — den Vegetationsdämon, wie Mannhardt sagt — durchs Feuer gehen zu lassen, das das Sonnenfeuer repräsentiert, ihn also sym-

---

[1] Vgl. Grimm, D. Myth., 4. Aufl., S. 514. 515. Auch in Spanien wirft man Blumen und Kraut in die Flamme des Johannisfeuers, vgl. Grimm a. a. O., S. 518.

bolisch des Sonnensegens recht gründlich teilhaft zu machen. Und wenn in Frankreich, in Poitou, beim Johannisfeuer Hausvater mit einem Büschel Wollkraut und einem Nußbaumlaubast durch die Flamme streifen, um beide dann nachher über der Tür des Viehstalles zu befestigen [1], dann waltet offenbar der Glaube vor, daß jenes Streifen durch die Flamme Büschel und Ast besonders heilkräftig und segenbringend macht, ebenso wie auch die Brände und Kohlen der heiligen Feuer als Heiltum gelten und gegen allerlei Schaden und Gefahr verwendet werden.

In Dänemark pflegt man zu Johannis allerlei heilsame Kräuter zu sammeln und in den Häusern aufzustellen. In Frankreich werden gleichfalls heilsame Kräuter am Vorabend des Johannisfestes gesammelt; sie sollen gegen mancherlei Übel helfen [2]. Die Wirkung solcher Heilkräuter ist, wie man sieht, hier und anderswo nur an den festlichen Tag, nicht an das Feuer, gebunden. In England tanzt man um die Flamme des Johannisfeuers, bekränzt mit Mutterkraut (motherwort) und Verbenen, mit Veilchen in den Händen [3]. Die Kölner Frauen erscheinen bei dem früher geschilderten Johannisbad zum Teil mit Gewinden wohlriechender Kräuter umgürtet [4]. Bei den Russen versammeln sich Jünglinge und Mädchen „blumenbekränzt und mit heiligem Kraut umgurtet" beim Johannisfeuer [5]. Wir sahen schon früher, daß die Bewohner des Gouvernements Archangel beim Johannisbad das Kraut Kupalnitza in den Fluß streuen (vgl. oben S. 256). Ähnlich nehmen die Serben in der Frühe des Georgentages das schon erwähnte Bad im Mühlradwasser, nachdem sie zuvor gewisse Kräuter in dasselbe hineingestreut [6]. Es liegt wohl am nächsten anzunehmen, daß durch die Kräuter in beiden Fällen das Bad besonders heilkraftig werden soll, — und es wäre nicht undenkbar, daß auch das Werfen bestimmter Kräuter in das Sonnwendfeuer ganz ähnlich dazu dienen könnte, demselben noch größere Kraft und heilsame Bedeutung zu verleihen.

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 517.
[2] Vgl. Grimm a. a. O., Bd. III, S. 485 (Aberglaube aus Frankreich Nr. 4).
[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 517. 518.
[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 489.
[5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 519.
[6] Vgl. Grimm a. a. O., S. 493.

Kräuter, Blumen und Kränze spielen aber nicht nur beim Mittsommerfest eine Rolle. Nach deutschem Glauben haben z. B. auch die am Morgen des Gründonnerstags — also zur Osterzeit — und die am Himmelfahrtstage gepflückten Kräuter besondere Heilkräfte [1]. Ähnliches finden wir auch anderwärts, und man muß schon a priori erwarten, daß bei den Frühlingsfesten analoger Glaube waltet wie zu Johannis. In Schwaben werden am Himmelfahrtstage Kränze von weißen und roten Blumen über die Stalltüren gehängt. Das schützt angeblich gegen den Blitz [2]. Bei dem altrömischen Frühlingsfeuerfeste der Palilien am 21. April wurde auf dem Lande der Schafstall mit Laub und grünen Zweigen besteckt und an der Tür ein großer Kranz aufgehängt. Schon Mannhardt hat ganz richtig damit die nordeuropäische Sitte verglichen, am Johannisabend die Stuben und Haustüren, wie zu Pfingsten, mit grünen Zweigen zu schmücken. Er erinnert an Danzig, wo man noch neuerdings zu Johannis Birkenzweige über den Haustüren befestigte; an Schottland, wo man am Johannisabend in den Wald ging und Zweige heimbrachte, die über den Türen befestigt wurden; an London, wo einst alle Türen, Haus bei Haus, von grünen Birkenzweigen überschattet waren, dazu geschmückt mit Fenchel, fetter Henne, weißen Lilien, vielen Kränzen von schönen Blumen und brennenden Lampen. Er bemerkt ferner ganz richtig, daß diese grünen Büsche augenscheinlich eins seien „mit den vor Haus oder Viehstall am Maitag zur Vertreibung der Hexen und Gewinnung von Milchreichtum aufgepflanzten Maibüschen und aufgehängten Kränzen“ [3]. Die schwedische Sitte, zum Johannistag in Stadt und Land jedes Zimmer und jede Haustür mit Laub und Blumen zu schmücken [4], gehört natürlich auch hierher.

Beim altrömischen ländlichen Palilienfest pflegte man aber auch einen Lorbeerast nebst Zweigen vom Ölbaum, Fichte oder Sadelbaum im Feuer zu verbrennen. Diese Zeremonie wird als eine Akkumulation der vorausgegangenen, schon früher von uns er-

[1] Vgl. Wuttke a. a. O., S. 18. 21. [2] Vgl. Wuttke a. a. O., S. 21.
[3] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 310. 311.
[4] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 159.

wähnten Räucherung mit Schwefel gefaßt und gilt als eine aus dem griechischen Apollokult durch die Römer entlehnte Purgation, von welcher man Befreiung von Sünden und Übeln, und infolgedessen reiche Korn- und Weinernte, Kindersegen u. dgl. erwartete [1]. Ob entlehnt oder nicht, — die griechisch-römische Sitte erinnert sehr deutlich an das früher erwähnte Hineinwerfen von gewissen Krautern, Blumen oder Zweigen in das Johannisfeuer bei den nördlicher lebenden arischen Völkern. Befreiung von Ubeln wurde da ausdrücklich als Zweck angegeben, — die antike Form der Sitte verstärkt aber zugleich die früher geäußerte Vermutung, daß durch solche Zutaten andererseits auch die heilende und reinigende Kraft des festlichen Feuers vielleicht gesteigert werden soll, wie die des Wassers durch die in dasselbe hinein gestreuten Kräuter.

Aus Indien ziehen wir zum Vergleich ein paar schon früher erwähnte Volksbräuche heran. Wir erinnern daran, daß beim Feste des Sonnengottes Vishṇu in Malayalam es Sitte ist, ein großes Rad, das Symbol des Gottes, aus Blumen zu verfertigen und in den Vorhöfen der Häuser aufzustellen [2]. Ferner daran, daß bei dem gleichfalls vischnuitischen Drobede-(Drâupadî-)Fest der (ebenfalls schon besprochene) Lauf über das Feuer von Leuten ausgeführt wird, die mit Blumenkränzen und Girlanden geschmückt sind. Sonnerat bemerkt dazu, daß das versammelte Volk die Feuerlaufer um einige der Blumen bittet, mit denen sie bekränzt waren, und dieselben mit vieler Ehrfurcht aufbewahrt [3]. Offenbar gelten diese gewissermaßen durchs Feuer gegangenen Blumen dann als geweiht, als ein Heiltum, das Segen bringt und Unheil abwehrt, — ähnlich wie die Kräuter und Zweige, mit denen man in Poitou durchs Feuer gefahren ist, oder auch die Brander und Kohlen der Sonnenfeuer u. dgl. m. Es liegen hier offenbar verwandte Sitten und Vorstellungen vor, wie bei den europäischen Ariern. — Ein volkstümliches Sonnenfest im tamulischen Südindien ist das sog. Pongelfest, das am 11. oder 12. Januar be-

[1] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 311.
[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 533 Anm.
[3] Vgl. Sonnerat, Reise nach Ostindien und China, I, S. 208.

ginnt und 3—4 Tage lang gefeiert wird. Es soll die Wendung der Sonne nach Norden feiern und gilt zugleich als Neujahrsfest, — wir dürfen es als Wintersonnwendfest bezeichnen. Bei diesem Feste wird der erste Reis mit Milch im Freien gekocht und das Aufkochen mit dem Freudengeschrei „Pongel, Pongel" begrüßt — offenbar ein volksmäßiges Sonnenopfer, resp. ein Sonnenzauber, wie das früher besprochene Pravargya-Opfer, bei dem ein Kessel mit kochend heißer Milch die Sonne darstellt, und das tägliche Feueropfer mit Milchspende, das als Sonnenzauber gilt. Die Kühe werden bei diesem Feste mit Blumen, Kokosnüssen und anderen Früchten geschmückt durch das Dorf getrieben und können den Rest des Tages ohne Hüter in völliger Freiheit weiden, wo sie wollen [1].

MAIBAUM.

Unter allen Vegetationsbräuchen in Europa tritt aber wohl kein einziger so stark und bedeutsam hervor wie der sog. Maibaum-Brauch, dessen wir schon mehrfach im Verlaufe unserer Untersuchung haben Erwähnung tun müssen. Das Wesentliche desselben besteht in dem Aufpflanzen eines abgehauenen Baumes, der in der Regel des größten Teiles seiner Äste beraubt, in mancherlei Weise geschmückt und behängt, umtanzt und geehrt, ja geradezu als Mittelpunkt der festlichen Feier behandelt wird. Der so geehrte Baum gilt offenbar als Repräsentant des Wachstumsgeistes der Vegetation, der Leben und Fruchtbarkeit wirkenden Kraft in der Pflanzenwelt, — des Vegetationsdämons, wie Mannhardt es ausdrückt, dem wir die gründlichste und feinsinnigste Untersuchung der Maibaum-Sitte verdanken [2]. Der Maibaum ist nicht an den Mai gebunden, wenn auch dieser Monat als eine Vorzugszeit für denselben gelten darf. Am ersten Mai, zu Pfingsten oder zu Johannis wird vornehmlich in germanischen, slavischen, keltischen und romanischen Gegenden, in Deutschland, Österreich,

[1] Vgl. Ziegenbalg, Genealogie der malabarischen Götter, S. 269.

[2] In seinem „Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme", Berlin 1875.

Rußland, Skandinavien, England und Frankreich die Sitte geubt, und schon im 13. Jahrhundert ist sie urkundlich bezeugt [1]. Wir begegnen ihr aber auch schon am Lätare-Sonntag, z. B. in Bohmen und Schlesien, wo der gefeierte Baum „Sommer“ (Lito) genannt wird [2]. Er erscheint ausnahmsweise auch schon zu Lichtmeß, in einer Spielart, als sog. Adamsbaum im württembergischen Saulgau [3]. Weit verbreiteter ist er zu Weihnachten, — denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch der Weihnachtsbaum in die Reihe dieser festlich gefeierten Bäume, der Repräsentanten des vegetativen Lebens hinein gehört [4], wie das Weihnachtsblockfeuer in die Reihe der Sonnenfestfeuer. Daß er mit Gaben aller Art behängt wird, hat er prinzipiell mit den anderen Bäumen dieser Reihe gemein, und auch die so charakteristische Sitte der Schmückung mit brennenden Lichtern darf uns nicht irre machen, denn sie erscheint vereinzelt, gelegentlich auch sonst bei dem Baume der Sonnenfesttage. So werden z. B. in Gelderland am Maiabend Bäume aufgepflanzt, die geschmückt und mit Kerzen besteckt sind. Ahnlich zu Venloo in Limburg, wo am Maiabend jedes junge Mädchen eine Kerze für den Baum herbeibringen muß; beim Einbruch der Dunkelheit steckt man sie an den Baum, zündet sie an und tanzt um den brennenden Maibaum. Auch bei der Maifeier in Dublin erscheint der später zu verbrennende sog. Maibusch mit Lichtern besteckt. Im Obererzgebirge tanzt man zur Sommersonnwende um den sog. „Johannisbaum“, eine mit Lichtern besteckte, mit Blumen und Kränzen geschmückte Pyramide aus vier Staben [5] u. dgl. m. Es ist zwar bekannt, daß unser Weihnachtsbaum sich erst in den letzten Jahrhunderten charakteristisch ausgebildet und rasch ausgebreitet hat, allein auf einen alten Typus dieser Reihe von festlichen Bäumen geht er dennoch zweifellos zurück. Ebenso hat Mannhardt in überzeugendster Weise den Nachweis geliefert, daß auch der sog. Erntemai von dem Maibaum nicht zu trennen ist, sondern

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 160.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 156. 157.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 246.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 249.

[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 244.

demselben Typus angehort, — ein Bäumchen oder ein Zweig. mit allerlei guten Gaben, Früchten u. dgl. behangt, als Repräsentant des Wachstumsgeistes bei der Ernte gefeiert und ehrfurchtsvoll behandelt. Der Urzeit gehorte dieser Erntemai wohl auch nicht an, denn die arische Urzeit kannte noch keinen eigentlichen entwickelten Ackerbau. Als dieser sich dann entwickelte, mag wohl schon sehr früh ganz naturgemaß der Maibaum auch bei der Erntefeier als Erntemai seine Stelle gefunden haben. Das geschah aber zu einer Zeit, wo die asiatischen Glieder der arischen Völkerfamilie sich schon von derselben abgelost hatten.

Auch das klassische Altertum kannte bereits den Maibaum, resp. den Erntemai, wie wiederum Mannhardt überzeugend dargetan hat. Wenn man im alten Rom am ersten Marz je einen jungen Lorbeerbaum vor die Türe der Regia, der Curien und die Häuser der Flamines pflanzte, nachdem man die vorjährigen entfernt hatte, dann ist das eine Sitte, die vom nordeuropäischen Maibaumsetzen sich garnicht unterscheidet. Und wenn zugleich im Tempel der Vesta ein neues Feuer angezundet ward [1], dann tritt der Zusammenhang dieser Sitte auch mit den Fruhlingsfeuerfesten, wenngleich in anderer Form, doch deutlich zu Tage, denn dies Feuer der Vesta unterscheidet sich, ebenso wie die Feuer in den griechischen Apollotempeln, von den primitiveren Feuern der nordeuropäischen Arier wohl nur durch die inzwischen eingetretene sakrale Stilisierung, resp. die hier eingefuhrte Permanenz des heiligen Feuers, — ein Punkt, über den wir noch später zu reden haben werden. Bei den Griechen kommt hier vor allem die sog. Eiresione in Betracht, der Segenszweig, ein mit Bändern und Früchten behangener Zweig des Olbaums oder auch des Lorbeers, der als Wahrzeichen der Wachstumskraft in der Vegetation sich darstellt und von dem nordeuropäischen Erntemai schlechterdings nicht zu scheiden ist [2]. Der ländliche Grundeigentümer pflanzte diesen Segenszweig beim Erntefeste vor der Tur seines Hauses auf und ließ ihn dort ein Jahr lang stehen oder

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 295.
[2] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 214ff. 256.

hängen, bis im folgenden Jahr der vertrocknete Zweig mit einem frischen vertauscht ward. Wir hören von Umzügen, die mit diesem Segenszweige beim Früherntefest der Thargelien, im Mai, stattfanden, und einer gottesdienstlichen Begehung, die dem Helios und den Horen galt, d. h. dem Sonnengotte und den von ihm abhangigen Jahreszeiten [1]. Neben solch privater Feier gab es aber auch eine öffentliche, als deren Gottheit Apollon erscheint, der alte Feuergott, der zum Sonnengott, zum Lichtgott im großen geworden war, — und es liegt kein Widerspruch darin, wenn die landliche Feier dem Helios galt, vielmehr nur eine Bestätigung dafür, daß der Segenszweig mit dem Sonnenkult zusammengehörte. Der Landmann hielt sich, wie es scheint, an Helios, die alte, schlichte Personifikation der Sonne, während ein höher entwickelter und vergeistigter Opferkult jenen hehren, allumfassenden Lichtgott feierte, der als solcher nun auch Sonnengott geworden war, ja dann geradezu mit Helios für Eins gehalten wurde, wie Euripides und andere uns bezeugen. Es fand in Athen eine offizielle Prozession beim Pyanepsienfest [2] zum Tempel des Apollon statt. Ihr voran trug ein Knabe den mit wollenen Bandern und allen möglichen Feldfrüchten behangenen Olzweig und pflanzte oder hängte ihn vor der Tür des Tempels auf [3]. Zu derselben Zeit, wie das Früherntefest der Thargelien, also im Mai, fand auf Delos das Fest der Delien statt, zu Ehren des Apollon, und die Festteilnehmer aus Athen führten mit dem Erntebündel auch Segenszweige dorthin mit, — und hier wie dort waren Reigentänze mit dem Feste verbunden, wie ja auch zum nordeuropäischen Maibaum der Tanz gehort [4]. Die feierliche Prozession zu Ehren des Apollon bildete ursprünglich nur den Erntezug nach, der anfänglich wohl in jedem Dorfe bei Einbringung der zuerst geschnittenen Garben ublich war [5], und zu diesem Zuge gehörte der

---

[1] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 221. 217. 218. 228.

[2] Am siebenten Pyanepsion. Die Griechen kannten, wie auch andere Völker, mehrere Erntefeste, — Früherntefest usw. Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 215. 217. [3] Mannhardt a. a. O., S. 221.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 232. 228. 237.

[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 237.

Segenszweig, der Erntemai, die Eiresione. Zu einzelnen Apollon-Heiligtümern in Attika wurde wohl am Thargelienfest eine Lorbeer-Eiresione statt des bekränzten Olbaumzweiges getragen [1]. Die dem Apoll geweihte Eiresione soll die Erde fruchtbar machen, — sie soll aber auch die Pest abwehren [2], zeigt also gerade jene doppelte, positive und negative, Kraft und Wirkung, welche wir schon zu Anfang dieses Kapitels als den Vegetationsbräuchen dieser Feste, wie den Feuer- und Wasserbräuchen, charakteristisch bezeichnet haben.

Interessant ist endlich noch das uns erhaltene Eiresione-Lied, das arme Knaben auf Bittgängen — z. B. in Samos — zu Ehren Apollons vor den Türen der Reichen sangen, alle Fülle des Segens wünschend [3]. Es erinnert uns gar sehr an so mancherlei Lieder, die in Deutschland von armen Knaben vor den Frühlings- und Sommerfesten von Haus zu Haus gesungen werden, Segen wünschend und Gaben bittend. Das griechische Fest mit dem Segenszweig tritt unseren Maibaumfesten dadurch noch volkstümlich näher [4].

Es scheint, daß auch die Thraker ihre mit Kuchen und Baumfruchten behangenen Segenszweige hatten, die geplündert wurden, wie das auch sonst beim Maibaum und Erntemai vielfach statthat. Auch eine Wassertauche scheint mit der Sitte verbunden gewesen zu sein, wie sie sich beim Maibaum und Erntemai findet [5]. Da die Thraker ein arischer, den Griechen benachbarter Volksstamm waren, kann uns das in keiner Weise wundernehmen.

Der europäische Maibaum zeigt mancherlei Formen. Er er-

---

[1] Mannhardt a. a. O., S. 242. [2] Mannhardt a. a. O., S. 240. 257.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 243 ff.

[4] Das Eiresione-Liedchen wird, natürlich mit Unrecht, dem Homer zugeschrieben. Schon Aristophanes erwähnt die griechische Eiresione und ist das Alter der Sitte damit gesichert. Da die Eiresione vom nordeuropäischen Maibaum und Erntemai sich nicht trennen läßt, so wird dadurch auch das Alter dieser letzteren bestätigt und der ohnehin wenig einleuchtende Gedanke, der Maibaum könne auf christlicher Symbolik beruhen und erst mit dem Christentum sich eingebürgert haben, erscheint ganz unmöglich. Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 295—297.

[5] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 258. 259.

scheint geschmückt und mit allerlei guten Dingen behangen oder auch ungeschmückt, einzeln oder auch in der Mehrzahl. Der ungeschmückte Baum tritt insbesondere da auf, wo eine Verbrennung stattfindet [1], wo der Baum durchs Feuer gehen muß und insbesondere wo dieser Akt den Gipfelpunkt der Festfeier bildet. Der einzelne Baum wird gewöhnlich für eine ganze Ortschaft an hervorragender Stelle und meist auch in hervorragender Größe aufgepflanzt. Man setzt aber auch eine Mehrzahl von Bäumen vor die Häuser hervorragender oder geliebter Personen, und namentlich ist es an vielen Orten Brauch, daß die Burschen ihren Mädchen Maibäume vor das Haus pflanzen. Beides kann sich ganz wohl verbinden, wie z. B. im Elsaß, wo die Burschen den geliebten Mädchen ihre Maien stecken, während die Kinder den großen Maibaum umtanzen [2]. In Schweden spielt die Errichtung der Mittsommerstange, der Maistange oder des Maibaums zu Johannis in Stadt und Land eine sehr große Rolle. Man pflanzt sie auf jedem Hofe oder auf freiem Felde auf und tanzt um dieselbe herum; in Stockholm aber wird am 22. Juni ein förmlicher Markt mit Laubzweigen und kleinen Maistangen für die Kinder abgehalten [3]. Der Maibaum wird nicht nur vor die Tür oder auf dem First des Hauses, sondern auch auf die Düngerstätte oder vor dem Viehstall aufgepflanzt, ja vielfach erhalt ein jedes Stück Vieh, Kühe wie Pferde, sein besonderes Bäumchen. Die Kühe sollen dadurch milchreich, die Hexen vertrieben werden [4]. Das erinnert uns lebhaft an die lettische Sitte, nicht nur den Stall mit Kränzen zu schmücken, sondern womöglich jedem Stück Vieh sein Kränzlein zuzuteilen. Man hat deutlich den Eindruck, daß hier zwischen dem Baum und dem Kranz ein wirklicher prinzipieller Unterschied nicht besteht, daß der eine wie der andere dem Viehstand und jedem einzelnen Stück Vieh den

[1] Daß der geschmückte, behangene Maibaum von dem nicht geschmückten, der Verbrennung geweihten Maibaum prinzipiell nicht zu trennen ist, hat Mannhardt hinreichend deutlich gemacht. Vgl. Antike Wald- und Feldkulte, S. 260. [2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 164.

[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 159.

[4] Mannhardt, Baumkultus, S. 161.

Segen des Wachstums und der Fruchtbarkeit verleihen, schlimme Einflüsse abwehren soll. Ebenso ließ sich ja auch der Zweig von dem Baume nicht scharf scheiden, und der Erntemai namentlich, zumal die griechische Eiresione, zeigt sich uns als Segenszweig. Offenbar ist der Geist des Wachstums und der Fruchtbarkeit in der ganzen Vegetation die segenbringende Kraft, die bald durch den Kranz, bald durch den Zweig, bald durch den Baum vertreten wird, durch den letzteren nur besonders eindrucksvoll.

Es begreift sich leicht, warum der Maibaum, wie übrigens auch der Kranz und der Zweig, in besonders naher Beziehung zum weiblichen Geschlechte steht. Das Symbol der vegetativen Fruchtbarkeit soll augenscheinlich heilvoll auch auf die animalische Fruchtbarkeit einwirken, nicht nur beim Vieh, sondern auch bei den Menschen, und naturgemäß also vor allem auf die Frauen. Das ist offenbar der ursprüngliche, naiv realistische Sinn der nachmals poetisch verklärten Sitte des Maibaumsetzens vor den Häusern der jungen Mädchen. Der Maibaum ist das Wahrzeichen der Fruchtbarkeit, der Fortpflanzung, des aus dem Schoße der Madchen erwarteten, neu erwachsenden jungen Lebens. Darum sind es auch oft speziell die Weiber, die den Maibaum aus dem Walde einzuholen haben, mehrfach haben sie das ausschließliche Recht dazu [1]. Auf dieser bedeutsamen Beziehung des Maibaumes zum weiblichen Geschlechte und zur Fortpflanzung beruht auch die Sitte der sog. Brautmaien, die ebenso wenig wie der Erntemai von dem Maibaumbrauche getrennt werden kann. Auf dem Brautwagen oder vor dem Hochzeitshause pflanzt man grüne Bäume auf, die Brautmaien heißen, oder man bringt auch der Braut einen solchen dar, bisweilen unter Absingung eines Liedes. Die charakteristische Zurüstung des Baumes läßt den Maibaum deutlich erkennen, wie wiederum Mannhardt uns gezeigt hat [2]. Bei den Kleinrussen in Wolhynien trägt der Hochzeitsführer eine

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 183. 211.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 221. 222. — Wenn in Rom am 1. März junge Lorbeerbäume als Maibäume vor bestimmte geehrte Türen gesetzt wurden, dann läuft auch damit parallel die Sitte, das Brauthaus ebenfalls mit Lorbeer zu schmücken. Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 296.

mit Ähren geschmückte Tanne ins Haus der Braut und diese muß beim Erscheinen derselben ihr Gesicht auf den Tisch legen und sorgfältig verbergen [1], — ein sehr bezeichnendes Verfahren.

Der Baum ist geradezu Symbol des Lebens, das kräftig gedeiht, wächst und sich fortpflanzt. Ebendarum setzt man offenbar auch auf das neu errichtete Haus einen charakteristisch geschmückten Maibaum, den sog. Richtemai, der von den anderen Maien ebenfalls nicht zu trennen ist [2]. Er ist das Wahrzeichen des kräftig gedeihenden, fruchtbaren Lebens, das man dem neuen Hause auf solche Weise symbolisch wünscht und zuteilt.

Die primitivste Form des Maibaums liegt wohl in einem russischen Pfingstbrauche vor. Am Donnerstag nach Pfingsten, dem hlg. Semiktage, ziehen die Bauern wie auch die unteren Schichten der Stadtbewohner in die Wälder hinaus, flechten Kränze und Blumengewinde und hauen eine junge Birke, die sie mit den Kleidern einer Frau, mit Lappen und Bändern behängen und putzen. Ein Lied, das die Mädchen, die den Baum einholen sollen, bei der Wanderung in den Wald singen, spricht von Fleischbrei, Kühen und Eierspeise, die man den Birken darbringen wolle, — offenbar ein altes Opfer andeutend, von dem nur noch ein festlicher Schmaus im Angesicht des Baumes übrig geblieben ist. Die geschmückte bekleidete Birke wird eingeholt und in einem Hause aufgestellt, wo sie bis zum folgenden Sonntag als geehrter Gast verweilt und die Besuche der Leute empfängt, die unausgesetzt kommen, so daß das Haus in diesen Tagen von Besuchern nicht leer wird. Am Dreifaltigkeitssonntag wird der so geehrte Baum samt den Kränzen und Blumengewinden zu einem fließenden Wasser getragen und dort hinein geworfen. Im Wasser oder im Feuer zu enden, ist ja gewöhnliches Schicksal der Maibäume. Dieser russische Pfingstbaum erhielt aber durch

---

[1] Mannhardt a. a. O., S. 222. Man könnte in diesem und einigen anderen Fällen in dem Baum fast geradezu ein Sinnbild des Phallus zu sehen geneigt sein.

[2] Vgl. den Nachweis bei Mannhardt a. a. O., S. 218 ff. Derselbe liegt namentlich in dem charakteristischen Aufputz des Richtemais, mit Eiern, Blumen, Bandern, Kranz u. dgl.

die Frauenkleider ein besonders primitiv-persönliches Ansehen, während die Lappen und Bänder uralten Opfer- und Weihschmuck darstellen, wie man aus der uber die ganze Erde verbreiteten Sitte schließen darf, heilige Bäume und gewisse heilige Stätten mit Lappen aller Art zu zieren[1]. Im ubrigen gilt hier wie auch sonst gewiß das Urteil von Mannhardt: „Der eine Baum, den man einholt, ist symbolischer Vertreter von allen. Nicht die individuelle Baumseele meint man, sondern kollektivisch den Dämon der gesamten Vegetation[2]."

Als ein weitverbreitetes Attribut des Maibaums haben wir schon früher den Kranz kennen gelernt, der vielleicht als ein Sonnensymbol zu fassen ist. Sehr haufig erscheinen auch Eier oder Eierschalen als Schmuck des Baumes. In den Eiern haben wir früher gleichfalls, mit Hinweis auf den gelben runden Dotter Sonnensymbole vermutet, und der mit ihnen geübte Bewegungszauber, der dem Rollen und Werfen der Räder, Scheiben und Bälle durchaus entsprach, bestätigte uns diese Ansicht. Mannhardt sieht in den Eiern vielmehr Sinnbilder des neu keimenden Lebens und es läßt sich nicht leugnen, daß auch diese Deutung ihre volle Berechtigung hat. Vielleicht darf in diesem, wie auch in manchem ähnlichen Falle, eine doppelte Deutung schon als uralt vermutet werden, wodurch das Symbol nur um so wertvoller und gewichtiger erscheinen mußte. Sonnenabbild und Sinnbild neu keimenden Lebens zugleich, — welches Symbol hätte wohl

---

[1] Vgl. Richard Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878, S. 58 ff. „Lappenbäume". — Im Sommer 1903 war ich in Rußland im Gouvernement Grodno in der sog. Puschtscha, dem berühmten Wisent-Revier. Unweit des Dörfchens Gainowka wurde mir im Walde eine heilige Quelle gezeigt, Krinuschka mit Namen. Rund um dieselbe waren auf Schnüren und an den Bäumen Lappen, Tücher, Wäschestücke aller Art in Menge aufgehängt, als Darbringungen der frommen Besucher. Eine von mir dort gefundene Maske aus Birkenrinde deutete auf Mummenschanz. Auch an den Kreuzen und Heiligenbildern, die ich in der Umgegend hie und da an der Straße sah, waren meist eine Menge von bunten und weißen Lappen angebracht. Vgl. Ahnliches im iranischen Kulturgebiete bei M. Hartmann, OLZ 1903, Sp. 361 ff.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 157. 158.

für diese Feste besser gepaßt, die zugleich Sonnenfeste und Wachstums-, Fruchtbarkeits-, ja Lebensfeste in weitestem Umfange waren? Der böhmische Maibaum am Lätaresonntag, der sog. „Sommer", ist mit Eierschalen verziert, auch mit roten und weißen Bändern, bisweilen auch noch außerdem mit Gürteln, Hauben, Perlen, Kränzen u. dgl.[1] Die entsprechenden Tannen- und Fichtenreiser am Lätaresonntag in Eisenach tragen außer allerlei anderen Dingen gleichfalls gefärbte Eierschalen[2]. Die Mittsommerstange oder Maistange zu Johannis in Schweden erscheint ebenfalls mit Kränzen und großen Perlbändern aus Eierschalen geschmückt. Oft ist sie auch auf der Spitze von einem roten Wetterhahn gekrönt[3]. Der Hahn kehrt auch sonst noch öfters als Attribut des Maibaums wieder, z. B. bei den Elbwenden[4]. Erinnern wir uns dessen, daß die Sonne bei den arischen Völkern öfters als ein Vogel gedacht wird, — daß das Vogelschießen, dem Scheibenschießen ganz parallel, den Vogel auf der Stange als Sonnensymbol — entsprechend der Sonnenscheibe — zu zeigen scheint, dann werden wir geneigt sein, auch in dem Hahn auf der Stange ein Sonnensymbol, den Sonnenvogel zu vermuten. Andererseits hat aber freilich auch Mannhardts Ansicht vielleicht ihre Berechtigung, der gemaß dieser Hahn, ebenso wie der Erntehahn beim Erntemai[5], als vogelgestaltiger Getreidedämon zu deuten wäre. Ob auch hier gar eine doppelte Deutung möglich, vielleicht ein innerer Zusammenhang zwischen dem Sonnenvogel und dem vogelgestaltigen Vegetationsdämon denkbar ist, will ich vorläufig dahingestellt sein lassen. Der Maibaum, welcher im Bergischen einem besonders zu ehrenden Madchen vor die Tür gesetzt wird, besteht in einer schönen Linde, die mit vergoldeten, weißen und bunten Eiern,

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 156.

[2] Mannhardt a. a. O., S. 156. 157.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 160.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 174.

[5] Über den mit dem Erntemai verbundenen Erntehahn oder Herbsthahn vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 198 ff. 203. 206. In Frankreich findet sich statt des Hahnes häufig ein Huhn, eine Taube, eine kalekutische Henne oder dgl. an den Erntemai angebunden, an der geschmückten Brautmaie ebenfalls ein Vogel. Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 206. 222; Antike Wald- und Feldkulte, S. 260.

Blumen und Bändern geschmückt ist[1]. Auch sonst zieren den Wipfel des Maibaumes oft Eier, aber auch Würste, Kuchen und andere Eßwaren[2].

Bisweilen hängen von den Kränzen des Maibaums vergoldete Eier herab; statt derselben finden wir aber auch — z. B. in England — mehrfach vergoldete Bälle von Holz oder Metall. Ebenso erscheint bisweilen statt des wagerecht befestigten Kranzes ein hölzernes Rad[3]. Ich glaube nicht, daß Mannhardt recht hat, wenn er annimmt, daß die goldenen Bälle als Ersatz für die unverständlich gewordenen Eier angebracht wären und daß das hölzerne Rad sich aus dem Kranze entwickelt hätte. Das Rad vielmehr, wie der goldene Ball, sind ganz unzweifelhaft deutliche Sonnensymbole, die hier gewiß am Platze sind, wie ja auch sonst Rad und Ball bei den Frühlings- und Sommer-Sonnenfesten eine wichtige Rolle spielen. Wenn der vergoldete Ball neben dem Ei und anstatt desselben auftritt, das hölzerne Rad mit dem Kranze wechselt, dann scheint mir das vielmehr dafür zu sprechen, daß wir mit Recht auch Kranz und Eier als Sonnensymbole gedeutet haben.

Wenn im Harz zu Johannis die Mädchen die mit bunten Eiern und Blumen geschmückten Tannenbäume, um welche sie tanzen, von links nach rechts, wie die Sonne geht, umdrehen und dazu singen „die Jungfer hat sich umgedreht", — dann sieht Mannhardt darin wohl mit Recht eine Anspielung auf die Sonnenwende[4]. Es braucht aber natürlich darum der Baum nicht etwa die Sonnengöttin darzustellen, er wird nur auch auf solche Weise zu der Sonne in eine nähere Beziehung gesetzt. Eine solche Beziehung zeigt sich auch in der Sitte von Perigord, am Sonnwendabend vor Aufrichtung des Maibaums ein Goldstück durch den Mund zu ziehen, denn gewiß mit Recht nimmt Mannhardt an, daß dieses Goldstück die runde goldene Sonnenscheibe darstelle[5].

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 165 Anm.

[2] Mannhardt a. a. O., S. 169. [3] Mannhardt a. a. O., S. 176. 177.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 181. 182.

[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 187. — Daß auch im altindischen Opferritual das Gold vielfach als Sonnensymbol verwendet wird, ist eine bekannte

Von den asiatischen Ariern bieten uns wiederum die Inder wertvolles Material für die Vergleichung dar. Wenn beim Vâjapeya-opfer, dem Krafttrunkopfer mit dem stilisierten Wagenrennen, auf einem Pfosten ein Wagenrad aus Udumbaraholz angebracht ist, welches der Brahman besteigt und welches während seines Gesanges nach rechts gedreht wird, dann erkennen wir nicht nur deutlich einen Sonnenzauber, sondern wir werden auch an die europäischen Maibäume mit dem holzernen Rade erinnert. Desgleichen, wenn bei demselben Opfer der Opferpfosten einen Kranz aus Weizenmehl trägt, zu welchem der Opferer und seine Gattin hinaufsteigen müssen [1], wie wir schon früher gesehen haben, — dann müssen wir wiederum an die europäischen Maibäume oder Maistangen denken, die in der Regel einen Kranz, bisweilen auch ein bestimmtes Gebäck tragen und die in manchen Gegenden zu Kletterstangen geworden sind, deren gute Gaben man wetteifernd zu erreichen und herunter zu holen sucht. Wie das Wagenrennen bei diesem Opfer, so ist auch das Ersteigen des kranztragenden Pfostens sakral stilisiert. Der Opferherr muß bei dem Rennen siegen und ebenso ersteigt er mit sicherem Erfolge, ohne Nebenbuhler, samt seiner Gattin den Pfosten mit dem Kranz von Weizenmehl, — ein glückliches Omen, denn der Gewinn dieses Kranzes bedeutet den Gewinn der Sonne, des Sonnenlichts, des Himmels, d. h. des hochsten, herrlichsten Glücks. Im Hintergrunde dieser sakral stilisierten Opferhandlung glauben wir volksmäßige Bräuche zu erkennen, welche denjenigen der europäischen Maibäume oder Maistangen auf ein Haar zu gleichen scheinen, — und die Deutung des Kranzes dieser letzteren als Sonnensymbol wird durch den indischen Brauch noch entschieden bekräftigt, damit aber auch die Deutung des Kranzes als Preis der mannigfaltigsten Wettkämpfe

---

Tatsache (vgl. darüber z. B. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 88. 89). Selbstverständlich liegt hier kein historischer Zusammenhang, sondern gesonderte selbständige Entwicklung vor. Das Gold war durch Farbe und Glanz zum Sonnensymbol gleichsam prädestiniert. Der arischen Urzeit war dasselbe noch unbekannt.

[1] Vgl. über diese beiden Pfosten beim Vâjapeya-Opfer Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 142. 143; auch Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 473.

bei den Sonnenfesten, den Festen des Wachstums, der Lebenskraft und Fruchtbarkeit. Der von dem Opferherrn und seiner Gattin zu ersteigende Pfosten erscheint bei diesem Opfer von 17 Gewändern umkleidet. Die Zahl 17 kehrt beim Vâjapeyaopfer immerfort wieder und ist für dasselbe typisch, — die Bekleidung des Pfostens mit Gewändern aber erinnert uns sofort an die Frauenkleidung, die der russische Pfingstbaum trägt und die mancherlei Bekleidung, die auch sonst noch hier und da bei dem europäischen Maibaum wiederkehrt [1]. Die Bekleidung des indischen Opferpfostens kennzeichnet ihn als lebendiges, persönlich gedachtes Wesen, ganz ebenso wie Pfingstbaum und Maibaum in Europa als solche erscheinen. Der zu ersteigende Opferpfosten des Vâjapeyaopfers läßt sich aber von dem gewöhnlichen Opferpfosten des indischen Tieropfers durchaus nicht trennen. Der eine wie der andere ist ein Yûpa, d. h. eben ein Opferpfosten, und auch der gewöhnliche Opferpfosten trägt einen kranzartigen Aufsatz (den sog. cashâla), der nur bei dem Vâjapeyaopfer ausnahmsweise durch den Weizenmehlkranz ersetzt ist. Der letztere wird außerdem mit einem Grasseil umwunden und gewissermaßen bekleidet, auch im Verlaufe der Handlung gesalbt, doch der Typus bleibt derselbe und er stimmt zum europäischen Maibaum. Darum wird auch der gewöhnliche Opferpfosten als lebendiges und personliches Wesen gedacht, darum redet man ihn ständig „o Waldesherr“ an (vanaspati), d. h. doch wohl Herr der Baumwelt, der geehrte typische Vertreter der Gattung. Die Behandlung des Opferpfostens gibt sich als ein Rest jenes alten Baumkultus zu erkennen, der in Europa in den Maibaumbräuchen ganz entsprechend zu Tage tritt [2].

Es ist uns aber beim indischen Lichtfeuerlobgesangopfer noch ein anderer Baum, ein anderer „Maibaum“ begegnet. Das war der Udumbarastamm, den man nach dem Ritual des Yûpa, des Opferpfostens, in einer Hütte (dem sog. sadas) zu errichten pflegte.

[1] Vgl. das Hemd, welches der Baum in der Lausitz trägt, die Bekleidung der Maistange in Schweden u. dgl. m., Mannhardt, Baumkultus, S. 156. 160.

[2] Schon Oldenberg hat in s. Rel. des Veda, S. 91. 92 vorsichtig vermutet, daß der indische Opferpfosten alten Baumkultus verraten dürfte.

Diese Verbindung von Baum und Hütte erinnert uns daran, wie oft neben dem europäischen Maibaum oder Pfingstbaum und aufs engste mit ihm verbunden eine Hütte oder Laube, Pfingsthütte, Laubhütte erscheint. Über die ursprüngliche Bedeutung und den Zweck dieser Hütte können wir erst späterhin eine Vermutung äußern, für jetzt möchte ich nur feststellen, daß auch der indische Huttenbaum beim Lichtfeuerlobgesang sich dem europäischen Maibaumtypus verwandt erweist. Er wird nach dem Ritual des Yûpa, des gewöhnlichen Opferpfostens, errichtet, und seine Verbindung mit der Hütte fügt einen weiteren, für die Vergleichung nicht unwichtigen Zug hinzu [1].

Neben diesen sakral stilisierten Baumen des indischen Opfers ist uns wenigstens an einem Punkte Indiens auch ein volksmäßiger Maibaum bezeugt. Es ist wiederum Südindien, — wohl nur aus dem Grunde, weil dort schon früh ein sorgfältiger Beobachter wie Ziegenbalg Aufzeichnungen gemacht hat, denen wir nichts Entsprechendes aus dem nördlichen Indien an die Seite zu stellen haben. Nach Ziegenbalgs Schilderung wird unter den Vischṇuiten in Malabar im November ein Fest zum Gedächtnis des Königs Mâbalirâja gefeiert, welchen Vishṇu einst in die Hölle hinunter getreten haben soll. „An solchem Feste werden in allen Pagoden viele Lampen angesteckt, und vor allen Pagoden wird ein großer Palmyrabaum in die Erde gesetzt, um welchen rund herum ein Geländer von Holz gemacht und mit dürren Palmyrablättern bedeckt wird. Dies wird mit einer Fackel angesteckt und verbrannt, womit abgebildet wird, wie Mâbalirâja hinunter zur Hölle gefahren sei [2].“ Diese Beziehung auf den fabelhaften König erscheint mehr als fraglich, — wertlos, wie so oft die ätiologischen Legenden. Aber der Brauch erinnert auffallend an jene europäischen Maibäume, die bei den Sonnenfesten den Mittelpunkt des Festfeuers abgeben müssen und die, wie wir durch

[1] Es ist wohl auch nicht unwichtig zu bemerken, daß dieser Baumstamm in der Hütte, obwohl nach dem Ritual des Opferpfostens errichtet, doch nicht wie dieser zum Tieropfer benutzt wird. Es ist also der Baum beim indischen Opfer nicht untrennbar mit dem Tieropfer verbunden.

[2] Vgl. Ziegenbalg, Genealogie der malabarischen Gotter, S. 267.

Mannhardts Untersuchungen wissen, mit den geschmückten, nicht verbrannten Bäumen zusammen gehören. Das Fest wird von Anhangern des Vishṇu gefeiert, des alten Sonnengottes, und darin liegt auch die Erklarung der Sitte. Es war dies ursprünglich wohl nur die wohlbekannte Maibaumverbrennung bei einem Feste des Sonnengottes, — alter als jene fabelhafte Heldentat, die den Vishṇu mit einem Mâbalirâja zusammen bringt. Ein Fest, so scheint es, von dem Typus der europaischen Sonnenfeuerfeste, — vermutlich von den arischen Indern einst nach Indien mitgebracht und mit dem Kultus des Gottes Vishṇu auch nach Südindien verpflanzt [1].

So naheliegend diese Vermutung, so einleuchtend der Zusammenhang der indischen Brauche mit den europäischen Maibaumbräuchen auch sicherlich ist, — wir dürfen doch nicht achtlos an der Tatsache vorübergehen, daß auch bei nichtarischen Völkern ganz ähnliche Bräuche erwiesen sind.

Schon Mannhardt hat auf das Frühlingsfest der syrischen Göttin Atargatis hingewiesen, wie dasselbe nach Lucians Schilderung zu Hierapolis in Syrien, unweit des Euphrat, gefeiert wurde. Zu Beginn des Frühjahrs wurden im Tempelhofe der Göttin mehrere große Bäume errichtet, mit allen moglichen Dingen, Gewandstücken, Gold- und Silbersachen, auch lebenden Schafen, Ziegen und Vögeln behängt, mit einem Scheiterhaufen umgeben und samt allem Zubehör verbrannt [2]. Die Ausschmückung der Bäume ist,

---

[1] Die Tamulen Südindiens sind keine Arier und wenn es sich um eine ursprünglich tamulische Sitte handeln würde, dann dürfte man dieselbe natürlich nicht für die Genealogie arischer Sitten und Bräuche verwerten. Wo dagegen, wie hier und in einigen fruher angeführten Fällen, die Sitte auf das bestimmteste mit dem Kultus eines arischen Gottes verbunden auftritt, in einem von der arischen Kultur beherrschten Landstriche, da dürfte eine solche Verwertung mit allem Vorbehalt doch wohl gestattet sein. Gegner hätten erst wahrscheinlich zu machen, daß die Sitte keine arische und daß sie erst später die Verbindung mit dem Kult der arischen Gottheiten eingegangen sein dürfte.

[2] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 261. Die Anbringung und auch Totung lebender Tiere an dem Maibaum, in Europa namentlich verschiedener Vogel, eröffnet wohl das Verständnis für die Tat-

wie Mannhardt bemerkt, ähnlich dem Maibaum und Erntemai in Europa, nur in größerem Stile ausgeführt. Ein Unterschied liegt auch darin, daß in Europa der verbrannte Maibaum ohne Schmuck zu sein pflegt. Im übrigen springt die Ubereinstimmung der Sitten in die Augen. Das Fest hieß Scheiterhaufen oder Fackel, „es wurde also der Holzstoß, wie bei unseren Sonnwendfeuern, mit Fackeln angezundet".

Die Göttin Atargatis wird von den Alten mit der phrygischen Göttermutter Rhea-Kybele identifiziert, und da die Phryger ein arisches Volk waren, auch sonst arische Stämme in Vorderasien nicht fehlten, könnte man auf den Gedanken kommen, es handle sich hier um eine etwa mit den Phrygern nach Vorderasien gewanderte arische Sitte. Allein eine solche Vermutung müßte schon darum mißlich erscheinen, weil wir uber die Kulturzusammenhänge jener Völker allzuwenig aufgeklärt sind und jene Göttin doch in erster Linie eine semitische gewesen zu sein scheint. Auch darf nicht übersehen werden, daß die phönikische Aschera, ein Pfahl oder Baumstamm neben dem Altar des Baal und anderer Götter, der gesalbt und geehrt wird, ebenfalls an den Maibaum, in einer anderen Form, erinnert [1]. Aschera aber ist zugleich Name einer kanaanitischen Göttin, die mit Atargatis, Astarte usw. identisch zu sein scheint. Noch unwahrscheinlicher als die obige

sache, daß in Indien der Opferpfosten, den wir dem Maibaum gleichsetzten, hauptsächlich beim Tieropfer auftritt. Das an dem Opferpfosten ständig angebrachte Grasseil, sonst schwer verständlich, läßt sich dahin deuten, daß ursprünglich das Tier mittelst desselben an den Pfosten angebunden, resp. angehängt wurde.

[1] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 262; Oldenberg, Rel. des Veda, S. 91. Übrigens erinnert Oldenberg nicht mit Unrecht an den Pfahlfetisch, der sich über die ganze Erde hin verbreitet findet und verweist dafür auf Lipperts Kulturgeschichte Bd. II, 376 ff. Ob Lipperts Ableitung der Pfahlverehrung aus dem Totenkult richtig ist, wollen wir dahingestellt sein lassen, man wird aber wohl nicht daran zweifeln können, daß Baumkult und Pfahlfetisch allgemein menschliche Erscheinungen sind, ähnlich wie die Sonnenverehrung, Feuerkult u. a. m., die sich zwar nicht bei allen Völkern vorfinden, aber doch so weit über alle Teile der Erde verbreitet sind, daß an eine Ableitung von irgendeinem bestimmten Punkte her wohl nicht gedacht werden kann.

Vermutung dürfte aber der umgekehrte Versuch sein, die weit primitiveren europäischen Maibaumbräuche von dieser semitischen Sitte abzuleiten. Die Frage gewinnt ein ganz anderes Gesicht durch den Umstand, daß wir auch bei ganz anderen, unverwandten und weit entfernt lebenden primitiven Völkern hier und da auf ähnliche Bräuche stoßen.

So führt schon Mannhardt als Beispiel an, daß die jungen Männer und Mädchen eines Stammes der Miaotze, auf dem Hochplateau zwischen den chinesischen Provinzen Jünnan und Kwei-Tscheu, im Frühling einen Teufelsstab, zu deutsch Maibaum, errichten und zum Tone der Kastagnetten um denselben herum tanzen [1]. Auffallender scheint mir die Übereinstimmung mit dem europäischen Maibaum bei einem Kultbrauch der Comanchen in Nordamerika. Diese verehren die Sonne als höchste Gottheit und feiern ihr Mitte August ein großes Fest. Im Verlaufe desselben wird in einer Pappelpflanzung eine Feierlichkeit veranstaltet, „deren Mittelpunkt eine ihrer Zweige beraubte Pappel ist. Am oberen Teile des Stammes wird das Bild der Sonne angebracht und am Fuße ein Knabe von 5—6 Jahren angebunden. Acht Tage tanzt man um den Baum herum [2]." Hier haben wir den seiner Zweige beraubten Baum, bei einem Sonnenfeste, das Sonnensymbol oben angebracht, ein an den Baum gebundenes lebendes Wesen — von Preusz wohl mit Recht als Opfer oder Rudiment eines solchen betrachtet —, endlich den langwährenden Tanz um den geehrten Baum. Es sind lauter Züge, die in merkwürdigster Weise zu den europäischen Maibaumbräuchen stimmen. Eine Entlehnung dürfte wohl ausgeschlossen sein, und so gelangen wir mit Notwendigkeit zu dem Schluß, daß es sich hier um Bräuche handelt, die ganz unabhängig voneinander bei den verschiedensten primitiven Völkern, in wesentlich übereinstimmender Form und Bedeutung, entstanden sein möchten. Und in der Tat, der Baum als Sinnbild des Wachstums und der Fruchtbarkeit liegt ebenso nah wie die Ver-

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 189 Anm.

[2] Vgl. Preusz im Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VIII (1904), S. 252.

bindung desselben mit der Sonne und dem Regen, die alles wachsen lassen, — und die weitere Verbindung der Feier mit dem über die ganze Erde verbreiteten religiösen Tanze, ebenso auch die mit dem Opfer, liegen nicht fern, so daß eine ganz selbständige und unabhängige Entstehung so auffallend übereinstimmender Bräuche an verschiedenen Punkten der Erde keineswegs unbegreiflich erscheint. Weit auffallender ist es, wenn ein so seltsamer Brauch, wie das „Männerkindbett“, die sog. Couvade, sich bei den verschiedensten primitiven Völkern der Erde findet, wo Entlehnung ausgeschlossen ist. Wir können indessen die weittragende und hochwichtige prinzipielle Frage solcher ethnographischer Parallelen und Vergleiche hier nicht aufrollen. Der Hinweis auf jene Ubereinstimmungen muß uns vorläufig genügen. Wir dürfen wohl aber auch weiter noch schließen: Wenn die Maibaumsitte sich in wesentlicher Übereinstimmung bei verschiedenen primitiven Völkern findet, dann wird es nur um so wahrscheinlicher, worauf die Vergleichung uns leitet, daß diese Sitte auch in der noch ziemlich primitiven arischen Urzeit bereits lebendig war. Sie trägt in keiner Weise den Stempel eines Kulturproduktes, bei dem wir veranlaßt sein könnten, uns nach einem älteren Kulturzentrum als Quelle umzusehen. Die Moglichkeit einer Wanderung auch derartiger primitiver Sitten braucht nicht ausgeschlossen zu sein, es wird aber bestimmter Gründe bedürfen, um eine solche Wanderung im einzelnen Falle wahrscheinlich zu machen. Hier liegen solche, soweit ich sehe, nach keiner Richtung hin vor, und die Annahme, daß wir es in diesem Falle mit primitiven urarischen Sitten und Bräuchen zu tun haben, ist ohne Zweifel die wahrscheinlichste.

ZWEIGE, RUTEN, STABE.

Es ist nicht der Baum allein, mit dem sich der Glaube an eine Leben und Fruchtbarkeit wirkende Macht in der Vegetation verbindet, wenn der Baum auch als ein besonders eindrucksvoller Repräsentant des Wachstumsgeistes sich darstellt. Wir sahen schon bei den Maibaumbräuchen, daß der Zweig geradezu für

den Baum eintreten und Träger derselben Vorstellung sein kann. Zweige, Ruten und Stäbe finden wir aber auch sonst noch, und gerade bei den Sonnenfesten oder Lebensfesten — wie man sie nun auch nennen mag — besonders reichlich, zu charakteristischen Bräuchen verwendet, die sämtlich auf dem Glauben beruhen, daß auch diesen Teilen der Vegetation eine besondere Kraft innewohnt, — eine Kraft, die bald Leben, Wachstum, Fruchtbarkeit wecken, bald böse Einflüsse, Dämonen, Krankheit, Gewitter u. dgl. abwehren soll. Also wiederum eine teils positiv wirkende, teils negative, abwehrende Kraft, wie sie auch den Feuer- und Wasserbräuchen innewohnte. Wir kommen hier zu den Wurzeln des Glaubens, aus dem die allbekannten Vorstellungen von der Wünschelrute und dem Zauberstab entsprossen sind, — zu primitiven Vorstellungen, welche von Hause aus an dem jungen, frischen, quellendes, schwellendes Leben verratenden Pflanzenschößling, dem Zweig oder der Rute, zu haften scheinen. Oft sind es bestimmte Pflanzen, Bäume oder Sträucher, denen man die besondere, wunderwirkende Kraft zutraut, — aber auch die Zeit, zu der man sie bricht oder schneidet, ist von Bedeutung und gerade die Sonnen- oder Lebensfeste spielen da eine hervorragende Rolle. Auch die geheimnisvolle Wünschelrute muß nach deutschem Glauben in der Johannisnacht geschnitten werden, geradeso wie auch viele heilsame Kräuter nur dann für wirksam gelten, wenn man sie zu Johannis pflückt [1].

Zweige, Ruten und Stäbe werden teils gleich den Kränzen und Maibäumen umher getragen und an Häusern und Ställen oder in Gärten und Feldern zu heilsamer Wirkung angebracht, teils benutzt man sie dazu, um Menschen, Vieh und Pflanzen mit ihnen zu schlagen, damit sie gut gedeihen und fruchtbar werden. Dieser letztere Brauch ist für Zweige und Ruten oder Gerten, auch Stäbe und Stöcke besonders charakteristisch. In Böhmen wird freilich auch der Maibaum des Lätaresonntags, der sog. Sommer, von den Weibern dazu verwendet, die Männer zu schlagen, und wir hören, daß auch am Maitag derselbe Brauch in der Umgegend von Prag

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 223.

mit Maibäumchen geübt wird. Allein es sind da doch nicht eigentlich Bäume, sondern Maienzweige, mit denen sich die jungen Burschen gegenseitig schlagen, indem sie rufen: „Da hast du Glück![1]“ In Südirland schlagen am Maitag die Schulknaben ihre Mitschüler und andere Personen mit Nesselbunden und an einigen Orten des Vogtlandes werden zu Pfingsten die Mädchen von den Burschen mit Blumensträußen gepeitscht[2], — doch das sind Ausnahmen. Zum Schlagen eignen sich naturgemäß nicht sowohl Bäume oder Blumensträuße, als vielmehr Ruten, Gerten, Zweige, auch Stäbe und Stöcke. Dieser Brauch des Schlagens mit dem Vegetationsobjekt ist zweifellos alt und primitiv. Er findet sich auch nicht bloß bei den arischen Völkern, sondern ebenfalls bei verschiedenen anderen, scheint aber den Ariern sehr charakteristisch zu sein und bei den Sonnen- oder Lebensfesten seit alters eine große Rolle gespielt zu haben. Anderenfalls wäre es schwer zu erklären, daß er bis auf den heutigen Tag in mancherlei Formen an den Terminen der alten Sonnenfeuerfeste mit großer Zähigkeit haftet, so daß wir ihm um die Weihnachtszeit, um Lichtmeß, Fastnacht, Lätare, zu Ostern, Pfingsten, Himmelfahrt und Johannis in örtlich verschiedener Verteilung begegnen. Das ist „der Schlag mit der Lebensrute“, wie der Brauch ganz passend von Mannhardt benannt wird, der ihm in seinem Buch über den „Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme“ eine eingehende Untersuchung gewidmet hat (S. 251—303). Der Schlag mit der Lebensrute soll Leben und Wachstum wecken und fördern, vegetabilische und animalische Fruchtbarkeit verleihen. Er wird daher unter den Menschen insbesondere erwachsenen Mädchen und Frauen zuteil, und auch hier wie beim Maibaum spielen die Ideen von Liebe und Zeugung nicht unwesentlich mit hinein. Andererseits vertreibt dieser Schlag auch Hexen, Krankheitsgeister, Insekten u. dgl., — die oft schon erwähnte Doppelwirkung[3]. — Man übt den Schlagbrauch schon um die Weihnachtszeit. Das ist das sog. „Pfeffern“ oder „Fitzeln“ in verschiedenen

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 252.
[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 264.
[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 280. 281.

Gegenden Deutschlands. So werden am zweiten Weihnachtsfeiertag im Vogtlande und im sächsischen Erzgebirge die Frauen und Jungfrauen, womöglich wenn sie noch in den Betten liegen, mit Birkenruten, die man zum Ausschlagen gebracht hat, geschlagen oder „gepfeffert", — auch mit Rosmarinstengeln oder Wachholderruten. Am dritten Feiertag zahlen die Frauen den Männern die Schläge zurück. Um Hof herum schlagen oder „fitzeln" die Burschen am dritten Feiertag, die Mädchen zu Neujahr. Im Koburgischen „pfeffern" die Knaben die Frauenzimmer am ersten Weihnachtstage, die Mädchen die Mannspersonen am Neujahrstage mit grünen Sträußchen oder verschiedenen künstlich zum Treiben gebrachten Zweigen des Flieders, Kirschbaumes oder der Linde, die — merkwurdig genug — auch als Weihnachtsbäume dienen. Auch „Kindlen, Dingeln oder Dengeln" wird die Sitte genannt und sie wurde früher oft recht urwüchsig geübt. So verbietet z. B. eine Polizeiverordnung in Lauenstein vom Jahre 1599 „das Kindlen oder Dingeln, das zu Weyhnachten getrieben wird, da die großen, starken Knecht den Leuten in die Hauser laufen, die Magde und Weiber entbloßen und mit Gerten oder Ruthen hauen". Vielfach finden wir das „Pfeffern" am 28. Dezember, dem Tage der unschuldigen Kindlein, oder auch am 27., dem Stephanstag, z. B. in Bayern, Franken und Osterreich. In Thüringen und Schwaben ziehen die Kinder am 28. Dezember mit grünen Reisern oder Ruten auf den Straßen umher und schlagen die Vorubergehenden; das ist der „Pfeffertag". In Frankreich und England treibt man an diesem Tage die Kinder mit Ruten aus den Betten. In Belgien werden — wiederum bedeutsam — vorzugsweise die im Laufe des Jahres verheirateten jungen Eheleute mit Ruten gestrichen usw. [1]

Zu Mariä Lichtmeß, am 2. Februar, peitschen bei Halle an der Saale die Knechte und Mägde einander mit Ruten aus den Betten. Das nennt man das „Lerchenwecken", also „den Frühling herbeifuhren", wie Mannhardt ganz richtig bemerkt (Baumkultus S. 253).

[1] Mehreres darüber s. bei Mannhardt, Baumkultus, S. 265—268; Reinsberg-Duringsfeld a. a. O., S. 467. 468.

Sehr urwüchsig ist die am Lichtmeßtage in Westfalen geubte Sitte. Damit der Flachs gedeihe, mußten an diesem Tage die Weiber im Freien tanzen. Dabei tragen sie Hollundergerten in den Händen und schlagen mit denselben auf die Männer los, die sich der Tanzstelle nähern [1].

Um Fastnacht herum wird in vielen Gegenden Deutschlands das Fuën oder Stäupen geübt, wobei oft den Mädchen und Frauen die Waden blutig geschlagen werden. Sie rächen sich am zweiten Fastnachtstag, wo sie das Recht des Fuëns haben, an den Männern, und auch Pfarrer und Gutsherrschaft werden nicht verschont, wenn sie sich nicht etwa loskaufen. Über die Preise dieses Loskaufes haben wir schon aus dem 16. Jahrhundert Nachrichten. Hauptsächlich aber ist es bei dem Fuën zu Fastnacht auf das weibliche Geschlecht abgesehen, mit unverkennbarer Beziehung auf die Fruchtbarkeit. Es ging dabei in alter Zeit roh genug her. Auch in Italien ist eine ganz entsprechende Sitte aus dem 16. Jahrhundert bezeugt, und bei den Letten in Kurland gehen zu Fastnacht die „Buddeli" herum, d. h. Leute, die in umgekehrte Pelze gehüllt sind, Tänze aufführen und groß und klein schlagen, bis man sie traktiert [2].

Am 1. März schlagen die Albanesen in gewissen Gegenden Menschen und Vieh mit einem Kornelkirschenzweig; das soll der Gesundheit zuträglich sein [3]. In Bohmen ziehen die Knaben am Lätaresonntag mit ihrem geputzten Baumchen, dem Sommer, umher und schlagen die begegnenden Mädchen mit Peitschen, die aus Weidenzweigen mit Kätzchen geflochten sind [4]. In Livland pflegt man am Palmsonntag die Schläfer mit „Palmen" aus den Betten zu treiben, d. h. mit jungen Weidenzweigen, die schon Kätzchen tragen. Es ist namentlich das Anrecht und Vergnugen der Kinder, die Schlafenden damit zu überraschen. Die Russen schlagen sich gegenseitig mit den Palmen, d. h. Weidenzweigen,

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 253.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 253—256. 280; Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 77. 87.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 269.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 253.

des Palmsonntags [1]. Weit verbreitet ist in Deutschland und Österreich das sog. Schmackostern oder Schmagostern am Osterfest, dessen wir schon früher gedacht haben. Auch hier findet ein Schlagen oder Auspeitschen, bisweilen mit Birkenreisern statt, meist jedoch mit Weidenzweigen, die Kätzchen tragen. Vielfach werden nur die Frauen „schmackostert" [2]. Wie am ersten Mai die jungen Burschen bei Prag sich mit den Maienzweigen einen glückbringenden Schlag versetzen, haben wir schon berichtet. Aber auch zu Pfingsten kommt an manchen Orten das Schlagen und Peitschen vor oder es ziehen wenigstens die Knaben mit Haselruten umher und sagen ein Sprüchlein dazu, z. B. in Schwaben. Auch für Frankreich ist dieser Brauch zu Pfingsten schon aus dem 14. Jahrhundert bezeugt [3].

Vieh und Pflanzen schlägt man in ganz entsprechender Weise, um sie fruchtbar zu machen, und wesentlich zu denselben Zeiten. So pflegt man in Kurland in Autz zu Weihnachten die Bäume mit einem Stocke zu schlagen, damit sie fruchtbar werden, und in der Rhön schlägt man zu derselben Zeit die Obstbäume mit denselben Ruten, mit welchen die Menschen „gepfeffert" wurden [4]. Der albanesische Brauch, das Vieh wie die Menschen am 1. März zu schlagen, wurde soeben schon erwähnt. Am Lätaresonntag schlägt man in Böhmen das begegnende Vieh mit Stäben, und glaubt, daß es dadurch fruchtbar werde [5]. Bei Gumbinnen, in Ostpreußen, werden zu Ostern Vieh und Menschen mit den sog. Palmzweigen geschlagen, zuerst Pferde, Rinder, Schweine, Gänse und Hühner, dann Hausfrau, Kinder und Gesinde, — während man in Westpreußen zu Ostern die Obstbäume mit Ruten schlägt [6]. Mit den Fastnachtsruten werden in Samiten, in Kurland, die Kühe beim ersten Austreiben geschlagen, was sie im Sommer vor Bremsen schützen soll [7]. In der Walpurgisnacht wurden in

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 285.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 261; Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 490. 491 Anm.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 264.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 276. 280.

[5] Mannhardt a. a. O., S. 269.

[6] Mannhardt a. a. O., S. 270. 277.

[7] Mannhardt a. a. O., S. 269. 270.

Büdingen (Hessen) früher die Bäume geschlagen, um die Hexen zu verjagen [1]. Am Jakobitag (25. Juli) schlägt man in Nassau die Krautpflanzen mit einem Stocke, damit die Krautköpfe groß und stark werden [2]. In Westfalen werden am 1. Mai die jungen Kühe mit den bei Sonnenaufgang geschnittenen Ebereschenzweigen auf das Kreuz geschlagen, um sie milchreich zu machen [3]. Man nennt das das „Kälberquieken". Der Hirt steht am Morgen dieses Tages früh auf und geht nach einer Stelle des Berges, die am frühesten von der Sonne beschienen wird. Dort wählt er dasjenige Vogelbeerbäumchen aus, auf welches die ersten Strahlen der Sonne fallen und schneidet es „mit einem Ratz" (d. h. mit einem kräftigen Schnitt) ab. Auf dem Hofe versammeln sich Hausleute und Nachbarn; die Stärke, d. h. die einjährige Kuh, die gequiekt werden soll, wird auf den Düngerplatz geführt und nun schlägt sie der Hirt mit einem Zweige des Vogelbeerbaumes dreimal, auf das Kreuz, die Hüfte und ans Euter und spricht dazu einen metrischen Spruch, der vom Saft in den Birken, den Buchen und Eichen redet und bei jedem Schlag mit den Versen beginnt und endigt: „Quiek, quiek, quiek! bring Milch in den Striek!" (d. h. in die Zitze). Das spricht den Zweck des Brauches deutlich aus. Der Hirt wird nachher von der Hausfrau mit Eiern beschenkt und verziert dann später mit den Schalen derselben, wie auch mit den gelben Butterblumen das aufgepflanzte Vogelbeerbäumchen [4]. Das Bäumchen erscheint mit diesem Schmuck als eine Art Maibaum, und sehr auffallend tritt bei der ganzen Zeremonie auch die Beziehung zur Sonne hervor, schon zuerst beim Schneiden des Baumes, dann beim Verzieren desselben, denn die goldgelben Butterblumen durfen wohl ebenso wie die Eier als Sonnensymbole gedeutet werden. In Mecklenburg werden ebenfalls am 1. Mai die Kühe „gequitzt", damit sie reichlich Milch geben. Es geschieht mit den Quitzen oder Zweigen des Vogelbeerbaumes, welche man am Abend vorher über der Stalltur aufgehangt

[1] Mannhardt a. a. O., S. 277.

[2] Mannhardt a. a. O., S. 277. [3] Wuttke a. a. O., S. 20.

[4] Vgl. Kuhn, Herabkunft, S. 161—163 (1. Aufl., S. 184. 185), — nach Woeste, Volksüberlieferungen in der Grafschaft Mark, S. 25 ff.

hat, um die Hexen abzuwehren[1]. So wird wieder beides erzielt, Fruchtbarkeit und Schutz vor bosen Einflüssen. Eine ganz ähnliche Sitte begegnet uns in Schweden. Dort feiert man in Dalsland um Himmelfahrt herum, kurz vorher oder nachher, das sog. „Mittagtreiben“, eine Art Vegetationsfest für das Vieh. Der Hirt schmückt an diesem Tage im Walde die Hörner der Tiere mit Blumenkränzen und schneidet sich einen jungen Vogelbeerbaum. Schon um Mittag treibt er heim, gegen die sonstige Gewohnheit. Inzwischen hat man die dem Dorfe zunächst gelegene Heckentür, durch welche die Herde gehen muß, mit einem Blumenkranz verziert. Diesen nimmt der Hirt und setzt ihn auf die Spitze des Vogelbeerbaums. So zieht er in den Ort, von den Einwohnern bewillkommnet, und pflanzt das Bäumchen auf dem Schober vor dem Stalle auf, wo es während der ganzen Weidezeit stehen bleibt. Mit einer Rute dieses Baumes schlägt er nun das Jungvieh dreimal auf den Rücken und gibt ihm dabei seine Namen, dann wird das Vieh mit dem besten Futter gespeist und Nachmittags wieder auf die Weide getrieben[2].

Schon Adalbert Kuhn hat mit den letztangeführten interessanten und gewiß uralten Hirtenbräuchen Deutschlands und Schwedens einen merkwürdigen altindischen Brauch verglichen, der beim Neu- und Vollmondsopfer geübt wird und sich wiederum als eine sakrale Stilisierung jener volkstümlichen Sitte darstellt. Alle Yajurveden beginnen mit den Worten, welche der diensttuende Opferpriester, der Adhvaryu, bei diesem Anlaß spricht. Er schneidet sich einen Zweig von einem Palâça- oder Çamîbaum und streift von demselben Blätter[3], Staub u. dgl. ab. Dazu spricht er zuerst: „Zur Kraftfülle — dich!“, dann „Zur Saftfülle — dich!“ Mit diesen Zweigen schlägt er am Abend vor Eintritt

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 270.

[2] Vgl. Kuhn, Herabkunft, S. 163. 164 (1. Aufl., S. 186. 187).

[3] Offenbar aber nicht alle Blätter, da ausdrücklich bestimmt wird, daß der Zweig nicht blätterlos sein dürfe (Kuhn, Herabkunft, S. 161). Wahrscheinlich ließ man genau so wie beim europäischen Maibaum, den Maienzweigen usw. den Blätterschmuck an der Spitze stehen und streifte nur das andere herunter.

des Neumondes die neben den Kühen stehenden Kälber und treibt sie von ihren Müttern fort; denn die Milch für das Opfer muß von frischmilchenden Kühen stammen und die Kälber werden auf die Weide getrieben, damit sie dieselbe nicht den Müttern absaugen. Dann berührt er mit dem Zweige auch eine der Kühe, statt aller anderen, und sagt: „Gott Savitar (der Sonnengott) führe euch zum besten Werk! Laßt schwellen, ihr Kühe, den Göttern, dem Indra seinen Anteil! Nicht soll ein Dieb euer Herr werden, nicht ein Böser! Bleibet fest dauernd bei diesem Herrn, in großer Anzahl!" Dann steckt er den Zweig an eine der beiden Feuerstätten und spricht dazu: „Schütze die Rinder des Opferherrn[1]!" — Auch hier soll der Zweig durch die Berührung Saft und Kraft, Fruchtbarkeit, Milchreichtum verleihen, — andererseits aber auch vor feindlichen Gewalten schützen und schirmen.

Die indische Sitte stimmt so durchaus zu den europäischen Bräuchen, daß ein Zusammenhang unzweifelhaft sein dürfte. Es sind Sitten sehr primitiver Art, Sitten eines viehzüchtenden Volkes, — und so darf man es wohl für kaum zweifelhaft halten, daß dieselben ähnlich schon in der Urzeit von den Ariern geübt wurden, die ja ganz vorzugsweise Viehzüchter waren[2].

---

[1] Vgl. Kuhn, Herabkunft, S. 159. 160 (1. Aufl., S. 182. 183). Ich habe die Sprüche etwas anders gegeben. Die verschiedenen Yajurveden zeigen etliche Abweichungen voneinander, doch sind dieselben von keinem Belang. — Die letzte Anrede an den Zweig erläutert der Kommentator des weißen Yajurveda, Mahîdhara: „O Palâçazweig, der du an erhöhter Stätte stehst und aufpassest, schütze des Opferherrn Rinder, die im Walde umhergehenden, vor der Furcht vor Dieben, Tigern usw. Die durch den Zweig beschützten Kühe kommen abends ohne Unfall zurück, — so denkt man innerlich dabei." — Der Zweig darf nicht blätterlos und nicht an der Spitze trocken sein, sonst wird der Opferherr rinderlos (Kuhn, S. 161). Man erinnere sich an die Baumzweige der Letten zu Johannis, wo auch die Spitze nicht beschädigt sein durfte.

[2] Man beachte dabei das Folgende: Bei dem deutschen Brauch fiel die Beziehung zur Sonne in die Augen, beim indischen zeigt sich vielmehr eine solche zum Monde, da er hier in ein regelmäßig zur Neumondszeit gefeiertes Opfer sich eingefügt findet. Was das Ältere ist, hängt von der Frage ab, ob dem altarischen Sonnenkult ein noch älterer Mondkult vorausgegangen sein dürfte, oder nicht. Vgl. darüber die Schlußbetrachtung.

Wir finden in Indien aber noch einen anderen Schlagritus, der in diesem Falle an einem Menschen geübt wird. Beim Râjasûya, dem Opfer der Königsweihe, wird der König von den Priestern von hinten langsam und schweigend mit Stöcken geschlagen, welche von opferreinen Bäumen stammen[1]. Es springt in die Augen, daß dieser Akt, bei der Krönung vollzogen, dem Könige Heil und Glück mitteilen soll, vielleicht auch zugleich Wachstum und Gedeihen des Stammes und Reiches fördern. Die Verwandtschaft mit den europäischen Bräuchen ist deutlich und erklärt uns den Brauch, — und das Holz der opferreinen Bäume in Priesterhand macht diese Erklärung noch zweifelloser. Es ist der „Schlag mit der Lebensrute" in sakraler Stilisierung. Daß das Schlagen langsam und leise geschieht, scheint schon der Respekt zu fordern. Eine solche Abtönung des Aktes bis zur bloßen Andeutung gehört aber auch gerade zum Wesen der sakralen Stilisierung, wie uns manche früher besprochene Beispiele zeigen konnten, z. B. das in die Opferhandlung aufgenommene Schaukeln, Klettern, Wettkämpfen, Schießen, Wagenrennen, Würfelspielen u. dgl. m. Demgegenüber zeigte der verwandte Brauch in Europa noch oft einen höchst urwüchsigen, ja rohen Charakter[2]. Ein anderer Schlagritus, mit einem Grasbüschel geübt, kommt im Verlaufe des Somaopfers, des Lichtfeuerlobgesanges vor. Eine Handvoll Darbhagras wird feierlich vom Adhvaryu dem Prastotar, von diesem dem Udgâtar, dem singenden Priester, gereicht. Mit diesem Büschel schlägt sich der letztere auf den rechten Schenkel und sagt dazu den Spruch: „Durch Agnis Glanz schirrt er den Lobgesang an." (Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 130.)

Den Stab sehen wir in seiner schützenden, Unheil, Dämonen u. dgl. abwehrenden Bedeutung auch sonst im indischen Ritual auftreten. Bei der sog. Dîkshâ, der Weihe zum Somaopfer, dessen einfache Grundform ja gewiß der schon oft genannte Lichtfeuerlobgesang darstellt, empfängt der zu weihende Opferer einen

---

[1] Vgl. A. Weber, Über die Königsweihe, den Râjasûya, Berlin 1893, S. 63.

[2] Daß dem Ritus ein Beigeschmack von Kanossa schwerlich anhaftet, hat schon Oldenberg richtig bemerkt, Rel. d. Veda, S. 491 Anm.

Stab von Udumbaraholz, der fortan ein Requisit seiner Opfertracht ausmacht, bis derselbe auf einen der Priester, den Mâitrâvaruṇa, übergeht, denselben Priester, welcher auch sonst während des ganzen Tieropfers einen Stab trägt. Die Bedeutung dieses Stabes erläutert ein Brâhmaṇa mit den Worten: „Ein Donnerkeil ist der Stab, zur Vertreibung der Dämonen“[1]. Eine analoge Bedeutung dürfte dem Stabe zukommen, den der Brahmanenschüler zu tragen hat, und sie kommt ohne Zweifel dem anderen Stabe zu, den er nach Abschluß der Lehrzeit empfängt. Die bei der letzteren Zeremonie gesprochenen Sprüche zeigen das deutlich genug: „Schütze mich von allen Seiten“, spricht er, „vor allen Mächten des Verderbens schütze mich — schlage alle Feindesscharen ringsum“[2] usw.

Zweig und Stock zeigen somit auch im indischen Ritual, an Mensch und Vieh, ihre charakteristische Doppelbedeutung: die Heil verleihende, Fruchtbarkeit schaffende, wie die abwehrende, schützende.

Bereits eine ganze Reihe von Bräuchen der Sonnenfeuerfeste sahen wir ganz entsprechend auch unter den Hochzeitsbräuchen erscheinen. Zu ihnen gehörte auch der Maibaum, der bei der Hochzeit als Brautmaie auftritt. Zu ihnen gehört aber auch begreiflicherweise der Schlag mit der Lebensrute, wie schon Mannhardt dargetan hat. So wird in der Oberpfalz die Braut in der Kirche vom Hochzeitslader mit einer Birkenrute geschlagen, während man im polnischen Ermland mit fichtenen Stöcken nach den beiden, sich entfernenden Ehegatten schlägt. Bei den Litauern wurde noch um 1690 die Braut in die Klete, die das Schlafgemach der Neuvermählten bildet, gepeitscht, während bei den Letten der junge Ehemann mit Stocken geprügelt wird. In Westfalen schlagt man gleich nach der Kopulation den jungen

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 126. 121; Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 493.

[2] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 492. — Ein anderes Stück Holz, der sog. Sphya oder Opferspan, wird während des Opfers in bestimmter Weise geschleudert, um die Dämonen zu vertreiben. Er wird Indras rechter Arm genannt, mit tausend Kanten, hundert Schärfen.

Mann mit dicken Knütteln, die schon während der Traurede bereit gemacht werden usw. Ähnliche Bräuche sind auch aus Frankreich bezeugt[1]. Aber sie finden sich auch bei verschiedenen, ganz fernab wohnenden, unverwandten Völkern, wo wiederum an einen Zusammenhang historischer Art nicht wohl gedacht werden kann. So wird z. B. bei den Korjaken der Bräutigam mit Stöcken geschlagen, während man ihn in Abessinien auspeitscht, angeblich in beiden Fällen zur Prüfung seiner Ausdauer und seines Mutes[2]. Auch sonst gibt es hier und da ähnlich aussehende Schlagriten, doch ehe die Frage in weiterem Umfang untersucht ist, wird man noch kein ins Allgemeine gehendes Urteil fällen können. Einen primitiven Eindruck aber machen diese Sitten und da sie bei den Ariern in großer Ausbreitung überaus reichlich belegt sind, wird man kaum daran zweifeln können, daß sie schon in der Urzeit geübt wurden, zumal die Übereinstimmung der indischen und der europäischen Bräuche in die Augen fällt[3].

Neben den Schlagbräuchen ist aber auch das Tragen der Zweige oder Stäbe und Einstecken oder Aufpflanzen derselben an gewissen Orten bedeutsam und charakteristisch, bisweilen auch ein Werfen oder Schießen. Des Zweigaufpflanzens und Stabtragens beim indischen Opfer haben wir soeben gedacht. Beides hat schützende, Böses abwehrende Bedeutung, — ebenso wie das Werfen des sog. Opferspans. Ich füge dem noch hinzu, daß im Verlaufe des Somaopfers, des Lichtfeuerlobgesanges und der nach diesem Typus gefeierten Opfer, wenn der Soma zur Pressung herbeigefahren wird, der sog. Subrahmaṇya-Priester zwischen den Deichseln des Wagens schreitet, mit einem grünen Zweig in der Hand, der angeblich zum Treiben dient (Hillebrandt, Rituallit., S. 126). Auch wenn die Priester späterhin bei demselben Opfer Grashalme in der linken Hand tragen, die sie dann einzeln nach Süden werfen, unter Rezitation von Sprüchen, scheint etwas Analoges

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 299—301.

[2] Mannhardt a. a. O., S. 302.

[3] Daß der „Schlag mit der Lebensrute" ebenso wie die Maibaumsitte sicher als altarisch, vorchristlich zu gelten hat, ist auch Mannhardts Ansicht; vgl. Baumkultus, S. 298; Antike Wald- und Feldkulte, S. 258.

vorzuliegen (a. a. O. S. 130). Auch im Ritual des Avesta spielt ein Bundel Baumzweige, von einem Bande zusammengehalten, das sog. Baresman, eine wichtige Rolle. Es wird bald in der Hand gehalten, bald ruht es auf einem eigens dazu bestimmten Ständer. Im Verlaufe der Opferhandlung wird dasselbe bald berührt, bald mit der Opfergabe begossen oder dieselbe ihm genähert [1]. Es ist augenscheinlich ein geehrtes Heiltum, das Schutz verleiht und Segen spendet. Dieser rituellen Stilisierung stehen die primitiveren Bräuche in Europa gegenüber. Bei den altrömischen Palilien wurde der Schafstall mit Laub und grünen Zweigen besteckt, während man am ersten Juni Weißdornruten und Hagedorn über Türen und Fenstern anbrachte. Das geschah zur Abwehr unheilbringender Mächte, der Hexen, Gespenster, Krankheitsgeister u. dgl. m.[2]. In Athen steckte man bei der Hochzeit und Mannbarkeitserklärung Lorbeerzweige vor den Türen auf, zum Schutz vor Gewitter und bösen Dämonen. Das Haus und seine Bewohner gelten durch aufgehängte Lorbeerzweige vor Krankheiten des Leibes und Gemutes geschützt. Auch in das Saatfeld wurde ein Lorbeerzweig gesteckt, um das Getreide vor Rost und Brand zu behuten [3]. Zu Poitou in Frankreich pflegt man den Sprung durch das Johannisfeuer dreimal mit einem Nußzweig in der Hand auszufuhren [4]. Daß man an vielen Orten Nordeuropas zu Johannis das Haus mit Zweigen besteckt, ist schon früher erwähnt, ebenso die Sitte der Letten, um diese Zeit Zweige des Pihlbeerbaumes — d. h. der Eberesche oder des Vogelbeerbaumes — zum Schutze gegen die Hexen im

---

[1] Auch Strabo XV, 3, 14 erwähnt, daß die Perser beim Opfer ein Bündel zarter Tamariskenzweige in der Hand halten, während daneben Zweige auf dem Boden ausgebreitet sind, die die Opfergabe aufnehmen (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 343 Anm., dem ich jedoch nicht beistimmen kann, wenn er auch das Baresman-Zweigbündel als ursprünglich zur Streu gehörig deutet; beides, die Streu und der getragene Zweig, findet sich bei den Persern wie fast allen Ariern nebeneinander und die auffallende Verbindung von baresman mit dem Verbum fra-star „streuen" wird anders zu erklären sein).

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 295; Antike Wald- und Feldkulte, S. 310.

[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 296. 297.

[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 517.

Stalle, am Bett und in den Feldern aufzustecken. Ebereschenzweige pflegt man auch in Westfalen am ersten Mai, resp. in der Nacht vorher, uber die Haus- und Stalltüren zu stecken, um den fliegenden Drachen abzuhalten [1]. Am Maitage werden ebenfalls in Westfalen, in der Gegend von Winterberg, die Felder „gepalmt“, d. h. man steckt übers Kreuz gestellte, mit Weihwasser besprengte Weidenzweige auf dieselben. Das geschieht, damit sie reichlich tragen und vor Wetterschaden sicher sind [2]. Auch hier wieder die schon öfters erwähnte Doppelwirkung, die fördernde und die abwehrende. Meist pflegt man die Felder und Gärten zur Osterzeit mit den sog. Palmen zu bestecken, den Weidenzweigen mit Kätzchen daran, die am Palmsonntag umhergetragen und in den katholischen Kirchen auch geweiht werden. Diese Palmen sind aber auch sonst gut gegen allerlei Schaden und Gefahr, gegen Gewitter, gegen Krankheit u. dgl. Sie werden deshalb auch an den Hausern angebracht, aufbewahrt oder sonstwie verwendet. Diese Sitte findet sich in Deutschland, in Österreich und in der Schweiz in mancherlei Formen [3]. Auch in Italien steckt man die am Palmsonntag geweihten Baumzweige ins Haus, um den Blitz abzuwehren, und in die Felder, um sie vor dem Hagel zu schützen [4]. In Belgien werden am Palmsonntag große Büschel Buchsbaum geweiht, die man dann als Blitzableiter unter das Hausdach und in alle Räume des Wohnhauses, der Stalle und Kornscheuern verteilt. Auch in die Ecken der Saatfelder befestigt man geweihte Zweige, um sie vor Hagel und Verhexung zu schützen und eine reiche Ernte zu bewirken; ins Viehfutter gelegt, vernichten sie die Würmer. Ein Sträußchen steckt man sich wohl auch in das Hutband [5]. Auch in Frankreich dienen Buchsbaumzweige als „Palmen“ und werden als Gewitterschutz aufbewahrt. In Spanien verwendet man Zweige

---

[1] Vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, S. 20.

[2] Vgl. H. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, S. 60; Kuhn, Westfälische Sagen, 2, 155, Nr. 437.

[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 246. 247. 288—291.

[4] Mannhardt a. a. O., S. 286.

[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 287.

der Dattelpalme, die ebenfalls dann zum Schutze gegen den Blitz dienen sollen[1].

Es liegt nahe die Frage aufzuwerfen, ob nicht diese mit dem Palmsonntag und seiner Feier zusammenhängenden Bräuche auf christlich-jüdischen Einfluß zurückzuführen sein mochten. „Schmucket das Fest mit Maien bis an die Hörner des Altars", ruft der Psalmist (Ps. 118, 27), und beim Laubhüttenfest trugen die Juden Palmen, Myrten und Bachweidenzweige in den Handen. Diese Sitten und die biblische Begrußung Christi mit Palmen am Palmsonntag in Jerusalem scheinen in der Tat die christliche Feier des Tages nicht unwesentlich beeinflußt zu haben[2]. Andererseits aber ist es unzweifelhaft, daß entsprechende Brauche bei den Ariern seit uralters bestanden. Die schon erwähnten altindischen, altiranischen, altrömischen und altgriechischen Sitten sind dafür ein unzweifelhafter Beweis. Man wird auch die lettischen Johannisbräuche mit Ebereschenzweigen, die analogen Bräuche am Maitag in Westfalen und unzahliges andere nicht auf die jüdischen Palmsonntags- oder Laubhuttenfestsitten zuruckführen können. Bei der Palmsonntagsfeier verband und vermischte sich offenbar der jüdisch-christliche Einfluß mit uralt-einheimischen Bräuchen, die in Lebenweckung und Schutz mittelst der frühlingsfrischen Zweige und Ruten bestanden. Das gab ein Kontaminationsprodukt, bei dem wir aber wohl gerade den alteingewurzelten Brauchen besondere Zahigkeit und Lebenskraft zutrauen durfen. Diese Bräuche hangen zu eng mit den Vegetationsbräuchen der anderen Sonnenfeuerfeste zusammen, als daß sie von denselben getrennt werden konnten, und sie alle dem jüdisch-christlichen Einfluß zuzuschreiben, ist schlechterdings unmöglich. Der fremde Einfluß konnte wohl nur modifizierend einwirken und blieb im wesentlichen auf die kirchliche Palmsonntagsfeier beschrankt.

Dem Stabtragen beim indischen Opfer, zumal beim Lichtfeuerlobgesangopfer im Fruhling, werden wir es vergleichen dürfen, wenn man früher in Deutschland an einigen Orten, z. B. im Schaumburgischen, an der Weser, mit weißen Stäben feierlich auf

[1] Mannhardt a. a. O., S. 286. 287.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 283. 284 ff.

den Berg zog, wo das Osterfeuer flammen sollte. Beim Halleluja der christlichen Osterlieder, die dort gesungen wurden, schlug man die Stäbe zusammen[1]. Altheidnisches und Christliches erscheint auch hier, wie so oft, verbunden. Feuer und Stäbe gehoren gewiß zum ersteren. — Bei den Flurprozessionen, die früher in Deutschland, namentlich im Mai, in der Woche vor Himmelfahrt und zu Pfingsten oft geübt und wegen allerlei teuflischen, d. h. heidnischen Unfugs vielfach verfolgt wurden, finden wir eine ahnliche Sitte erwahnt In Franken pflegten noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts die Teilnehmer an diesen, namentlich gegen Gewitterschaden und Hagel gerichteten, mit dem sogenannten Hagelfeuer zusammengehorenden Prozessionen das Haupt mit grünen Blumengewinden zu schmücken und insgesamt trugen sie Stabe aus Weidenholz[2]. Auch das Abschießen eines Weidenpfeiles uber die Saat scheint ursprünglich deutsche Sitte gewesen zu sein[3]. Sie wurde wohl zur Abwehr oder Vernichtung feindlicher Mächte geübt und ware dann dem Schleudern des Spanes beim indischen Opfer zu vergleichen.

DIE STREU

(GRAS, KLEE, BINSEN, KALMUS, HEU, STROH U. DGL., AUCH BLUMEN UND ZWEIGE).

Wir hörten bereits bei der Schilderung des Johannisfestes in Livland von dem dort geübten Brauch, an diesem Tage — wie ubrigens auch sonst bei festlichen Gelegenheiten — den Fußboden der Zimmer mit geschnittenem, würzig duftendem Kalmus zu bestreuen. Diese ansprechende Sitte reiht sich in einen großeren Zusammenhang ein. „Der Gebrauch, an Festtagen und bei feierlichen Gelegenheiten den Fußboden der Zimmer mit Binsen oder auch Stroh zu bestreuen, war früher in Europa und zwar besonders

[1] Vgl. Grimm, D. Myth., 4. Aufl., S. 512.

[2] Vgl. H. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, S. 60; vgl. auch S. 54. 56. Das Vieh wurde bei diesen Prozessionen oft in Scharen mitgetrieben, Pferde, Rinder und Schafe. Man betete um Abwendung von Gewitterschaden und Hagel.

[3] Vgl. H. Pfannenschmid a. a. O., S. 61.

in den nördlichen Ländern weit verbreitet und hat sich in einigen Arten auch jetzt noch erhalten", — sagt Felix Liebrecht, der bekannte Folklorist[1]. Wir finden die Sitte in England, Skandinavien, Deutschland, Frankreich, bei verschiedenen südslavischen Völkerstämmen, wie auch bei den Esten, bezeugt. Sie wird teils in den Häusern, teils auch in den Kirchen geübt. In England pflegte man fruher an Festtagen den Boden der Kirche mit Binsen zu bestreuen. In der Kirche von Heybridge (Essex) war es z. B. üblich, am Pfingstsonntag den Boden mit Binsen (rushes) zu bestreuen und die Kirchenstühle mit frischen, eben ausschlagenden Zweigen zu schmücken. Ähnlich wurde es auch anderwärts gehalten. Ja, auch die Bühne wurde bei Aufführung der Mysterien und sogar noch zu Shakespeares Zeit mit Binsen bestreut[2]. Noch seltsamer mutet es uns an, wenn wir hören, daß noch i. J. 1589 der Saal im Schloß Greenwich, wenn Konigin Elisabeth Audienz erteilte, mit Heu bestreut wurde[3]. Es fällt mir unwillkürlich dabei die große, glanzende Fronleichnamsprozession in Wien ein, an der sich der Kaiser mit den Erzherzögen und allen Würdenträgern beteiligt. In den Straßen, durch welche dieselbe zieht, sind Bretter gelegt und diese werden mit Heu bestreut. Es muß das alte Sitte sein, denn heutzutage ginge es sich wohl bequemer in den schönen Straßen ohne diese Veranstaltung, die noch dazu das prachtvolle Schauspiel in keiner Weise zu verschönen geeignet ist[4].

---

[1] Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 493.

[2] Vgl. Liebrecht a. a. O., S. 493. 494.

[3] Vgl. Das Ausland, Jahrgang 1889, S. 1022; Emil Goldmann, Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slowenischen Stammesverband (in den Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, herausgegeben von Otto Gierke, 68. Heft, Jahrgang 1903), S. 109 Anm.

[4] Wenn bei der indischen Hochzeit der Brautwagen am Ziele, dem Hause des Bräutigams, angelangt ist, dann streut der Priester eine ununterbrochene Reihe von Ulapagräsern, d. h. Darbhagräsern, deren Spitzen nach Osten gerichtet sind, vom Wagen bis zum Hause oder bis zur Lagerstätte hin. Über diese schreitet der junge Ehemann, und nach ihm die junge Frau, in das Haus hinein (vgl. Caland, Ztschr. d. d. M. Ges., Bd. 51, S. 133; Zachariae

Die Sitte der festtaglichen Streu ist, wie schon erwähnt, außer England auch für Skandinavien, Deutschland und Frankreich reichlich belegt, es war also wohl ebenso eine germanische wie eine keltische Sitte, nicht minder aber auch eine lettische und slavische. Sie wird nicht nur im Frühling und Sommer mit frischen Produkten der Vegetation, sondern auch im Winter mit Stroh und Heu geübt, und insbesondere die Sitte des Weihnachtsstrohs ist weit verbreitet.

Bei den Slowenen pflegt man um die Sommersonnenwende Vorhaus und Zimmer mit Blumen zu bestreuen. Bei den Serben in Syrmien ist die Sitte des Weihnachtsstrohs mit bedeutsamen Bräuchen verbunden. Der Mann, der das Stroh am Festabend vor dem Anzünden der Lichter in das Haus zu tragen hat, wird dabei mit Getreide überschüttet, was offenbar die Fruchtbarkeit der Vegetation und besonders des Ackers andeuten und fördern soll. Das Stroh wird nun in allen Zimmern und in der Küche herumgestreut und auch der Tisch damit bedeckt, wo es einige Tage liegen bleiben muß. Nach Ablauf dieser Frist wird es in die Obstgärten getragen und zwischen die Baumäste gelegt, ein Ritus, der beweist, daß man dem Weihnachtsstroh eine segenwirkende Kraft beilegt [1]." Auch bei den Bulgaren, z. B. im südlichen Ungarn, ist die Sitte des Weihnachtsstrohs bezeugt. Anderswo findet sich dafür Heu. Bei den Ruthenen z. B. wird zu Weihnachten der Tisch mit Heu bedeckt. „Über das Heu breitet

in WZKM., Bd. XVII, S. 151). Dieselbe Streu von Ulapagräsern wird beim Opfer zwischen den beiden Hauptfeuern in drei Reihen gestreut, um die beiden Feuer (Gârhapatya und Âhavanîya) mit einander in Verbindung zu bringen (Caland a. a. O., S. 133). Wir können also in Indien von einer Hochzeitsstreu reden, die der Opferstreu offenbar verwandt ist. Zachariae sieht darin einen Abwehrzauber, und auch Caland bemerkt, der Neuvermählte solle dadurch in direkte Verbindung mit seinem Hause gebracht und auf dem Weg vom Wagen zum Hause vor schädlichen Einflüssen bewahrt werden. Nach meiner Meinung dürfte auch hier der Vegetationsbrauch doppelten Zweck haben: die frische, festliche Streu soll positiv Glück und Fruchtbarkeit gewährleisten, negativ üble Einflüsse abwehren.

[1] Vgl. E. Goldmann a. a. O., S. 113, nach R. Waizer, Kulturbilder und Skizzen aus Kärnten, S. 75.

man ein Tischtuch und stellt zwei Kuchen oder Brote darauf, welche durch die ganze Weihnachtszeit hier stehen bleiben." Auch die Polen und die Rumanen in der Bukowina kennen ähnliche Bräuche [1].

Bei den Esten, die ja seit Jahrtausenden arischen Volkern benachbart leben, viele Sitten mit ihnen gemein, viele von ihnen entlehnt haben, belegt man zu Weihnachten den Fußboden dick mit Stroh und überläßt sich dann ausgelassener Fröhlichkeit. Eine Kanne Bier wird über das Stroh ausgeschuttet, für des Hauses Schutzgeister, desgleichen muß man ein Stucklein Wurst und etwas Festbrot in eine Ecke hinstellen. Dann beginnt das sog. „Passi looma", d. h. auf dem Fußboden ausgestreckt liegend prügelt man sich gegenseitig mit zusammen gewundenen Strohwischen [2]. Dann geht es über die Kohlsuppe her, nachdem vorher der „Ukko-Stein" und „des Hauses Beschirmer" ihr Teil davon bekommen haben. Nach beendigter Mahlzeit wird das Lieblingsspiel fortgesetzt [3]. Hier haben wir in recht primitiv-derber Form mit dem

---

[1] Vgl. Goldmann a. a. O., S. 112. 113.

[2] Hier liegt jedenfalls ein Vegetationszauber vor, — nicht nur in dem Schlagen, sondern wohl auch schon in dem Ausgestrecktliegen und Herumwirtschaften auf dem Weihnachtsstroh. „Die Rhonleute wälzten sich in der Christnacht auf ungedroschenem Erbsenstroh und mengten die ausgefallenen Erbsen unter die Aussaat, um ihr Gedeihen und Wachstum zu sichern". Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 484.

[3] Vgl. J. W. Boecler, Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, mit auf die Gegenwart bezuglichen Anmerkungen beleuchtet von Fr. R. Kreutzwald (St. Petersburg 1854), S. 93. 94. — Bei einigen anderen finnischen Völkern findet sich das Bestreuen des Opferplatzes oder des Göttersitzes mit Gras, Laub u. dgl., also schon ein Fortschritt zu sakraler Stilisierung. So bei den Lappen; vgl. Mone, Gesch. d. Heidentums I, S. 27. 24; Rhamm, Der heidnische Gottesdienst des finnischen Stammes, im Globus, Jahrg. 1895, S. 344: Bestreuen des Opferplatzes mit Fichtennadeln und Laub; Emil Goldmann a. a. O., S. 108 Anm. — Lappen, wie Finnen und Esten, stehen seit Jahrtausenden mit arischen Stämmen in nachster Beziehung, uberhaupt alle um die Ostsee herum lebenden finnisch-ugrischen Stämme. Eine große Menge alter arischer, namentlich altgermanischer Lehnworte in den Sprachen dieser Volker, auch der Lappen, bietet dafür — von anderem abgesehen — den unanfechtbaren, unumstoßlichen Beweis, welchen zuerst Wilhelm Thomsen in vollem

Weihnachtsstroh den Schlag, zwar nicht mit der Lebensrute, aber doch mit einem anderen Vegetationsprodukt, dem passend gewundenen und gebundenen Stroh, das bei dem ganzen Fest eine beherrschende Rolle spielt. Daß das Schlagen mit dem Plumpsack aus Weihnachtsstroh eine ganz analoge, heilsame Wirkung üben soll, wie sonst der Schlag mit den Ruten, springt in die Augen. Es ist gewiß zugleich ein derbfrohliches Spiel, aber es hat nichtsdestoweniger etwas Rituelles an sich, da es gerade an den heiligen Abend gebunden ist und dann regelmäßig und ausgiebig geübt wird.

Wir haben hier bei dem estnischen, wie vorher bei dem ruthenischen Brauch deutlich auch eine primitive Opferdarbringung auf der Streu. Ähnlich wird bei dem russischen Erntefest Ozinek ein Tisch mit Heu gedeckt, man legt Brote darauf und stellt an beiden Enden Bier hin; dann spricht der Priester ein Gebet [1]. Andere arische Völker, die in der Kultur und gerade im religiösen Kultwesen weiter fortgeschritten sind, zeigen uns deutlich verwandte Bräuche, nur in einer schon viel entwickelteren sakralen Stilisierung.

So in erster Linie wiederum die Inder. Die Streu spielt bei ihrem Opfer eine wichtige Rolle und dient als Unterlage für die Darbringung. Diese indische Opferstreu wird Barhis genannt und

---

Umfange geführt hat. Diese Völker sind aber auch in ihren Sitten und Bräuchen stark durch die Arier beeinflußt, wie ich an dem Kapitel der Hochzeitsbräuche gezeigt habe. Ob auch der Brauch der Opferstreu ebendahin zu rechnen oder als selbständige Entwicklung anzusehen ist, will ich vorläufig dahingestellt sein lassen.

[1] Vgl. Mone, Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa, T. I, S. 88; Goldmann a. a. O., S. 112 Anm. — Als Unterlage bei einer kultlichen Handlung dient das Stroh in einem norwegischen Brauch, den Tylor in seinen „Anfängen der Kultur" (Deutsche Übersetzung Bd. II, S. 167) erwähnt: „In gewissen Bergdistrikten von Norwegen pflegten die Bauern noch bis zu Ende des vorigen (d. h. 18.) Jahrhunderts runde Steine aufzubewahren, wuschen sie jeden Donnerstagabend, was darauf hinzudeuten scheint, daß sie den Thor darstellten, bestrichen sie vor dem Feuer mit Butter, gaben ihnen den Ehrenplatz auf frischem Stroh, und zu gewissen Zeiten des Jahres tauchten sie dieselben in Bier, damit sie dem Hause Glück und Segen brächten."

besteht in frischgemähtem oder vielmehr geschnittenem Grase, welches auf der Vedi, dem etwas in die Erde hinein vertieften indischen Opferaltar, ausgebreitet wird, als ein wollenweicher Sitz, auf welchem die Götter sich niederlassen sollen. Auf dieser Grasstreu, resp. auf dem mit Streu bedeckten Altar der Vedi werden auch die Opfergaben niedergesetzt, bevor man dieselben dem Feuer übergibt, das neben dem Altare flammt und als der Mund der Götter gilt, mit dem sie die Spende verzehren. Oft werden die Götter eingeladen, sich auf dem weichen Polster der Opferstreu niederzusetzen und das Opfer zu genießen, und es ist wohl wahrscheinlich, daß eine ältere Kultsitte schon die bloße Niedersetzung der Gaben auf die Streu als genügende Darbringung ansah, ohne daß die Opferung im Feuer noch hinzu zu treten brauchte, — wie der Ruthene seine Gaben einfach auf das Weihnachtsheu setzt, der Este sie auf das Weihnachtsstroh stellt oder gießt. Diese wohl ältere Form der Opferdarbringung finden wir noch im Kult der Perser, wie uns Herodot denselben beschreibt (I, 132). Nach seiner Angabe errichten die Perser keinen Altar und zünden auch kein Feuer an, wenn sie opfern wollen: „Wenn Einer sein Opfer darbringen will, so führet er das Tier an eine reine Stätte und betet zu dem Gott, die Tiara mehrenteils mit Myrtenzweigen bekränzt. Wenn er dann das Opfertier in Stücke geschnitten und das Fleisch gekocht hat, streuet er das zarteste Gras unter, gemeiniglich Klee. Darauf legt er alles Fleisch. Ist dieses geschehen, so tritt ein Magier hinzu und stimmt den Gesang der Theogonie an, wie sie den Zauberspruch nennen; denn ohne einen Magier durfen sie nicht opfern. Nach einiger Zeit trägt dann der Opferer sein Fleisch von dannen und braucht es, wozu er Lust hat". Offenbar glaubten die Perser, daß die Götter das auf der Streu von zartem Gras oder Klee [1] liegende

---

[1] Nach der Angabe von Strabo (XV, 3, 14) hätte die persische Opferstreu in Zweigen bestanden, die am Boden ausgebreitet waren und die Opfergabe aufzunehmen hatten (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 343 Anm.). Bedenkt man den Abstand der Zeit zwischen Strabo und Herodot, sowie die Möglichkeit örtlicher und sonstwie bedingter Verschiedenheiten, so hat man keine Veranlassung, die Richtigkeit dieser Mitteilung zu beanstanden.

Opferfleisch genössen, resp. die Essenz desselben für sich herauszögen, worauf man es dann nach Belieben verwenden durfte. Dies ist eine Form der Darbringung, die noch einigermaßen an jene noch primitiveren Sitten der Ruthenen und Esten erinnert, und die indische Aufforderung an die Götter, das Opfer auf der Streu zu genießen, scheint auf eine entsprechende Kultsitte zurück zu deuten [1]. Ob und wieweit in der Urzeit schon Opfergaben auch im Feuer dargebracht wurden, das ist eine Frage, die wir erst späterhin erörtern können. Hier genügt es uns festzustellen, daß noch in der indoiranischen Einheitsperiode aller Wahrscheinlichkeit nach eine Form der Opferung im Schwange war, bei welcher man die Gaben einfach auf die Opferstreu zum Genuß für die Gotter hinstellte.

Die sakrale Stilisierung der indischen Opferstreu gegenüber der primitiven Sitte, wie sie am reinsten die Esten erhalten haben, besteht nicht nur in der Beschränkung der Streu auf den Altar, die Stätte der Darbringung, und in der Beteiligung der Priester bei der Handlung. Eine ganze Reihe genauer Regeln bestimmen die Art, wie und wo das Opfergras am frühen Morgen von dem Priester zu schneiden ist, wie die Streuung zu geschehen hat, wo sie beginnen soll und wo enden, nach welcher Richtung die Spitzen des Grases zu liegen kommen usw. usw., — alles entsprechend dem komplizierten indischen Opferzeremoniell.

Aber auch bei den Griechen und Römern ist uns die sakrale Verwendung der Grasstreu, resp. des Grases bezeugt. Nach einer bei Porphyrios erhaltenen Nachricht des Theophrast streuten die Griechen zuerst der Hestia, dann auch den übrigen Göttern grüne Gräser auf den Altar. Von den Römern sagt Servius, daß es bei ihnen Sitte war, Rasen auf den Altar zu legen und so zu opfern, während andere Berichte von Altären melden, welche bloß aus Erde und darüber gelegten Rasenstücken bestanden [2]. Diese römische Sitte der Verwendung des Rasens weicht einigermaßen ab. Hier kann natürlich nicht mehr von „Streu“ geredet werden.

---

[1] Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 341—345.

[2] Vgl. E. Reisch in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie unter „Altar“; Goldmann a. a. O., S. 110. 111.

Man wird vermuten dürfen, daß in der Urzeit der lebendige Rasenteppich in derselben Weise verwendet werden mochte, wie ein mit der Streu bedeckter Platz, — ja es ist möglich, daß dies die allerursprünglichste Form der Sitte war und daß die Streu ursprünglich die Bestimmung hatte, den fehlenden Rasenteppich zu ersetzen [1].

Wie dem auch sei, wir werden die Sitte der vegetabilischen Streu gewiß für uralt, für urarisch halten müssen. Ich glaube aber nicht, daß Liebrecht das Richtige trifft, wenn er bei Besprechung der europäischen Sitte des Streuens von Binsen und Stroh in den Zimmern und Kirchen die Vermutung ausspricht, „daß jene Sitte wahrscheinlich Rest eines altheidnischen Opferbrauchs sei [2].“ Nach meiner Meinung müssen wir gerade umgekehrt konstruieren, indem wir von der primitiveren europäischen Sitte ausgehen. Die Streu diente ursprünglich dazu, den Festgenossen eine angenehme, weiche, im Sommer frische und duftige Unterlage zu bieten, auf welcher sie bequem sitzen, liegen und schmausen konnten. Stühle und Tische gab es ja in der Urzeit nicht [3] und nur ausnahmsweise gestattete man sich den Luxus solcher Streuung. Gleichzeitig aber hatte diese Streu auch wie die Zweige, Kränze und Bäume, heilvolle, Leben fördernde, Wachstum, Gesundheit, Fruchtbarkeit wirkende, Böses abwehrende Kraft und Bedeutung. Darum war ihre Nähe, ihre intensive Berührung

[1] In merkwürdiger Weise wird der Rasen ähnlich den häufiger verwendeten Baumzweigen zu Schutz und Abwehr bei den slavischen Huzulen verwendet. Diese pflegen am Johannistage das Vieh vor dem Einfluß der Hexen dadurch zu schützen, daß sie Rasenstücke auf die Säulen der Eingangstore zur Behausung des Viehes legen. Vgl. R. F. Kaindl, Die Huzulen, S. 78. 88; Goldmann a. a. O., S. 113 Anm.

[2] Vgl. Liebrecht, Gervasius von Tilbury, S. 60; Zur Volkskunde, S. 494. An letzterer Stelle beruft er sich auch auf Kuhn, der Westfälische Sagen, 2, 110 bemerkt: „Das alles zeigt die Heiligkeit des alten Gebrauchs; das gestreute Stroh diente wahrscheinlich dazu, um die Opferspeisen und Götterbilder darauf zu stellen, ganz wie bei den Indiern ein Lager von Kuçagras für die Opfer an die Götter bereitet wird, dadurch wurde das Stroh geweiht und erhielt so seine Bedeutung für alle übrigen Gebräuche.“

[3] Man schlief in der Urzeit auf dem Erdboden, sonst auf Fellen oder Heubündeln; vgl. Schrader, Reallexikon, S. 344—347.

günstig und glückbringend. Darum wälzte man sich auch voll Behagen darauf herum, wie die Rhönleute auf dem Weihnachtsstroh es noch heute tun, und schlug sich wohl gegenseitig damit, wie die sehr konservativen Esten das noch im 19. Jahrhundert taten. Weiter aber legte und goß man wohl an passender Stelle einen Bruchteil der Festmahlzeit als Spende für die segenbringenden, lebenwirkenden Mächte auf diese Streu. Daraus aber entwickelte sich im Laufe der Zeit die immer strenger rituell sich gestaltende Sitte, die Opfergaben für die Götter auf der weichen Unterlage einer Streu darzubringen. Diese Sitte finden wir dann aufs strengste sakral stilisiert bei den Indern in ihrem Barhis [1]. Hier ist aber nicht der Ausgangspunkt, sondern der Endpunkt der langen Entwicklung zu sehen, ganz ähnlich, wie wir das schon in zahlreichen einzelnen Fällen bemerkt haben.

Etwas von der Bedeutung der Streu als Sitz auch fur die Menschen hat sich aber im indischen Opferritual doch noch erhalten. Beim Sonnwendopfer sitzen die Priester auf Heubundeln; — nur einer, der Hotar, sitzt auf der Sonnenschaukel, einer, der Udgâtar, auf einem Sessel [2]. Ferner ist sonst beim indischen Opfer der sog. Prastara in Verwendung. Das Wort bedeutet „Streu", und zwar eine Streu, um darauf zu sitzen oder etwas darauf zu legen [3]. Der Prastara ist im Ritual gewohnlich ein Büschel von

[1] Für die ursprungliche Bedeutung des indischen barhis, der „Opferstreu", ist es nicht uninteressant, bei Schrader die sprachliche Reihe zu vergleichen, in welche das Wort hinein gehört: avestisch barziš Decke, Matte (vgl. sanskritisch upa-barhaṇa Decke, Polster), altpreußisch balsinis Kissen, pobalso Pfühl, serbisch blazina Kissen, Polster, slowenisch blazina Federbett, altnordisch bolstr, althochdeutsch bolstar Kissen, Polster. Die primitive Grundbedeutung dieser verwandten Wörter war offenbar „Streu", „Heubündel" oder dgl. (s. Schrader, Reallex., S. 345. 346). Nur bei den Indern ist das Wort barhis auf die sakrale Bedeutung beschrankt. Die allgemeinere Bedeutung der ganzen verwandten Reihe läßt mit Sicherheit schließen, daß auch das indische barhis ursprünglich die Streu oder das Heu bedeutete, auf denen nicht nur die Gotter, sondern ebenso und fur gewöhnlich die Menschen saßen und lagen. Die sakrale Stilisierung des Wortes barhis ist offensichtlich erst ein speziell indischer Prozeß gewesen. [2] Vgl. meinen Aufsatz „Lihgo" auf der 2. Seite.

[3] Das Petersburger Wörterbuch erklärt es mit lat. stramentum.

Gras oder Schilf und dient zur Unterlage der Löffel[1], — man darf aber vermuten, daß auf dem Gras und Schilf des Prastara einst auch gesessen wurde.

Das Barhis, die indische Opferstreu, wird zu Ende des Opfers in das Feuer geworfen und verbrannt, ebenso wie andere Opferutensilien, z. B. der Holzspan Svaru, der Stab des Mâitrâvaruṇapriesters, der Grasbüschel Prastara, der Zweig, mit dem die Kälber und Kühe geschlagen werden u. dgl. m. Das geschieht aber offenbar nur zu dem Zweck, um sie im reinen Element zu vernichten, denn diese Dinge passen nicht in den Umkreis des gewöhnlichen Lebens und jede Profanierung wäre gefährlich. Ähnlich wird der Stab des Brahmanenschulers am Schlusse der Lehrzeit „ins Wasser geopfert“[2]. Das reine Element trägt ihn fort. Ganz andere Motive ließen den Maibaum ins Feuer und ins Wasser wandern. Das war Sonnenzauber und Regenzauber, symbolische Verbindung der Vegetation mit dem Sonnensegen und Wassersegen. Wieder anders und verschiedenartig waren die Motive, aus denen man gewisse Kräuter ins Feuer oder ins Wasser wirft, wie wir früher gesehen haben. Es muß daher in jedem einzelnen Falle wohl geprüft und unterschieden werden, warum das Werfen ins Feuer oder ins Wasser stattfindet. Durchgehende allgemeine Regeln lassen sich darüber nicht geben.

[1] Vgl. Hillebrandt, Rituallit., S. 112.
[2] Vgl. Oldenberg a. a. O., S. 492.

GENERATIONSBRÄUCHE DER LEBENSFESTE.

Unter den Zeremonien des altindischen Sonnwendopfers, die so viele alte volksmäßige Bräuche in sakraler Stilisierung erhalten haben, finden sich einige, die in hohem Grade auffallend und anstößig sind. Ein Brahmacârin, d. h. ein zur Keuschheit verpflichteter Brahmanenschüler, und ein öffentliches Mädchen, ein Puṃçcalî oder „Dirne“, streiten miteinander und schmähen sich gegenseitig. Es kommen dabei nicht wiederzugebende obszöne Worte zur Anwendung, — und während dieser seltsamen Zeremonie steht der Brahmanenschüler innerhalb der Vedi, des mit der Opferstreu bedeckten Altars der Götter, also an heiliger Stätte — die Dirne allerdings außerhalb derselben. Nach Gutdunken soll der Brahmacârin seine Partnerin beschimpfen. Es wird ferner in einem umhegten Raum, außerhalb der Vedi, von einem bestimmten, dazu gewählten Paare, dessen Kaste als beliebig gilt, die Begattung vollzogen [1]. Das Sûtra des Çâṅkhâyana bezeichnet die Zeremonie als „alt, abgekommen, nicht zu vollziehen“ [2], — das erhöht aber eigentlich nur unser Interesse an derselben, denn es weist in eine graue Vorzeit zurück, aus welcher diese Bräuche stammen, an denen spätere Geschlechter offenbar schon Anstoß nahmen, ohne sie jedoch entschlossen aus dem Ritual zu entfernen. Eine mächtige Tradition muß sie geschützt haben, — nur eine solche

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien, S. 42. 43; auch Weber, Indische Studien X, S. 125; Kâṭh. 34, 5; Tâitt., S. 7, 5, 9, 4; Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, S. 160.

[2] Çâṅkh. 17, 6, 2.

war auch imstande, ihre Aufnahme in die Opferhandlung zu bewirken. Wir werden daher auch hier alte, volkstümliche Bräuche vermuten mussen, denen man so große Wichtigkeit und Bedeutung beimaß, daß sie bei der Bildung des Opferrituals nicht aufgegeben wurden, sondern in sakraler Stilisierung in demselben fortlebten. Ich glaube neuerdings gezeigt zu haben, daß dieser Generationsritus in altvedischer Zeit auch sogar kunstlerisch verklart wurde, und zwar in mehreren Saṃvâdas oder Dialogen im Rigveda, die vermutlich zur Aufführung bei den Sonnwendfesten bestimmt waren und in dem rituellen Zeugungsakte gipfelten. So ist das Lied von Agastya und Lopâmudrâ, so das Vṛishâkapilied zu beurteilen; so wahrscheinlich auch der Dialog zwischen Yama und Yamî, sowie das zu vermutende Spiel, als dessen Held der „reine Thor" Ṛishyaçṛiṅga fungiert [1].

Die Abweichungen, welche die einzelnen Ritualtexte bieten, sind nicht von wesentlicher Bedeutung. Zwei Akte treten deutlich hervor: ein Wortgefecht zwischen einem jungen Manne und einer Dirne, nebst obszönen Redewendungen, also ein phallischer Dialog — und die rituelle Begattung, durch ein dazu erwähltes Paar in umhegtem Raume ausgeführt. Wenn wir fur diese sakralen Begehungen nach den volksmäßigen Bräuchen suchen, aus denen sie hervorgewachsen sein dürften, dann steigen Szenen vor uns auf, deren Reflexe wir in den Sonnwendbräuchen mancher europäisch-arischer Völker noch deutlich wieder erkennen. Wir hören von obszonen Reden und Liedern, die um diese Zeit im Schwange sind oder waren, — von sexuellen Freiheiten weitgehender Art, die vermuten lassen, daß dieses Fest in grauer Vorzeit eine Art Begattungsfest und Fest der animalischen Fruchtbarkeit war, ähnlich den Festen mancher primitiver Völker, von denen wir weiterhin Kunde geben wollen. Die christliche Kirche mußte natürlich gegen solche Freiheiten ankämpfen. So teilt schon Hillebrandt aus den Beschlüssen einer alten polnischen Synode die folgende merkwürdige Stelle mit: „Item inhibeatis choreas in diebus

---

[1] Vgl. die resp. Kapitel in meinem Buche „Mysterium und Mimus im Rigveda", S. 156 ff. 275 ff. 304 ff.

sabbativis et in vigiliis Joannis Baptistae, Petri et Pauli, cum complures fornicationes, adulteria et incestus illis temporibus committuntur [1]." Und ähnlich, nur etwas verblumter, wird in den Beschlüssen einer Moskauer Synode vom Jahre 1551 von „den nächtlichen Vergnugungen, ungebuhrlichen Reden, teuflischen Liedern, Tanzen, Hupfen und gottverhaßten Dingen gesprochen, denen sich Manner, Frauen und Madchen in der Johannisnacht hingeben" [2]. Die slavischen Bojken im Karpathengebirge feiern die Sommersonnenwende in der Nacht vom 5. auf den 6. Juli. Sie ziehen dazu in den Wald hinaus und singen auf dem Wege dahin allerlei Lieder, die zum guten Teil nicht gerade züchtigen Inhalts sind. Die Nacht bringen sie im Walde zu, wo sie Feuer anmachen, singen und tanzen. Vor Sonnenaufgang aber baden sie und „gehen in den Tau", d. h. sie wälzen sich nackt im taufeuchten Grase, namentlich die jungen Frauen und Mädchen [3], — ein Brauch, der offenbar die Fruchtbarkeit günstig beeinflussen soll. Man darf wohl vermuten, daß zu den erwähnten unzüchtigen Liedern, wenigstens ursprünglich, auch die entsprechenden Handlungen nicht gefehlt haben werden.

Von den Letten hören wir ebenfalls, daß bei ihnen am Vorabend des Johannistages Mädchen und Bursche durch die Straßen und in die Häuser ziehen, die ihnen Einlaß gewähren, und dabei extemporierte Lieder meist obszonen Inhalts singen [4]. Die Beziehung der Johannisnacht zum geschlechtlichen, resp. ehelichen Leben spricht sich weiter noch darin aus, daß die jungen Bursche der Letten gewarnt werden, nicht in der Johannisnacht zu schlafen, sonst würden sie zeitlebens kein Weib bekommen, — oder höchstens ein altes Weib, das mit dickem Brei gefüttert und in einem alten

---

[1] Beschlüsse der Synode des Bischofs Andr. Laskari von Posen § 58 (Starodawne pomniki prawa polskiego V, Appendix), nach Nehrings Hinweis, bei Hillebrandt a. a. O., S. 45.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 45.

[3] Vgl. R. F. Kaindl, Höhenkultus in den Karpathen, in der „Sonntags-Zeit" (Beilage zu Nr. 56 der „Zeit", S. 5; Jahrg. 1903).

[4] Vgl. Usener-(Solmsen), Götternamen, S. 107, s. v. Ligo.

Bastschuh, dem Handwerkszeug der Hexen, spazieren gefahren werden muß:

„Große Jungen, kleine Jungen,
Schlaft nicht in der Johannisnacht;
Welcher in der Johannisnacht schläft,
Wird sein Lebtag kein Weib bekommen".

Und ferner:

„Ich sage euch, junge Bursche,
Schlaft nicht in der Johannisnacht!
Wenn ihr in der Johannisnacht schlafen werdet,
Dann werdet ihr ein altes Weib bekommen,
Das mit dickem Brei gefüttert
Und in einem alten Bastschuh spazieren gefahren werden muß [1].

Vom Wachen in der Johannisnacht hängt es also ab, daß der junge Mann ein junges Weib bekommt.

Von den benachbarten Esten wird berichtet, daß noch zu Ende des 18. Jahrhunderts „im Fellinschen bei einer alten Kirchenruine Tausende von Menschen zusammengestromt, auf der Ruine ein Opferfeuer angezündet und Opfergaben ins Feuer geworfen hätten. Unfruchtbare Weiber tanzten nackt um die Ruine, andere saßen beim Essen und Trinken, während Jünglinge und Mädchen in den Wäldern sich verlustierten und viel Unart ausübten [2]. Das Tanzen der Weiber im Zustande der Nacktheit um die Ruine mit dem flammenden Feuer ist hier deutlich als ein Fruchtbarkeitsritus bezeichnet, wie anderswo das Sichwälzen im Tau, in gleicher Verfassung. Feuer sowohl wie Wasser, zu geweihter Zeit, wirken augenscheinlich nicht nur auf die vegetabilische, sondern ebenso weiter auf die animalische Fruchtbarkeit.

---

[1] Dazu die livländische Variante: „Wer in der Johannisnacht schläft, Erhält im Leben kein Weib, Und wenn er auch eins erhält, So keins, das etwas wert ist, (Nur eins), das über das Steglein geführt, Mit dem Finger gefüttert werden muß, — also mit anderen Worten: eine alte Hexe, gebrechlich und zahnlos, der man dicken Brei mit dem Finger in den Mund streichen muß, wie die Bauerfrauen ihren zahnlosen kleinen Kindern." — Brief von Frau Direktor A. Feldt, 4. März 1904.

[2] Vgl. Boecler-Kreutzwald a. a. O., S. 13. (Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, St. Petersburg 1854.)

Noch bemerkenswerter ist die Sitte der Esten auf der Insel Moon, die uns Holzmayer in seiner trefflichen Arbeit „Osiliana" schildert [1]. Auf Moon flammt zu Heu-Marien, d. h. am 1. Juli abends, das Sonnwendfeuer, welches dort Ledo tulli heißt. Man tanzt um dasselbe im Kreise herum, zur Musik des Dudelsacks. Dazu bemerkt Holzmayer: „An den heiligen Abenden muß der Moonenser eine Beischläferin haben, so am Johannisabend, so auch am Abend vor Heu-Marien. Während nun der Rundtanz um das Feuer nur aus Weibern und Mädchen besteht, gehen die jungen Kerle, welche die Schlaferinnen suchen, um den Kreis herum, beobachten die Madchen, entfernen sich darauf und geben dann kleineren Burschen von 16—17 Jahren etwa den Auftrag, die ausersehenen Mädchen ihnen in den Wald zu bringen. Darauf ruft einer von den Jungen das bezeichnete Mädchen unter irgendeinem Vorwande aus dem Ring der Tanzerinnen heraus und die übrigen Jungen, etwa zehn an der Zahl, umringen die Jungfrau und schleppen sie mit Gewalt, der eine voran am Gurt ziehend, die anderen hinten stoßend, über Stock und Stein, über Zäune und Graben, bis nach mehrmaligem Fallen und wiederholtem Ringen der Zug bei dem Harrenden angelangt ist. Dieser wirft sie nieder, legt sich neben sie und schlägt das eine Bein über das Mädchen (die Zeremonie muß er durchaus beobachten, wenn ihn das Mädchen nicht für einen Stümper halten soll) und die Knaben entfernen sich hierauf, um ihre Dienste einem anderen zu leisten. Ohne sie weiter zu beruhren, liegt er so bis zum Morgen neben ihr. Die Mädchen aber, denen solches widerfahrt, freuen sich dessen nicht wenig, selbst wenn man ihnen auf dem Transport das Hemde zerrissen hat (die Moonschen Weiber und Mädchen gehen nämlich im bloßen Hemde, nur wenn sie zur Taufe und Hochzeit gehen, ziehen sie einen Rock an). Die nicht gewählten Mädchen konnen ihren Neid und Mißmut kaum bezwingen, und die Mutter der Bevorzugten erzählen mit Wonne den Ruhm und die Vorzuge ihrer Töchter."

[1] Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat, Bd. 7, Heft 2, S. 64. 65.

Hier wird noch in der Gegenwart mit naiver Decenz der Beischlaf in der geweihten Nacht andeutungsweise geübt, von allen Paaren der erwachsenen Jugend, die sich auf die geschilderte Art bilden können und wollen. Man darf wohl vermuten, daß in einer weiter zurück liegenden Vorzeit mehr als eine bloße Andeutung der geschlechtlichen Vereinigung stattfand, und die estnische Sitte ist uns bei der engen, Jahrhunderte alten Beziehung dieses Volkes mit den Ariern mehr wert als eine bloße entfernte Analogie.

Mit vorschreitender Kultur mildern und verfeinern sich auch diese Sitten und aus derb realistischem Tun entwickeln sich muntere, ja anmutige Spiele und Scherze, die auch das keuscheste Auge nicht mehr verletzen können. So hat schon A. Kuhn gewiß mit Recht das weitverbreitete paarweise Springen durchs Johannisfeuer und andere Sonnenfestfeuer auf Liebe und Ehegemeinschaft bezogen. Es ist kaum zu bezweifeln, daß wir darin einen alten Generationsbrauch zu erkennen haben, der dem gemeinsam springenden Paare eine fruchtbare Vereinigung gewährleisten soll. Fast noch hübscher mutet es an, wenn im böhmischen Egerlande die Bursche sich ihren Madchen gegenüber um das Johannisfeuer stellen und nun beide einander durch Kränze und durch das Feuer anschauen, — angeblich um zu erfahren, ob sie sich treu sein und sich heiraten werden. „Dann werfen sie sich nacheinander dreimal die Kränze durch und über das Feuer zu, und der Bursche muß, wenn er nicht einen argen Verstoß begehen will, den Kranz fangen, den das Mädchen ihm zuwirft[1].

Dies Sichanschauen erinnert merkwürdig an das rituelle Beaugeln im indischen Opfer. Im Verlaufe des Lichtfeuerlobgesang-Opfers muß der Udgâtar, der singende Priester, die Frau des Opferers mehrmals beschauen oder beaugeln, und jedes Mal nimmt dann die Frau ein bestimmtes Wasser und gießt es sich

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 466, nach Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 308. Mannhardt vergleicht a. a. O. mit Recht das Kussen durch den Kranz im russischen Semik-Brauch zu Pfingsten.

auf den entblößten rechten Schenkel, was augenscheinlich einen Fruchtbarkeits-Ritus erkennen läßt [1].

Eine andere Wendung uralter Sitte liegt ferner darin, wenn die im Rausche der Festfreude geschlossene geschlechtliche Vereinigung sich zum dauernden Bunde, zur Ehegemeinschaft entwickelt. Eine derartige Entwicklung, förmlich zum Opferritus gestaltet und also sakral stilisiert, möchte ich in dem schon früher erwähnten merkwürdigen indischen Brauch erkennen, demgemäß der Opferer im Verlaufe des Lichtfeuerlobgesanges, resp. eines anderen nach diesem Typus gebauten Somaopfers, seine Tochter dem opfernden Priester als Ehefrau schenkt, — eine höchlich belobte Form der Eheschließung, welche die Inder als die „göttliche" bezeichnen (dâiva) [2]. Daß bei diesem Opfer ein Priester die Gattin des Opferers beäugelt, ein Priester die Tochter heimführt, darf man mit zur sakralen Stilisierung uralt volkstümlicher Gepflogenheiten rechnen.

Der Tanz der Liebespaare, der Tanz der Neuvermählten um das Johannisfeuer und um die Frühlingsfeuer in Europa, desgleichen ein paarweises Umwandeln, oder auch der Tanz eines Mädchens, das sich verheiraten will, um das Johannisfeuer, wie es in Frankreich erwähnt wird [3], — das alles sind Generationsbräuche, die auf fruchtbare Liebesvereinigung abzielen. Insbesondere sind die neuvermählten, meist die im letzten Jahre vermählten Paare in verschiedenster Weise bei den Frühlings- und Sommerfeuerfesten beteiligt. Oft zwingt man sie halb ernsthaft, halb scherzhaft zu bestimmten Zeremonien, z. B. Tanzen, Wassertauchen u. dgl. oder auch Tributleistungen, wie z. B. zur Lieferung des Brautballs u. a. m. Manches derart haben wir im Verlaufe unserer Darstellung schon erwähnen müssen, weit mehr findet man in Mannhardts Buch über den Baumkultus beisammen. Es liegt auf der Hand, daß man diese jungen Paare, die im ersten, frischesten Liebesleben vereinigt sind, sich besonders eng zu den Sonnenfeuerfesten, den Festen der Fruchtbarkeit und des wachsenden, schwellenden Lebens, in Beziehung

[1] Hillebrandt, Rituallıteratur, S. 133.

[2] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 132.

[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 463 ff.

stehend denkt. Sie sind ja naturgemaß den Machten des Lebens, des Wachstums und der Fruchtbarkeit in besonderer Weise verpflichtet, sie haben mehr Ursache als andere, diese Mächte sich gunstig zu stimmen, und darum darf man auch von ihnen besondere Leistungen für diese Mächte und bei ihren Festen, Zeremonien wie Spenden, erwarten und sie im gegebenen Falle dazu anhalten. Die Frühlingsfeuerfeste stehen da wiederum mit dem Sonnwendfest ganz in gleicher Reihe und verraten auch in diesem Punkte ihre Verwandtschaft. Auch die roheren, anstößigeren Bräuche fehlen den Fruhlingsfesten nicht, ja wir finden dieselben vereinzelt sogar unter der Patronanz christlicher Geistlicher erhalten. So horen wir aus England durch Kemble, daß dort in Inverchetin ein Priester in der Osterwoche „die kleinen Mädchen der Gemeinde nötigte, einen Reigen aufzufuhren, dem man auf einer Stange ein Priapus-Bild (membra humana virtuti seminariae servientia super asserem artificiata) voraufträg" [1]. Derselbe Schriftsteller erwähnt ein simulacrum Priapi beim Notfeuer an einem anderen Orte Englands, und den damit verbundenen Brauch, das erkrankte Vieh mit den in Weihwasser getauchten Testikeln eines Hundes zu besprengen. Da aber das Notfeuer sich prinzipiell vom Osterfeuer nicht trennen läßt, so hält es Mannhardt nicht für unmöglich, daß jener Brauch früher auch zu Ostern Geltung hatte (a. a. O. S. 470). — Roh genug ist auch in seinen älteren Formen oftmals der Schlag mit der Lebensrute, den wir früher besprachen und der sich durch alle jene Feste hinzieht. Es ist ein Vegetationsbrauch, aber namentlich in seiner beliebten Anwendung bei Frauen und Mädchen nicht minder auch ein Generationsbrauch.

Hierher gehort, wie ich glaube, auch das sog. „Brautlager auf dem Ackerfelde", welches an verschiedenen Punkten Europas am Georgentag, am Maitag, zu Ostern, zu Pfingsten, oder auch zur Zeit der Ernte abgehalten wird und von Mannhardt in einem eigenen Abschnitt seines Baumkultus S. 480 fg. behandelt und mit Recht dem symbolischen Vermahlungsbrauche der Insel Moon

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 469. 470; nach Kemble, Sachsen in England, übers. von Brandes I, S. 295.

verglichen ist. So ziehen die Russen in der Ukraine am Georgentage auf die Felder hinaus, die vom Geistlichen eingesegnet werden. Sie bringen die Nacht auf dem Felde zu. „Die alten Leute mit den Kindern bleiben in der Nähe der Feldwege, die erwachsene Jugend aber entfernt sich über die Felder, bis sie den Alten in einer Vertiefung aus dem Gesichte verschwinden. Hier stecken sie eine Stange mit einem angebundenen Tuche oder eine Flagge auf, angeblich um den Platz zu bezeichnen, auf dem sie sich vergnügen, und zum Zeichen, daß hier die Alten nichts zu suchen haben [1]. Alle legen sich auf die Felder, und wer eine Frau hat, walzt sich einige Male mit ihr auf dem Saatacker um. Wie man denken kann, folgen diesem Beispiele auch die jungen Leute auf ihrem abseits gelegenen Turnplatze.“ Dieser Brauch soll nach dem Glauben des Volkes reichen Getreidesegen schaffen und sie sagen zur Verteidigung desselben, auch der heilige Georg habe sich auf den Äckern gewälzt.

In England war es früher Sitte, daß sich am Maitag Manner und Weiber, zu Paaren verbunden, draußen (auf dem Acker) herumwalzten, und ebenso pflegten zu Ostern und Pfingsten junge Paare sich vom Greenwichhugel herab zu rollen. Ähnliches findet an einigen Orten Deutschlands zur Zeit der Ernte statt. Schnitter und Schnitterin rollen und wälzen sich, aneinander geklammert, umher oder es werden die Neulinge der Schnitterarbeit, Bursche und Mädchen, zu Paaren, Gesicht gegen Gesicht zusammengebunden, unter Gelächter einen Hügel hinunter gerollt. Daß diese harmlos scheinenden Sitten gleichfalls uralt sind und einstmals nicht so

---

[1] Diese Stange mit dem Tuch daran erinnert sehr an den oft mit einem Tuche geschmückten Maibaum, resp. die Maistange, und es ist nicht unmöglich, daß sie in der Tat ursprünglich mit diesen identisch ist. Der Baum mit dem Sonnensymbol, das Symbol der Fruchtbarkeit und des Lebens, vielleicht auch als Phallus gedacht, war gewiß ein passendes Zeichen für die Stelle, wo Bursche und Mädchen sich paarten und zu Paaren umherwälzten. Es knüpft sich daran die naheliegende Vermutung, daß Maibaum und Maistange, wenigstens nebenbei, auch phallische Bedeutung hatten. Die daran gehangten Eier konnten dann noch in anderem Sinn gemein sein, als wir früher angenommen haben.

ganz harmlos waren, wird man wohl für wahrscheinlich halten dürfen [1].

Hat diese Sitte, auch trotz der Milderung, noch immer etwas Primitives, etwas von dem Erdgeruch der Urzeit an sich, so hat die Paarung der Geschlechter einen wesentlich anderen Charakter gewonnen in den halb scherzhaften, halb poetischen Bräuchen der Maibrautschaft, des Mailehens, der Madchenversteigerung, der Valentine usw., wie sie die jungen Bursche und Mädchen bis auf den heutigen Tag, namentlich in Deutschland und Osterreich, England und Frankreich üben, eine unerschöpfliche Quelle der Jugendlust und des ländlichen Frohsinns. Das Wesentliche dieser Sitte besteht darin, daß zu gewissen Terminen die jungen Bursche und Mädchen auf verschiedenem Wege, teils durch den Zufall, durch das Los, durch ein Urteil dazu bestellter Personen, oder auch auf dem Wege der Versteigerung, des scherzweisen Mädchenkaufes durch Meistbot, fur eine gewisse Zeit, in der Regel ein Jahr, zu Paaren mit einander verbunden werden. Es gibt natürlich mancherlei Wege, auf denen sich diejenigen zu finden wissen, deren Herzen einander bereits angehören, und manche Möglichkeit, Mißliebiges abzuwehren. Oft aber entwickeln sich auch aus den scherzweise verbundenen Paaren ernsthafte und dauernde Liebesverhältnisse. Rechte und Pflichten dieser Maibrautpaare, wie sie oft genannt werden, sind naturlich örtlich verschieden, auf dem Lande aber gehoren in der Regel die so verbundenen Bursche und Mädchen während der ganzen Zeit des Verhältnisses als Tänzer und Tänzerin zusammen. Daß sie sich

---

[1] Dieses paarweise Sichwälzen oder Sichrollen muß natürlich wohl unterschieden werden von dem Sichwälzen und Sichrollen einzelner Personen. Nur das erstere ist deutlich ein Generationsbrauch, — als ein Fruchtbarkeitsbrauch erweist sich aber auch das letztere. So wälzt man sich z. B. nach der Chemnitzer Rockenphilosophie 1709, Nr. 124, in der Johannisnacht auf den Beeten, damit die Zwiebeln groß wachsen. Im Saalfeldischen umtanzen Mädchen nachts den Flachs, damit er hoch wachse, ziehen sich nackt aus und wälzen sich darin (Mannhardt, Baumkultus, S. 483. 484). Das früher erwähnte Sichwälzen der Rhönleute auf dem Weihnachtsstroh ist offenbar nahe verwandt, ebenso das Ausgestrecktliegen und Sichschlagen der Esten auf dem Weihnachtsstroh.

außerdem, je nach der Sitte des Ortes und nach ihrem eigenen Wohlgefallen, mancherlei Freiheiten nehmen und erlauben, ist selbstverständlich. Die Termine, an welchen diese zeitweiligen Bündnisse freiwillig oder unfreiwillig geschlossen werden, sind ebenfalls örtlich sehr verschieden, doch fallen sie im wesentlichen mit den oft erwähnten Festzeiten zusammen und spielt, wie schon der Name besagt, der Mai dabei keine geringe Rolle.

Am Maitage selbst werden z. B. in Hessen, Westfalen und im Rheinland die Madchen versteigert oder zu „Mailehen“ vergeben, unter mancherlei Scherz und Kurzweil. An manchen deutschen Orten findet die Versteigerung aber schon am Ostermontag statt, — zu Dobischwald in Osterreichisch-Schlesien schon am Sonntag Invokavit, dem ersten Fastensonntag. Auch an der Mosel wird das Mailehen am Sonntag Invokavit vergeben und derselbe Tag ist in Frankreich durch ähnliche Bräuche bezeichnet. Dieser erste Fastensonntag ist in Frankreich als dimanche des brandons (Fackelsonntag) wohlbekannt und von uns auch schon wegen seiner Feuerbräuche besprochen, die in deutlichster Beziehung zur Fruchtbarkeit der Felder und Gärten stehen. Man zwingt aber auch z. B. die im letzten Jahre neuvermählten Paare an diesem Tage einen Tanz aufzufuhren. In den nördlichen Vogesen werden beim Schleudern der flammenden Holzscheiben die heimlichen Liebschaften und künftigen Ehebündnisse der Gemeinde laut verkündet und in den südlichen Vogesen werden scherzhafterweise Burschen und Madchen willkurlich zu zeitweiligen Brautpaaren miteinander verbunden und gezwungen, zusammen zu tanzen. Schon im 17. Jahrhundert verbot eine Synode zu Toul diesen Brauch, der darnach auch noch an anderen Fastensonntagen geubt wurde [1]. In Welschtirol findet am letzten Februar, wenn die sog. Märzfeuer flammen, das „Heiratenausrufen“ statt, und in England wahlen sich bekanntlich am Valentinstag, dem 14. Februar, die jungen Männer, ein jeder durchs Los oder auch auf andere Art, eine junge Dame fur ein ganzes Jahr zur Valentine. Sie selbst heißen dann ihr Valentin. Es ist auch das eine Form der Maibrautpaare. In

[1] Mannhardt, Baumkultus, S. 457. 458.

Venezuela erhält jede junge Dame am Neujahrstage furs ganze Jahr ihren Compadre, den Freund oder Eheherrn, der sie besuchen und mit ihr plaudern darf, während in Deutschland am Neckar, in Oberndorf, schon 14 Tage früher in recht gemutlicher Art die sog. „Weiberdingete“ stattfindet, bei welcher die Ehemänner im Wirtshaus ihre Frauen scherzhaft „wieder auf ein Jahr dingen“, als stunde die Wahl ihnen frei [1].

Eine andere, recht harmlose Sproßform der uralten Sitte läßt sich wohl in einer Art Brautschau erkennen, wie sie an manchen Orten zu bestimmten Terminen üblich ist. Dahin gehört z. B. der Brautmarkt, der in Kindleben bei Gotha am Himmelfahrtstage stattfindet. Bursche und Madchen der Umgegend finden sich da im höchsten Staate zusammen und die meisten ehelichen Verbindungen sollen sich dort anspinnen [2]. — Bei den Letten sind nach Bielenstein die Umzüge am Johannisabend in gewisser Weise eine Brautschau für das junge Volk, wobei dann natürlich die Tanze um die Johannisfeuer, die brennenden Teertonnen, ihre Rolle spielen. Bielenstein erinnert aber auch an die volksfestartige Dungerfuhr, welche einst gerade um die Johanniszeit stattfand. Da schleppte in der alten Zeit der Frone das ganze Gebiet gleichzeitig den Dünger auf die Hofesfelder, und die Madchen und Frauen, in sauberem Feiertagsstaat, röffelten mit den kleinen eisernen Gabeln den Dünger aus. Es war eine fröhliche Wettarbeit der einzelnen Gutswirte und geradezu eine Brautschau. Die flinkste Arbeiterin und die frohlichste Sängerin — auch bei dieser Arbeit und nach derselben wurde gesungen — hatte die sicherste Aussicht auf eine Hochzeit nach der Gerstenernte [3]. —

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 449—462. Ausnahmsweise findet die Mädchenversteigerung schon bei der Kirmes im Herbst statt, — so in einer Gegend der Eifel (a. a. O., S. 455).

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 449.

[3] Nach einer brieflichen Mitteilung meines hochverehrten Freundes, Pastor Dr. August Bielenstein in Doblen, vom 18./31. März 1902. In seinen „Reiseskizzen aus dem Oberlande“ (Baltische Monatsschrift, Bd. XXIX, Jahrgang 1882) beschreibt Bielenstein einen im Pastorat Sieckeln-Born erlebten Johannisabend, wo die Lettinnen in ihren Liedern das ganze Naturleben um-

Ganz anders gewendet und poetisch verklärt erscheint die Freiheit des Festbrauchs in der englischen Weihnachtssitte, der gemäß es jedem Manne erlaubt ist, ein Mädchen zu küssen, wenn es sich unter dem bedeutungsvollen Mistelzweige, dem Segenszweig jener Tage, befindet. Der Zweig ist das Symbol des vegetativen Segens, der Fruchtbarkeit und des Wachstums, das Symbol oder Panier der festlichen Freiheit, die ursprünglich wohl mehr bedeutet haben mag, als das Recht eines Kusses.

Vielfach tritt unter den Maipaaren bei den Frühlingsfesten und Aufzügen in Deutschland, Österreich, Frankreich und England ein bestimmtes Paar besonders hervor: Der Maikönig mit seiner Maikönigin, auch Maiherr und Maifrau, Lord and Lady of the may, oder auch einfach bürgerlich in Puppengestalt der Hansl und die Gretl, Chridiglade und Else auf dem Schleifrade, von denen wir schon gesprochen haben, u. dgl. m. Mannhardt sucht den Nachweis zu liefern, daß wir in diesen Paaren Darstellungen von Vegetationsdämonen zu erkennen haben und daß auch all die übrigen Maipaare als Nachahmungen dieses dämonischen Maibrautpaares anzusehen sind. In der Tat erscheinen die Vegetationsdämonen bald in männlicher, bald in weiblicher Gestalt; daß sie in den Festaufzügen eine wichtige Rolle spielen, ist ebenso zweifellos. Es ist möglich und wohl wahrscheinlich, daß zur Zeit der Frühlings- und Fruchtbarkeitsfeste auch die Vorstellung von einer Paarung, einer Hochzeit der Vegetationsdämonen lebendig war, es ist aber keineswegs sicher, daß die erwähnten Paare wirklich alle in dieser Weise zu deuten seien, und am allerwenigsten, daß wir die ganze Sitte der Maibrautpaare nur als nachahmende Darstellung jener dämonischen Paarung zu fassen haben. Ein Parallelismus liegt vor, allein jene mythische Vorstellung reicht in keiner Weise aus, um alle jene Sitten — vom ungebundenen geschlechtlichen Verkehr an bis herab zur modernen Brautschau — befriedigend zu erklären. Dazu kommt, daß Mannhardts Vegetationsdämonen vor allem in erster Reihe mit dem Ackerbau zusammenhängen, die Urzeit aber kannte den Ackerbau noch wenig oder garnicht, sie

---

faßten, die Muchobrodinnen, d. h. Weißrussinnen, in den übrigen wesentlich vom Heiraten sangen (a. a. O., S. 634 ff.).

dürften also erst später jene hervortretende Wichtigkeit gewonnen haben. Daß aber der Begattungsbrauch in die Urzeit zurück reicht, lehrt uns in unzweideutiger Weise die sakral stilisierte Paarung beim indischen Sonnwendfest, wie auch die verwandten Zuge dieses Opfers und des Lichtfeuerlobgesangs. Und wir haben ferner ein anderes, weit erlauchteres Paar im Naturleben, das nach Ausweis der Hochzeitsbräuche und Hochzeitslieder unzweifelhaft schon in der Urzeit als Urbild der menschlichen Paarung angesehen wurde: die Sonne, die junge, weiblich gedachte Sonne, die Sonnentochter, die sich mit dem Monde, mit dem Morgenstern oder sonst einem himmlischen Lichtgott vermählt, wie wir weiterhin eingehend darlegen werden. Auch die männlich gefaßte Sonne heiratet, feiert Hochzeit, und es ist wichtig, daß deutliche Anzeichen dafür sprechen, der arische Volksglaube habe sich die Hochzeit der weiblichen wie der männlichen Sonne gerade zu den hier in Betracht kommenden Zeiten der Sonnenfeste stattfindend gedacht. Die Sonnenfeste waren nicht nur Siegesfeste, sondern auch Hochzeitsfeste der Sonne. So fährt nach russischem Volksglauben die Sonne am Johannistag ihrem Verlobten, dem Monde entgegen, und bei den Neugriechen holt sich am Georgentage der Sonnenjüngling seine Frau. Mehr Beweise für diese Auffassung werden sich späterhin ergeben, wenn wir den großen Mythenkreis von der Sonnenhochzeit im Zusammenhang behandeln. Hier konnen wir diese Anschauung nur streifen, die zweifellos schon in der Urzeit sehr viel wichtiger war als etwa die Vorstellung von einer Paarung der Vegetationsdämonen, welch letztere damit nicht in ihrer Existenz negiert werden soll. Es kommt hier ein weiteres wichtiges Glied zu der Reihe jener merkwürdigen Parallelen hinzu, welche zwischen dem Tun der Sonne und dem menschlichen Tun zur Zeit der Sonnenfeste besteht und von uns schon teilweise berührt ist. Die Sonne tanzt und die Menschen tanzen, die Sonne schaukelt und die Menschen schaukeln, die Sonne badet sich und die Menschen baden, — die Sonne paart sich, die Sonne halt Hochzeit, und auch die Menschen finden sich zu frohlicher Paarung zusammen [1].

[1] Unsere Ansicht und diejenige Mannhardts ist nicht unvereinbar. Be-

Indessen bin ich doch weit entfernt, die menschliche Paarung als eine Folge und Nachahmung der Sonnenhochzeit fassen und deuten zu wollen, analog zur Mannhardtschen Auffassung bezüglich der Vegetationsdämonen. Wenn auch die Sonnenhochzeit bei den arischen Volkern als Urbild der irdischen Hochzeit angesehen und gefeiert wird, so wird doch niemand das Heiraten der Menschen auf die Vorstellung von der Sonnenhochzeit zurückfuhren wollen, — das wäre einfach abgeschmackt — es dient jene Vorstellung nur dazu, das irdische Verhältnis poetisch zu verklären und in einen großen Naturzusammenhang hinein zu rücken. Bei der ganzen Reihe der erwahnten Parallelen ist das Verhältnis zwischen dem Tun der Sonne und dem menschlichen Tun, wie ich meine, genau als das Umgekehrte zu fassen. Die Menschen tanzen nicht etwa darum, weil sie sich die Sonne tanzend denken, — sie schaukeln nicht darum, weil sie sich die Sonne schaukelnd vorstellen usw., — sondern die Menschen tanzen, springen und schaukeln in fröhlicher Festlust, und ebendarum denken sie sich dann auch die Sonne zu dieser Zeit tanzend, springend und schaukelnd vor Freude. Die Menschen paaren sich und haben sich gepaart, schon ehe sie Menschen wurden, — sie paarten sich schon in der grauesten Vorzeit mit Vorliebe gerade zur Zeit der frohesten Feste, in denen die Lebenslust machtig schäumte, an denen sie schmausten und zechten in frohem Verein und allerlei Spiel und Kurzweil trieben, — und ebendarum dachten sie sich auch, daß zur gleichen Zeit die siegesfrohe Sonne Hochzeit hielt. Sie mogen sich ebenso früh schon gedacht haben, daß auch die Geister der Fruchtbarkeit und Wachstumskraft in der Pflanzenwelt, in Wald und Wiese, in Feld und Garten sich

denkt man, daß Sonne und Mond nach uraltarischer Anschauung, als Spender des Sonnenlichtes und des Regens, die obersten Vegetationsmächte sind, dann liegt die Vermutung garnicht so fern, daß in jenem obersten, führenden Paare von Vegetationsdämonen, die uns bei den resp. Festen und Aufzügen als Maikönig und Maikonigin, Lord and Lady of the May usw. unter verschiedenen Namen entgegentreten, die bei diesen Festen ihr vorbildliches Hochzeitsfest feiern, in der Laube sich vereinigen usw. letzten Endes das strahlende himmlische Brautpaar und Gattenpaar Sonne und Mond wieder zu erkennen ist.

zur gleichen Zeit fröhlich paarten und Fruchtbarkeit wirkten[1]. Sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß schon früh die Vorstellung Platz griff, die kräftige, fröhliche Paarung der Menschen zur festlichen Zeit fördere und stärke die Lebens- und Wachstumskraft in der ganzen Natur. Ist die Paarung gleichsam der Gipfelpunkt der animalischen Lebensaußerung, so hatte sie zweifellos ihre berechtigtste Stelle bei den Festen des Lebens und der Fruchtbarkeit, als welche sich uns die Sonnenfeste nunmehr schon deutlich offenbart haben. Jene Vorstellung aber von dem heilsamen Einfluß der menschlichen Paarung auf Leben und Fruchtbarkeit in der Natur lebte fort und wirkte hinein auch in Zeiten entwickelter Sittlichkeit und vorgeschrittenen Kulturlebens. Sie bewirkte es, daß ein entwickeltes Opferritual wie dasjenige der Inder die Begattung, gleichsam symbolisch, von einem Paar als Vertreter aller, an heiliger Stätte vollziehen ließ. Sie bewirkte die Auf-

[1] Nach Mannhardt wäre damit verwandt die polnische Vorstellung, daß der grüne Johann oder der weiße Johannes sich ein Weib sucht, sowie die lettische, Johannes suche sein verlorenes Weib. Johannes ist eine Personifikation des Johannisfestes. Der grüne Johann erinnert an den grünen Georg der Slaven und könnte um des Epithetons willen leicht als Vegetationsdämon gedeutet werden. Doch ist der Schluß kein zwingender. Ist Johannes die übermenschliche Macht, die am Johannistage gefeiert wird, so ergibt sich das Epitheton „grün" aus dem Charakter des Festes unter allen Umständen sehr natürlich. In dem lettischen Liede von Johannes und seinem verlorenen Weibe wird von der großen Brehze, d. h. Brustspange, geredet, welche das Weib des Johannes verloren habe und es scheint, daß damit die Sonne gemeint ist. Man denkt an das Brisingamen, den Schmuck der Freyja, und die merkwürdige Tatsache, welche schon Grimm auffiel, daß das Johannisfeuer in Norwegen auch Brising genannt wird (s. Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 518). Ein Weib, dessen Brustschmuck die Sonne ist, scheint in höhere Regionen zu gehören und nach anderen Dimensionen gedacht, als die Vegetationsdämonen. Hier liegen noch Rätsel und wir dürfen nicht vergessen, daß es sich hier offenbar um jüngere Umbildungen älterer Vorstellungen handelt. Die spezielle Deutung gerade auf Vegetationsdämonen scheint mir jedenfalls noch nicht gesichert. Uhsing, auch die Personifikation eines Sonnenfesttages, ist z. B. alter Sonnengott, desgl. Ostara Sonnengottin, die dann das Fest bezeichnet u. dgl. Wir lassen diese Frage zunächst noch offen. Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 466—468, wo man die resp. polnischen und lettischen Volkslieder findet.

nahme rituell festgelegter obszöner Reden in den Opfergang, denn freie Reden derart gehörten wohl als selbstverständlich zum Paarungsspiele der Vorzeit. Sie ließ den Priester die Gattin des Opferers wenigstens beäugeln, ließ den Opferer seine Tochter im Opfergange dem Priester zur Ehe schenken. Sie ließ auch die Begattung in anderer Weise symbolisch sich gestalten, wie z. B. die Esten auf Moon sie uns zeigen. Sie liegt auch noch all den mannigfaltigen Sitten der Maibrautpaare, des Mailehens usw. zu Grunde.

Es ist vielleicht nicht unmöglich, daß jene besonders hervortretenden Maibrautpaare, Maikönig und Maikönigin, Maiherr und Maifrau u. dgl. als ein erster Versuch zu fassen sind, in einem speziellen Paare gleichsam symbolisch die segensreiche Macht der Generation, der geschlechtlichen Paarung und Fortpflanzung darzustellen und zu feiern, also gewissermaßen als Versuch einer rituellen Stilisierung. Es wäre denkbar, daß es eine Zeit gab, wo dieses Paar eine ähnliche Rolle spielte, wie das beim indischen Sonnwendopfer sich vereinigende Paar, — daß es also gleichsam stellvertretend für alle anderen Paare einen Akt ausführte, welcher im allgemeinen in der Öffentlichkeit nicht mehr für statthaft galt, aber doch wegen seiner allgemeinen segensreichen Bedeutung nicht ganz aufgegeben werden sollte und durfte. Es liegt nahe, damit den noch nicht recht aufgeklärten Brauch zu kombinieren, für den Maikönig, den Pfingstkönig, den Maigrafen, den Maiherrn und seine Partnerin eine Laube oder Hütte aufzubauen. Diese Laube oder Hütte begegnet uns auch sonst mehrfach bei unseren Sonnen-, Feuer- und Fruchtbarkeitsfesten. Solch eine Laube oder Hütte finden wir beim Johannisfeuer in Danzig, wie auch in Schottland errichtet [1], — wir finden sie oft in Verbindung mit dem Maibaum [2], dessen Bedeutung als Vertreter des Fruchtbarkeitsprinzips hinlänglich klar ist und der möglicherweise sogar geradezu phallische Bedeutung gehabt haben dürfte. Ja es begegnet uns vereinzelt — in der Eifel — die merkwürdige Tatsache, daß der mit Reisicht und Stroh zur Verbrennung um-

[1] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 310.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 187; Antike Wald- u. Feldkulte, S. 255.

wickelte Maibaum am ersten Fastensonntag geradezu selbst die „Burg“ oder „Hütte“ genannt wird [1]. Es wäre nicht unmöglich, daß diese Hutte oder Laube beim Maibaum oder beim Johannisfeuer, die oft als die Hütte des Maikönigs oder Pfingstkönigs deutlich hervortritt, ursprunglich für jenes ausgesonderte Paar zur ungestorten Vollziehung der segenbringenden, stellvertretenden Begattungszeremonie bestimmt war, — also dieselbe Bedeutung hatte, wie der umhegte Raum, in welchem jenes Paar beim indischen Sonnwendopfer seine rituelle Vereinigung tatsächlich vollzieht [2]. Es liegt ebenso nah zu vermuten, daß jene Hütte, in welcher man beim indischen Lichtfeuerlobgesang einen Udumbara-Stamm nach dem Ritual des Opferpfostens errichtet, — also einen stilisierten, vielleicht ursprunglich als Phallus gedachten Maibaum, — von Hause aus einem ähnlichen Zwecke gedient hätte; und da bei diesem Opfer der Priester die Tochter des Opferers zur Ehe geschenkt erhält, wäre es denkbar, daß jene Hutte ursprünglich den Ort der Vereinigung fur dieses Paar darstellte. Doch sind das alles Vermutungen, die über den uns uberlieferten Zustand der Sitten und des Zeremoniells weit zuruckgreifen und nur den Wert konstruktiver Versuche haben können. Mir scheint es aber, daß in diesem Zusammenhang solche Hypothesen wohl am Platze sind und daß es erlaubt sein muß, dunkle Punkte des Rituals wie des volksmäßigen Brauchs auch nur versuchsweise aufzuhellen. So gefaßt und gedeutet würden diese Dinge jedenfalls Sinn und Inhalt bekommen und in den sich uns aufdrängenden Entwicklungsgang jener festlichen Begehungen durchaus hinein passen.

---

[1] Mannhardt, Baumkultus, S. 463.

[2] Es scheint mir bemerkenswert, daß in Sudindien die Hochzeitsfeierlichkeiten damit beginnen, daß man vor dem Brauthause eine Laube errichtet (vgl. Zachariae in der WZKM., Bd. XVII, S. 219, nach Fra Paolino da S. Bartolomeo, Reise nach Ostindien, deutsch von Forster, Berlin 1798, S. 278). Zwischen den Hochzeitsbräuchen und den Bräuchen der Sonnenfeuerfeste, resp. der alten Lebensfeste der Arier, besteht ein auffallender, in vielen Punkten hervortretender Parallelismus, auf den wir späterhin zu sprechen kommen werden. Wie die Brautmaie dem Maibaume, so entspricht diese Brautlaube der mit dem Maibaum und seinen Festen so oft verbundenen Laube oder Hütte, Pfingsthütte u. dgl.

Es wird nützlich sein, zur Vergleichung an einige Sitten primitiver Völker zu erinnern. So erfahren wir z. B. durch Lumholtz, daß bei den Tarahumara-Indianern in Mexiko der Zeugungsakt hauptsächlich während der mit dem Ackerbau verbundenen Feste besorgt werden soll. Lumholtz fuhrt diese Tatsache auf den reichlichen Genuß des Maisbieres (tesvino) zurück, welchem sich diese Indianer bei jenen Festen hingeben sollen; allein K. Th. Preusz hat gewiß recht, wenn er bei Besprechung des Lumholtzschen Buches „Unknown Mexico" die Ansicht ausspricht, daß der Brauch wohl vielmehr mit religiösen Fruchtbarkeitsideen in Beziehung stehe [1]. Ebendasselbe werden wir auch fur die Sonnen- und Lebensfeste der alten Arier voraussetzen dürfen. Die uns abstoßenden Bräuche und Kulte sexueller Art, wie sie z. B. in den Mylitta-Tempeln Babylons geübt wurden, wird man wohl auch auf primitive Feste zurückführen dürfen, bei denen der Zeugungsakt in großem Maßstabe ausgeführt wurde und gewiß auch früh von dem Glauben getragen war, daß solches Tun die Fruchtbarkeit in der ganzen Natur befördere. Mit Recht sagt K. Th. Preusz: „Wer die Naturvölker kennt, weiß sehr wohl, daß eine Gedankenverbindung zwischen der Zeugung des Menschen und dem Gedeihen überhaupt ganz der gewöhnlichen Denktätigkeit jener Stufe entspricht" (Globus, Bd. 86, S. 362, Dezember 1904: Ursprung der Religion und Kunst von K. Th. Preusz, Abschn. III: „Der Zauber der Kohabitation"). Er teilt uns einen entsprechenden Brauch der alten Peruaner mit, welcher von diesen anlaßlich der Ernte ausgeubt wurde: „Im Monat Dezember, nämlich zur Zeit der herannahenden Reife der Frucht pal'tay oder pal'ta, bereiteten sich die Teilnehmer an dem Feste durch funftägiges Fasten, d. h. Enthaltung von Salz, utsu (Beißpfeffer, Capsici spec.) und vom Beischlafe, darauf vor. An dem zum Anfang des Festes bezeichneten Tage versammelten sich Manner und Weiber auf einem bestimmten Platze zwischen den Obstgarten, alle splitternackt. Auf ein gegebenes Zeichen begannen sie einen Wettlauf nach

[1] Vgl. Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VII (1904), S. 254.

einem ziemlich entfernten Hügel. Ein jeder Mann, der während des Wettlaufes ein Weib erreichte, übte auf der Stelle den Beischlaf mit ihr aus. Dieses Fest dauerte sechs Tage und sechs Nächte" (Preusz a. a. O. S. 358, nach Pedro de Villagomez). An die peruanische Sitte und ahnliches z. B. auf der Karolineninsel Yap wird man erinnert, wenn Krauß von den Südslaven berichtet: „Die eigentlichen geschlechtlichen Ausschweifungen unter den jungen Leuten sind nicht endlos, sondern fallen hauptsächlich in die erste Herbstzeit nach erledigter Einheimsung der Feldfrüchte. Es kommt einem vor, als ob sich die mannbare Jugend während zweier, dreier Wochen im Jahre wie liebestoll gebärdet. Sie stampfen ganze Nächte hindurch den Reigen bis zur Erschöpfung und singen bis zur Heiserkeit, vorwiegend die obszönsten Lieder" (vgl. Preusz a. a. O. S. 360).

In symbolischer Weise üben die australischen Watschandies die geschlechtliche Vereinigung um die Mitte des Frühlings aus, wenn die Yams reif sind, wenn die Jungen aller Tiere zahlreich und Eier und andere Nahrungsmittel vorhanden sind. Es ist das sog. Caarofest. Die Zeremonie besteht darin, daß in der Erde ein Loch, eine Grube hergestellt wird, mit Büschen geschmückt, die Geschlechtsteile der Frau nachahmend. Die Männer tanzen mit obszonen Gebärden heran, einen Speer vor sich tragend, der den Phallus andeutet und in die Grube gestoßen wird. Das Fest dauert unter Gesang und Geschrei die ganze Nacht (a. a. O. S. 358. 359; Große, Anfänge der Kunst, S. 210). Es dient der Erneuerung der Vegetation und der Tierwelt.

Nicht uninteressant ist es, zu sehen, wie auch bei andersartigen Festen primitiver Völker das sexuelle Moment auffallend hervortritt, so z. B. bei den Initiationsriten australischer Stämme. R. H. Matthews schildert uns diese Zeremonien bei den Kûrnû in Neusüdwales. Nachdem, einem Aufgebot des Stammeshauptes folgend, sich die Bewohner der verschiedenen Ortschaften an einem bestimmten Orte zusammengefunden haben, werden von dem respektiven Hauptlinge die Namen ihrer Hauptkampfplatze, Wasserlöcher, Hügel, Totemtiere, die Namen schattiger, bluhender, fruchttragender Baume und Busche genannt. Ebenso rufen die

Männer die Namen der Genitalien beider Geschlechter aus (!). An dem Tage, bevor die einzuweihenden Jünglinge mit den Männern aufbrechen, wird ein großer Hofraum aus Asten in Hufeisenform errichtet, der sog. Gûlpi, in welchem sich Frauen und Kinder versammeln. Abends ertont das Schwirrholz, und in der folgenden Nacht ist bedeutende geschlechtliche Freiheit zwischen Männern und Frauen gestattet, nur ist sie beschrankt auf solche Personen, welche nach den Stammesgesetzen einander auch ehelichen konnten. Anderen Tags werden die Knaben von den Mannern fortgefuhrt und der Operation des Zahnausschlagens unterworfen. Es folgen pantomimische Darstellungen, die reichlich von obszönen Gesten begleitet sind usw. [1].

Man wird annehmen dürfen, daß auch die Vorfahren der Arier sich ursprünglich zu jenen Festen, die die indischen Sonnwendfeste und Somaopfer sakral stilisiert widerspiegeln, in großerer Anzahl zusammenfanden und daß dann nicht nur gemeinsam getanzt, geschaukelt, geschmaust und gezecht wurde, daß man nicht nur badete und im Tau sich walzte, nicht nur Maibäume errichtete, sich mit Ruten schlug, auf Rasen und Streu sich kugelte, nicht nur Rader und Scheiben warf und rollte, nicht nur Feuer anzündete und durch die Flamme sprang, sondern auch Lieder sang und Reden wechselte, die wir heute obszon nennen wurden, und sich in einer, von gewohnlichen Zeiten abweichenden Art dem Geschlechtsgenuß hingab. Das waren ja Zeiten besonderer Art und erhohter Stimmung, hôhgezîten der grauesten Vorzeit, aus denen dann im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende gesittete Feste und Hochzeiten werden sollten. Wieweit sich die Sitten zu jener Zeit, als die ersten Arier Europa verließen, in der Feier jener Feste schon gemildert hatten, ist schwer zu bestimmen. Doch ist es wahrscheinlich, daß ein allgemeines urwüchsiges Begattungsfest damals bei den meisten arischen Volkern nicht mehr üblich war, daß vielmehr schon zu jener Zeit

[1] Vgl. R. H. Matthews, Die Multyerra-Initiationszeremonien, Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. 34, Heft 1 und 2, S. 78—80.

einzelne Paare zu stellvertretender symbolischer Vereinigung ausgesondert wurden. Daß aber trotzdem auch die ubrigen sich noch mancherlei Freiheit gestatteten, dafur sprechen gewiß die Sitten, die sich vielfach noch in historische Zeiten hinein erhalten haben.

BEWEGUNGSZAUBER.

Es ist uns im Verlaufe unserer Betrachtung wiederholt Bewegung verschiedenster Art, und oft sehr energische Bewegung, bei den Sonnenfesten der alten Arier entgegen getreten, welche sich unserem Blick inzwischen bereits zu Lebensfesten erweitert haben, den Rahmen eines speziellen Sonnenkultus sprengend und weit überschreitend. Da gab es das Tanzen, Springen und Schaukeln, das Rollen und Werfen von Rädern, Scheiben, Bällen und Eiern, das Sichrollen und Sichwälzen, das Laufen, Fahren, Reiten, Klettern, resp. Wettlaufen, Wettfahren, Wettreiten, Wettklettern, Wettziehen, das Kämpfen und Ringen u. dgl. m. Das Band, durch welches solche energisch geübte Bewegung sich mit dem Sonnenkult speziell verknüpfte, war im einzelnen Falle durchaus nicht dasselbe, vielmehr ließen sich da, wie es schien, mannigfaltige Beziehungen erkennen, während manches wohl auch in Dunkel gehüllt bleiben mußte. Das Tanzen, Hupfen und Schaukeln glaubten wir als eine, ursprünglich fast instinktiv geübte, unmittelbare und naive Freudenaußerung bei den Freudenfesten der Sonne fassen zu sollen, als eine Art emphatischer Begrüßung, der man erst später auch magische Kraft zugeschrieben hätte, — die Kraft, die Sonne in ihrem Aufstieg zu fordern. Es spielte aber auch der allgemein menschliche Glaube an die Zauberkraft nachahmender Bräuche mit hinein, wenn z. B. der kreisförmige Tanzreigen das Sonnenrund und seine Bewegung nachahmte u. dgl. m. Durchaus und deutlich ruhte auf diesem letzteren Glauben das Rollen und Werfen der runden Sonnensymbole, der Räder, Scheiben, Bälle und Eier, — doch mochte bei den Eiern noch eine andere,

naheliegende Beziehung auf Fruchtbarkeit und neu erwachendes Leben mitspielen. Das Sichrollen und Sichwalzen der Menschen auf dem Erdboden läßt sich ähnlich deuten, doch scheinen hier die von Mannhardt behandelten Vorstellungen von dem Walten der Vegetationsdamonen besonders in Betracht zu kommen, auch laßt sich das paarweise Sichrollen schwerlich von den Generationsbräuchen trennen, — wie übrigens wohl auch der paarweise Tanz, wo er auftritt, sich mit diesen verbindet, sie kraftig durch die Annäherung der Geschlechter in erregter Bewegung fordert und schließlich vielfach als eine Art Ersatz reicherer Freuden weiterlebt. Auch das Laufen, Fahren, Reiten und Klettern konnte man eventuell als Nachahmung der Sonnenbewegung fassen, allein da es sich fast durchweg um ein Wettlaufen, -fahren, -reiten und -klettern handelte, so lag es noch naher, an den Preis dieser Wettkämpfe zu denken und den Kranz oder das rote Tuch als Symbol der Sonne und des Sonnenlichtes zu deuten, ähnlich wie das Wettziehen beim indischen Opfer um ein rundes weißes Fell zweifellos als Wettkampf um die symbolisch dargestellte Sonne zu verstehen ist, ähnlich wie auch das Schießen nach dem Sonnensymbol in Indien, das Wettschießen um Scheibe oder Vogel, das Stechen nach dem Ring u. dgl. sich als ein Erbeuten und Gewinnen der Sonne am leichtesten zu erklaren scheint. Allein es darf doch nicht übersehen werden, daß auch andere Möglichkeiten der Erklärung nicht ausgeschlossen sind. So glaubt z. B. K. Th. Preuß in dem Wettlaufen bei den Festen der Puebloindianer mit Sicherheit einen Analogiezauber zum Heranziehen der Regenwolken zu erkennen [1]; und das hoop and pole game nordamerikanischer Indianer, „wo nach Auffassung einiger Stämme ein Pfeil oder Speer, als mannliches Prinzip, einen Ring, das Symbol des Weiblichen, zu treffen hat“ [2], erscheint dort als ein Zeugungszauber, ein Generationsbrauch. Auch ist eine Mehrfältigkeit der Beziehungen nicht ausgeschlossen. Wenn man z. B. beim Wettreiten der Pferdejungen in Westfalen zu Ostern dem glücklichen Sieger die Pferde mit Maienkränzen schmuckt, ihn selbst aber

[1] Vgl. Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VII, S. 247.
[2] S. Archiv f. Religionswiss., Bd. VII, S. 237.

„durch den Tau zieht“, woher er auch Dawestrüch (Taustrauch) genannt wird [1], — so ist dies letztere ein unzweifelhafter Regenzauber, während das erstere sich auf die Sonne deuten läßt.

Doch wie unzweifelhaft es auch ist, daß in jenen mannigfaltigen Bewegungshandlungen symbolische und andere Beziehungen enthalten oder mit ihnen verbunden sind, es scheinen doch auch Anzeichen dafür vorzuliegen, daß die energische Bewegung an sich ohne alle Symbolik, insbesondere die unausgesetzt fortdauernde, als etwas magisch, zaubermächtig Wirkendes angesehen wird, — daß der Glaube waltet, solche Bewegung steigere und erhalte die Lebenskraft, das Gedeihen, die sieghafte lebendige Kraft, in den Menschen wie in den Pflanzen und Tieren, zu deren Gunsten sie ausgeübt wird, — und ebensowohl auch in den großen Naturmächten, auf die man dabei sein Augenmerk richtet, wie z. B. die Sonne. Deutliche Beispiele derart lassen sich namentlich bei Naturvölkern zeigen, sie finden sich aber auch bei den Ariern in verschiedener Form.

So hören wir z. B. von einem älteren Berichterstatter aus Madagaskar, daß dort, während die Männer im Kriege sind und bis sie zurückkehren, die Weiber und Kinder unausgesetzt Tag und Nacht tanzen und sich weder schlafen legen, noch auch in ihren Häusern essen. Auch beobachten die sonst zur Sinnlichkeit geneigten Weiber während dieser Zeit die strengste Keuschheit. Sie glauben, daß sie durch ihr Tanzen den Männern Kraft, Mut und Glück zuteil werden lassen. Daher gönnen sie sich keine Ruhe und beobachten die Sitte mit religiöser Strenge [2]. Eine ganz entsprechende Sitte wird uns aus Framin in Westafrika berichtet. Auch hier tanzten die Weiber, weiß bemalt, während die Männer mit den Aschantis kriegten. Ebenso tanzen die Weiber der Yukiindianer in Kalifornien unaufhörlich, wenn die Männer im Kriege sind, und meinen, daß ihre Männer nicht würden müde werden, wenn sie so verfahren, — dieselbe Sitte wird uns von

---

[1] Mannhardt, Baumkultus, S. 384.

[2] Vgl. Frazer, The golden bough I, S. 31, nach De Flacourt, Histoire de la Grande Isle Madagascar, Paris 1658, S. 97; Ähnliches berichtet Abbé Rochon (1792).

den Indianern des Thompson River in British Columbia berichtet, — ebenso aber auch von den Kafirweibern im Hindu-Kusch. Bei den Kafirn heißt es, daß diese Tänze zu Ehren bestimmter Götter abgehalten werden, doch hat Frazer wohl Recht, wenn er auch hier den Ursprung der Sitte in einem älteren, sympathetischen Zauber sucht [1]. In allen diesen Fällen stärkt das Tanzen der Weiber die Lebenskraft und Energie der Männer. In anderer Richtung geht die Wirkung des Tanzens bei anderen Völkern, läßt aber doch verwandte Vorstellung erkennen. Die Tarahumara-Indianer, ein sehr primitives Volk in Mexiko, glauben vor allem durch unermüdliches Tanzen den Sonnengott dazu bewegen zu können, daß er Regen, Gedeihen und Fruchtbarkeit spende. „Während die Familie auf dem Felde arbeitet, wird ein Mann zum Tanzplatz des Hauses geschickt, der ununterbrochen für das Gedeihen tanzt [2].“ Hier stärkt und steigert das Tanzen die Arbeitsleistung auf dem Felde, fördert das Gedeihen der Vegetation und wirkt auf den Sonnengott selber ein, der alles gedeihen läßt. Wir finden Ähnliches aber auch bei den Ariern, und zwar bis in die neuere Zeit hinein. So mußten z. B. früher in Westfalen die Weiber für das Gedeihen des Flachses am Lichtmeßtage im Freien, auf dem Acker tanzen [3]. Dabei schlugen sie die der Tanzstelle sich nähernden Manner mit Holundergerten, was wir schon als einen Vegetations- und Fruchtbarkeitsbrauch kennen. Damit der Flachs hoch wachse, umtanzten ihn die Mädchen im Saalfeldischen bei Nacht, zogen sich nackt aus und wälzten sich darin [4]. Hier treten zum Tanz noch das Sichwälzen und die Nacktheit hinzu, als weitere die Fruchtbarkeit fördernde Momente. In den Vogesen soll man, um sich eine gute Hanfernte zu sichern, am zwölften Tage nach der Aussaat auf dem Dach des Hauses tanzen. In manchen Gegenden Deutschlands und Osterreichs tanzt man oder springt in die Hohe, um Flachs oder Hanf hoch wachsen zu

[1] Vgl. Frazer a. a. O., S. 33. 34. 465.

[2] Vgl. Archiv f. Religionswissenschaft VII, S. 254 (nach Lumholtz, Unknown Mexico). [3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 253.

[4] Mannhardt, Baumkultus, S. 483. 484.

machen[1]. Beim Hochspringen tritt das nachahmende Moment als magisch wirksam hinzu, beim Tanzen aber scheint die Wirkung doch nur auf der energischen, unermüdlichen Bewegung zu beruhen. Es liegt offenbar viel an der Unablässigkeit und konsequenten Durchführung der Bewegung bei diesen und ähnlichen Bräuchen. Auch beim feierlichen Umzuge der Mädchen von Libchowic in Böhmen, mit der blumengeschmückten Frühlingskönigin, am fünften Fastensonntag, gilt die Regel, daß keines der Mädchen stille stehen darf, sondern alle müssen sich fortwährend singend drehen[2]. Ebenso muß auch das mit Grün umhüllte Regenmädchen beim Regenzauber der Südslaven, die Dodola (Djuldjul, Peperuga) sich in einem fort herumdrehen und tanzen, inmitten des Ringes der anderen Jungfrauen, die die Dodolalieder singen[3]. Hier kommt als wesentlichstes Moment das Begießen mit Wasser hinzu, aber auch die unablässige Bewegung, Sichdrehen und Tanzen wird gefordert und ist unerläßlich.

Es ist nun aber keineswegs die tanzende, drehende oder hüpfende Bewegung allein, der man solch magische Kraft und Bedeutung zutraut. Auch das Fahren und Schaukeln kann ähnliche Wirkung üben. Ein schon früher (S. 132) angeführtes lettisches Liedchen zeigt uns das sehr deutlich in naivster Weise:

> Zu Fastnacht fuhr ich im Schlittchen vom Bergabhang,
> Damit meine lieben Flachspflanzen lang wachsen;
> Zu Ostern schaukle ich mich,
> Damit die lieben Kuhe sich nähren (oder mästen).

Wie sonst das Tanzen und Springen soll hier also das Schlittchenfahren den Flachs hoch wachsen machen! Das Fahren mit dem Schlittchen vom Berge ist in Livland eine beliebte Winterbelustigung, insbesondere der Jugend, — ähnlich dem Rodeln in Tirol, nur daß dort die hohen Berge fehlen. Immerhin läßt sich auch von den livländischen „Bergen", richtiger Hügeln und Abhangen auf der glatten Winterbahn mit gehörigem Schwunge hinuntersausen. Und offenbar ist es dieser kräftige, tüchtige Schwung, die energische Bewegung des pfeilschnellen Hinunterfahrens, der man die Kraft

[1] S. Frazer, The golden bough I, S. 36.
[2] S. Mannhardt a. a. O., S. 344. [3] Mannhardt a. a. O., S. 330.

zutraut, den Flachs lang wachsen zu machen [1]. Es ist, wie ich meine, ein deutlicher Bewegungszauber. Ein nachahmendes Moment ist dabei nicht so unmittelbar ersichtlich, wie etwa beim Hochspringen zu gleichem Zwecke in Deutschland. Es läßt sich vielleicht ein solches darin erblicken, daß der Fahrende zufolge des Schwunges noch weithin, eine lange Bahn, auf dem ebenen Gelande fortfliegt, — ein langes Stück, das auf das Langwerden der Flachspflanzen wirken könnte. Doch erscheint eine solche Erklärung schon etwas gesuchter und wenn ich nicht irre, liegt das Wesentliche hier doch wohl in der energischen, frischen, kräftigen Bewegung, welche die Lebenskraft und Wachstumsenergie des Flachses zu fordern fahig scheint, — ein Bewegungszauber. Und ahnlich verhalt es sich mit dem von dem Liede ausdrucklich damit parallelisierten Schaukeln, von dem man glaubt, daß es die Kuhe sich tuchtig nähren oder mästen lasse. Unzweifelhaft wird ja das Schaukeln bei den arischen Volkern vielfach unmittelbar mit der Sonne in Zusammenhang gebracht, die man sich selber schaukelnd und als Schaukel denkt; unzweifelhaft wirkt dasselbe nach arischem Glauben auf das Gedeihen und Wachsen der Vegetation ein, und es wäre daher denkbar, daß auch im angefuhrten Liede auf diesem indirekten Wege das Gedeihen der Kuhe durch Schaukeln angedeutet ist. Allein, wenn man das Verschen unbefangen liest, hat man doch, wie mir scheint, den Eindruck, daß dem Schaukeln geradezu ganz unmittelbare Einwirkung auf die kraftige Ernahrung und Mastung, die Lebenskraft und Wachstumsenergie der Kühe zugetraut wird. Es verhält sich mit dem Schaukeln und seiner Wirkung wahrscheinlich ebenso wie mit dem Tanzen nach dem Glauben primitiver Völker, und auch nach arischem Glauben. Der Tanz starkt die Energie und Lebenskraft der Menschen, fur

[1] Ganz Entsprechendes weist für Schweden Louise Hagberg nach, in ihrem interessanten, auch mit Abbildungen versehenen Aufsatze „Stora rofvor och långt lin", gamle seder och bruk i forbindelse med linodlingen; im Nordiska Museet Fataburen 1913, Häft. 3, kulturhistoriska tidskrift, utgiven af N. E. Hammarstedt, S. 129 ff.—166. — Auf den Bildern sieht man ganze Reihen von Schlittchen, die durch ihr Fahren die Lange der Flachspflanzen wirken sollen: „åka långt lin".

die man ihn ausführt, der Kämpfenden wie der Arbeitenden, — er laßt die Vegetation gedeihen und kräftig emporwachsen, — er wirkt aber auch auf die Sonne, resp. den Sonnengott unmittelbar ein. So dürfte wohl auch das Schaukeln die Sonne fördern, den Pflanzenwuchs fordern, ebenso aber auch direkt die Lebensenergie, Kraft und Gedeihen der Kühe. Bei der Sonne, die aufwärts steigen soll, bei der Vegetation, deren tüchtiges Emporwachsen man wünscht, ist ein nachahmendes Moment kaum zu verkennen, wenn die Schaukel mit tüchtigem Schwunge recht hoch hinaufgetrieben wird. Bei der Ernährung und Mästung der Kühe ist ein solches Moment nicht so leicht zu entdecken. Ich denke, daß das Wesentliche und eigentlich Wirksame doch wohl auch hier in der energischen, frischen, kräftigen Bewegung zu suchen ist, die nur in gewissen Beziehungen durch das nachahmende Moment bedeutsam unterstützt wird, — also ein Bewegungszauber!

Die Bedeutung des nachahmenden Momentes soll in keiner Weise unterschätzt werden. Sie tritt beim Schaukeln auch gerade bei den Letten unverkennbar hervor, wenn z. B. schon Kohl berichtet, daß zwischen Ostern und Johannis jeder lettische Bauer seine Mußestunden eifrigem Schaukeln widme; denn je hoher er in die Luft hinauf steige, um so höher werde sein Flachs in dem betreffenden Jahre wachsen [1]. Doch damit ist Kraft und Bedeutung des Schaukelbrauches in keiner Weise erschöpft, wie uns andere Beispiele lehren. Bei den Dajaks von Sarawak schaukeln nicht nur die alten Weiber, damit die Reisernte gut gerate, — es wird das Schaukeln dort auch von den Männern, bisweilen von 10—12 zugleich, unter eintönigen Gesängen geübt, damit es eine reiche Ernte an Sago und Früchten, nicht minder aber auch einen guten Fischfang, ein reiches Fischjahr gebe. Ebenso haben die Tinneh-Indianer in Nordwest-Amerika einen Schaukelbrauch, der nach ihrem Glauben die Wirkung hat, daß es eine Menge von Wild gibt [2]. Für Sago, Früchte, Fische und Wild wird man in der Schaukeltätigkeit schwerlich ein nach-

[1] Vgl. J. G. Kohl, Die deutsch-russischen Ostseeprovinzen, II, S. 25; Frazer, The golden bough, II, S. 33.

[2] Vgl. Frazer, The golden bough, II, S. 449. 450.

ahmendes oder sonst ein symbolisches Moment entdecken können. Es scheint vielmehr deutlich der Glaube vorzuliegen, daß die Schaukelbewegung an sich auf irgendwelche geheimnisvolle Weise die Lebenskraft und Wachstumsfülle im Pflanzenreich wie in der Tierwelt zu fördern vermöge, — und zwar gerade in denjenigen Gebieten, auf die der Mensch dabei sein Augenmerk richtet, die ihm aus irgendeinem Grunde am Herzen liegen und wichtig sind. Auch wenn im alten Griechenland die Schaukelsitte namentlich den Zweck hat, ein gutes Weinjahr zu erzielen, scheint das nachahmende Moment zu fehlen, da auf die Höhe der Weinstöcke nicht erheblich viel ankommt. Aber auch zur Abwehr boser Dämonen und Krankheitsgeister wird das Schaukeln geübt. So soll in Nord-Borneo bei den Dajaks der Medizinmann vor dem Hause des Kranken sich schaukeln, um die Krankheit zu vertreiben, — und in Tengaroeng, in Ost-Borneo, spielt nach dem Bericht eines Augenzeugen bei der Vertreibung böser Geister auch das Schaukeln mindestens mit [1]. Man erinnert sich dabei der seltsamen Sitte der Balkanslaven, tolle Hunde durch Schaukeln zu kurieren; auch scheint bei dem griechischen, vielleicht auch dem römischen Schaukelbrauch neben der Fruchtbarkeitserzeugung auch Lustration mit im Spiele zu sein [2]. Hat aber das Schaukeln diese doppelte Wirkung, die positive der Fruchtbarkeitserzeugung und die negative der Abwehr böser, feindlicher Geister, gefährlicher Mächte, dann wohnt ihm ja eine ganz analoge, doppelte Kraft inne, wie den Feuerbrauchen, den Vegetationsbräuchen u. dgl. m., von denen wir früher gehandelt haben.

So seltsam es aussieht, man hat fast den Eindruck, daß der energischen, unablässigen physischen Bewegung im Tanzen und Schaukeln, einer konzentrierten physischen Kraftleistung, auf primitiver Stufe ähnliche Wirkungen zugetraut werden, wie auf hoheren Stufen der geistigen Konzentration des Gebets und der Andacht. Neben das Bild der unablässig tanzenden Weiber, die dadurch die Kraft und Sieghaftigkeit ihrer Manner im Kampfe aufrecht erhalten, stellt sich das Bild Moses, bei dessen beharrlich fortgesetztem Gebet die Israeliten im Kampfe siegreich

[1] S. Frazer a. a. O., II, S. 452. 453. [2] S. Frazer a. a. O., II, S. 455.

sind, — in welchem Falle übrigens auch noch eine physische Kraftleistung mit im Spiele ist, denn es erscheint als notwendig, daß Mose unablässig die Hände im Gebet emporgereckt hält, die ihm darum von anderen gestützt werden, als er zu ermatten droht.

Beim Rollen und Werfen von Rädern, Scheiben, Bällen und Eiern tritt das nachahmende Moment, die symbolische Beziehung auf die Sonne und deren Bewegung ziemlich deutlich hervor, wenn dies auch bei Ball- und Eierspiel vielleicht nicht so unmittelbar und allgemein einleuchten mag, wie bei Radern und Scheiben. Vielleicht ist auch da ein allgemeinerer Bewegungszauber noch mit im Spiele. Wesentlich anders steht es aber doch mit dem Laufen, Fahren und Reiten, resp. Wettlaufen, Wettfahren, Wettreiten, denn hier kann von einer allgemeinen und unmittelbar einleuchtenden Symbolik wohl kaum die Rede sein, und tatsächlich werden denn auch diese Festspiele und Begehungen von den betreffenden Völkern selbst wie auch von den Gelehrten sehr verschieden gefaßt und gedeutet.

Zunächst erscheint gewiß die Frage berechtigt, ob es denn durchaus notwendig und überhaupt richtig ist, Volksbelustigungen wie das Wettlaufen oder Wettrennen irgendwie deuten zu wollen, ihnen einen tieferen Sinn, magische oder kultliche Bedeutung zuzuschreiben. Sind es nicht einfach fröhliche Spiele, Proben der Kraft und der Gewandtheit und weiter nichts? Sie sind das gewiß und sie sind es von Hause aus vielleicht in erster Reihe, aber doch läßt es sich nicht verkennen, daß sie noch mehr sind und bedeuten, daß sie schon mit dem primitiven Kult in engem Zusammenhang auftreten und zum mindesten wichtige Bestandteile der primitiven, dann aber auch noch kulturell weit hoher stehender Kultfeste bilden. Es durfte sich damit doch wohl ähnlich verhalten wie mit dem Tanzen und Schaukeln, die ohne Zweifel auch von Hause aus schon zur Volksbelustigung dienten und diese Bedeutung nie verloren, daneben aber doch schon auf primitiver Kulturstufe unzweifelhaft magischen und kultlichen Charakter gewonnen haben, insbesondere das Tanzen, dessen Rolle in dieser Beziehung auf der ganzen Erde eine uberaus

große und wichtige genannt werden muß. Wettlaufen und Wettrennen bilden ebenso wie das Stechen nach dem Ringe, das Würfelspiel und allerhand andere Spiele einen wichtigen Bestandteil der religiosen Feste bei gewissen nordamerikanischen Indianerstämmen. Sie haben zum Teil einen tieferen Sinn, indem z. B. das Wettlaufen einen Regenzauber, das Stechen nach dem Ring einen Zeugungs- und Fruchtbarkeitszauber zu bedeuten scheint, das Würfelspiel der Vorhersagung dienen soll; — teils scheinen sie nur zur Unterhaltung der Festteilnehmer bestimmt. Die Athabasken haben sogar einen Gott der Wettrennen[1]. Sehr lebendig und anschaulich schildert uns Leopold von Schrenck die Hunderennen bei den großen Bärenfesten der Giljaken im Amurlande. Bei diesen, viele Tage dauernden, primitiv-religiösen Festen kehren die Hunderennen in verschiedener Form vielfach wieder, zur großen Ergötzung der schmausenden Festgenossenschaft. Die Hunde laufen teils frei, indem sie nur einen Fuchs- oder einen schwarzen Hundeschwanz hinter sich herschleppen, teils ziehen sie in großerer Anzahl die landesüblichen Hundeschlitten. Der Hund vertritt ja dort als Zugtier das Pferd. Die Hunde laufen festlich geschmückt, in einer eigens dazu hergestellten Rennbahn auf dem Eise des Flusses, wo der Schnee zwei Faden breit ausgeschaufelt und an den Seiten aufgeturmt ist. Die Bahn ist ca. 1 1/2 bis 2 Werst lang. Es scheint nicht eigentlich ein Wettrennen, sondern mehr ein Bravourrennen und Fahren zu sein. Von Siegern und Preisen verlautet nichts. Aber das oft wiederholte Spiel scheint ein wichtiger Bestandteil des großen Festes zu sein. Es zeigt nicht nur die Tüchtigkeit und Schnelligkeit der Hunde, sondern bietet auch den Menschen Gelegenheit, ihre Kraft und Gewandtheit zu bekunden, da immer ab und zu ein Giljake auf einen der rasend dahineilenden leeren Schlitten zu springen und sich mittels des Hemmstocks der Leitung des-

[1] Vgl. K. Th. Preuß im Archiv fur Religionswissenschaft, Bd. VII, S. 237. 238. 245—247. Stewart Culin leitet in seiner Arbeit über American Indian Games sogar den Ursprung aller von Erwachsenen betriebenen Spiele in Nordamerika aus religiosen Zeremonien zu bestimmten Jahreszeiten her, und Preuß stimmt ihm im wesentlichen bei (a. a. O., S. 237).

selben zu bemeistern strebt, was je nach dem Erfolge Bewunderung oder Gelächter erregt. Die Weiber trommeln während des Rennens in rhythmischer Weise mit Stöcken auf einem Balken [1].

Wenn wir Wettläufe und Pferderennen schon in der arischen Urzeit für möglich, ja wahrscheinlich halten, darf man natürlich nicht an Derby, Hoppegarten, die Freudenau und den ganzen modernen Rennsport denken, sondern an die Rennen primitiver Völker, wie der Indianer und Giljaken. Die Arier in der Urzeit standen in der Kultur wohl höher als Athabasken, Pueblo und Giljaken, und doch haben auch schon diese letzteren ihre primitiven Rennen. Wettlaufen und Wettreiten, in mancherlei Formen, mit mancherlei alten Bräuchen verbunden, findet sich an vielen Orten bei den mittel- und nordeuropäischen Ariern. Es stammt unzweifelhaft aus heidnischer Zeit und haftet an den uns schon wohlbekannten Festzeiten. Wettlaufen, Wettreiten und Wagenrennen spielen eine hervorragende Rolle in den olympischen und anderen Nationalspielen der Griechen, deren Zusammenhang mit dem Kultus unzweifelhaft ist. Entsprechendes kennt auch Italien. Die Wagenrennen sind den Indern des Rigveda sehr vertraut, und sakral stilisiertes Wagenrennen ist, wie wir schon sahen, ins indische Opfer aufgenommen. Auch die alten Iranier, die Mazdaverehrer, kannten das Wagenrennen, und es ist interessant, daß sie den Gott Homa um Sieg im Wagenrennen anriefen [2], denselben Gott des heiligen Opferrauschtranks, den wir in Indien als Soma kennen. Die indischen Somafeste aber sind es ja, die den altarischen Sonnen- und Lebensfesten entsprechen; und bei dem Vâjapeya genannten Somaopfer der Inder findet das früher

[1] Vgl. Leopold von Schrenck, Reisen und Forschungen im Amurlande, Bd. III, 3. Lieferung, S. 706. 710. 716. 718. 719. Ein tieferer Sinn wird von Schrenck diesen Rennen nicht beigelegt. Er faßt sie lediglich als Belustigungen und Proben der Kraft und Gewandtheit. Zu seiner Zeit lag es wohl auch fern, noch andere Beziehungen in derartigen Dingen zu suchen. Vielleicht wird eine solche durch das seltsame Nachschleppen eines Fuchs- oder schwarzen Hundeschwanzes angedeutet, doch wage ich nicht, irgendwelche bestimmtere Vermutung zu formulieren.

[2] S. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 471.

erwahnte stilisierte Wagenrennen statt. Es scheint, daß auch bei den Iraniern ein alter Zusammenhang zwischen dem Opferrauschtrank und dem Wagenrennen vorliegt. Die Formen der Urzeit zu rekonstruieren. wird kaum moglich sein. Daß aber Ahnliches damals schon lebte, darf man für wahrscheinlich halten. Es lebt als Volksbrauch in Mittel- und Nordeuropa fort, es hat sich in Zusammenhang mit dem Kult zu idealer Höhe in Griechenland entwickelt, — es ist in Indien sakral stilisiert zum wichtigen Opferbegleitstück geworden.

Das Laufen, Reiten und Fahren mit magischem oder magisch-kultlichem Zweck braucht nicht durchaus ein Wettlaufen, Wettreiten, Wettfahren zu sein. Wie das Fahren an sich magischem Zwecke dienen kann, haben wir wenigstens an einem kleinen Beispiele gesehen: dem Schlittchenfahren vom Berge bei den Letten, zur Beforderung des Wachstums der Flachspflanzen. Ein stürmisches, ekstatisches Laufen und Rennen uber Felder und Wiesen, hin und her, beobachten wir bei gewissen später zu behandelnden Frühjahrsbräuchen europaischer Völker, dem Perchtenlaufen, Kornaufwecken, Samenzünden usw., entsprechend dem Schwärmen der dionysischen Scharen in Griechenland. Diese Bräuche gehören zum größten Teil in das Kapitel vom Seelenheer und seiner kultlichen Behandlung, doch macht sie uns die magische Wirkung auf das Naturleben auch hier bedeutsam. Das Fackeltragen, Lärmen, Schreien u. dgl. m. hat teils symbolische, teils apotropäische Bedeutung und erscheint für die Begehung wesentlich. Wir werden aber auch das stürmische, wilde Hin- und Herlaufen, ohne Ziel und nicht in die Wette, als durchaus wesentlich erkennen müssen und es tritt darin doch wohl offenbar eine Art Bewegungszauber hervor, mag derselbe auch in der Nachbildung des stürmenden Seelenheeres begründet sein. Zu anderem Zweck, als Regen- und Gewitterabwehr, auch mit Tanz und Gesang verbunden, finden wir ein stürmisches Laufen bei den Wenden in Mecklenburg, bei Gelegenheit des im Mai stattfindenden festlichen Umzuges um die Saatfelder: „Sie liefen und tanzten mit lautem Gesange an den Hufen hin und her und meinten dadurch die

grünende Saat vor Schaden durch Regen und Gewitter zu schützen“ [1].

Das Reiten, ohne Ziel und nicht in die Wette, als ein stürmisches Tummeln der Rosse, findet sich z. B. am St. Stefanstag, dem 26. Dezember, dem „großen Pferdetag“, an verschiedenen Orten Deutschlands. Man tummelt die Rosse im schnellsten Laufe auf den Feldern umher, bis sie ganz in Schweiß sind, und läßt sie dann zur Ader. Das soll sie vor Krankheit während des Jahres bewahren. Ähnliches wird auch aus England berichtet. In Holstein, bei Krempe, reiten die jungen Burschen in der Stefansnacht die Pferde auf der Hausflur umher und machen so viel Lärm als möglich. In Backnang in Schwaben reitet man die Pferde an diesem Tage aus, und zwar so schnell als möglich, um sie dadurch vor Hexen zu schützen. In verschiedenen Gegenden Österreichs veranstaltete man an diesem Tage früher einen Umritt um die Pfarrgemarkung, in anderen Gegenden bald nach Ostern. In Schweden reiten die Burschen am Stefanstage von Dorf zu Dorf, von Haus zu Haus, altertümliche Stefanslieder singend. Dafür gibt es ätiologische Legenden vom heiligen Stefan, und es heißt unter anderem, daß der Heilige um Sonnenaufgang ausgeritten sei und mit dem Laufe der Sonne Schwedens Provinzen durchmessen habe, — wodurch die Begehung zur Sonne und ihrem Lauf in Beziehung zu treten scheint. Im Dorfe Wallsbühl (Holstein) veranstalten die Burschen am Morgen des Stefanstages ein Wettrennen und wer zuerst das Ziel erreicht, wird Stefan genannt und bewirtet [2]. Wir sehen also neben dem stürmischen Tummeln der Rosse auch den Umritt und den Wettritt. Wie mir scheint, kann das regellose, stürmische Laufen, ebenso wie auch das stürmische Tummeln der Rosse, nicht vom Wettlaufen oder Wettreiten, Umlauf oder Umritt abgeleitet werden. Es hat vielmehr einen primitiveren Charakter und darf vielleicht als ein Bewegungszauber gedeutet werden, wie das ekstatische Tanzen oder auch das Schaukeln.

---

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 401.

[2] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 402—404. Sepp, Altbayerischer Sagenschatz, S. 498.

Wettlaufen und Wettreiten laßt sich eher von jenem ableiten, als das Geordnetere und Zweckmäßigere, — doch bedarf es auch gar keiner solchen Ableitung. Wettlaufen, Wettreiten und Wettfahren sind jedenfalls seit Jahrtausenden beliebte und vielfach mit Eifer gepflegte Belustigungen der arischen Volker, insbesondere zu bestimmten Festzeiten geübt, mit dem alten Kult in Zusammenhang stehend. Sie dienen zum Teil der Ergotzung, wie auch als Proben der Kraft, Gewandtheit und physischen Leistungsfahigkeit, es wird aber auch mancherlei Symbolik mit ihnen verbunden, die leider oft genug nicht recht klar ist und sich auf sehr verschiedene Weise deuten läßt.

Wettlauf und Wettritt findet in Deutschland am haufigsten zu Pfingsten statt, doch sind sie keineswegs an diesen Termin gebunden. Als Ziel dient öfters ein Maibusch oder ein Maibaum, mit dem Kranze, mit Tüchern und Bändern geschmückt, oder auch ein Kranz auf einer Stange. Kranz und Busch, Tücher und vielleicht auch andere Gaben bilden den Preis des Siegers, der nicht selten als König bezeichnet wird. Es ist wohl nicht sehr überzeugend, wenn Mannhardt sagt, daß der Wettlauf „den wetteifernden Einzug der Pflanzengenien in Wald und Feld" nachzubilden scheine[1]. Bei der Ernte wird nach der besten Garbe gelaufen, und da springt es in die Augen, daß eine andere Deutung am Platze ist. Maibusch und Garbe reprasentieren offenbar den Segen der Vegetation, die Fruchtbarkeit und Wachstumskraft, der Kranz vielleicht dasselbe, vielleicht aber ist er auch als ein Sonnensymbol zu fassen, oder vereinigt auch beides in sich. Auch ein Tuch kann Symbol des Sonnenlichtes sein, zumal ein rotes, — ebenso wie das Fell, nach welchem im indischen Opfer mit Pfeilen, bei den Langobarden mit Speeren geschossen wurde (Baumkultus, S. 394), um das Arier und Çûdra beim indischen Sonnwendfest stritten. Beim griechischen Oschophorienfest fand ebenfalls ein Wettlauf statt, den die sog. Staphylodromen, die Traubenläufer, ausführten. Die Deutung, welche bereits Schomann diesem Wettlaufe gegeben, wird von Mannhardt gebilligt: „Der Voranlaufende bedeutete den Herbstsegen;

[1] Vgl. Baumkultus, S. 392. 396.

wurde er eingeholt, so bedeutete dies, daß auch der Stadt der Segen nicht entgehen werde"[1]. Oftmals dient auch der Wettlauf dazu, die Rollen für einen folgenden Umzug zu bestimmen, — gewiß eine sekundäre Funktion desselben. Im ganzen hat man den Eindruck, daß Vegetationssegen und Sonnensegen das Ziel und den Preis darstellen, um welchen die Laufenden oder Reitenden ringen. Ich vermute dasselbe in dem Preis aller griechischen Wettkämpfe, dem Kranze, als Sonnensymbol, ohne daß hier völlige Sicherheit zu erreichen möglich ist. Das Wagenrennen beim indischen Opfer, dem Vâjapeya oder „Krafttrunk", findet offensichtlich statt, um dem Opferherren Kraft und Sieghaftigkeit symbolisch zu verleihen. Auch bei diesem Opfer spielen Kränze eine sehr hervorragende Rolle, und ich möchte um so eher in denselben Sonnensymbole suchen, als gerade bei diesem Opfer ja auch der Aufstieg zur Sonne oder zum Himmelslichte symbolisch durch Hinaufsteigen an einem Pfosten von dem Opferherrn und seiner Gattin ausgeführt wird. Dieser Aufstieg ist wohl kaum von dem neben Wettlauf und Wettritt in Deutschland so beliebten Erklettern des mit Kränzen, Tüchern und anderen Gaben behangten Maibaums zu trennen, ja er darf wohl als sakrale Stilisierung dieses fröhlichen Spieles betrachtet werden. Kranz und Tuch wären hier ebenso zu deuten wie bei Wettlauf und -ritt, nur die Probe der physischen Leistungsfähigkeit ist eine andersartige.

Schon oftmals haben wir des merkwürdigen Wettkampfes zwischen einem Arier und einem Çûdra um ein weißes rundes Fell, das Sonnensymbol, beim indischen Sonnwendopfer gedacht. Es ist ein Zerren und Reißen hin und her, das Symbolische deutlich, der Ausgang vorher bestimmt, das Ganze offenbar sakral stilisiert. Es deutet zurück auf ähnliche Volksspiele. Hier stellt sich vielleicht ein solches in England gegenüber, wo auch wetteiferndes Hin- und Herzerren den wesentlichen Inhalt ausmacht, jedoch ohne einen ersichtlich symbolischen Preis. Ich meine das eigentümliche Fastnachtspiel des Seilreißens (rope pulling), wie es in Ludlow geübt wird. Es hat, ähnlich anderen früher erwähnten

[1] Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S 255

Spielen, einen quasi offiziellen Charakter und wird unter der Ägide des Magistrates ausgeführt. Der Magistrat besorgt ein 36 Ellen langes, 3 Zoll dickes Seil und läßt dasselbe zu bestimmter Stunde aus einem Fenster der Markthalle herab. Sogleich beginnt ein hartnäckiger Kampf, an dem sich der größte Teil der Einwohner, oft gegen 2000 Personen, beteiligt. Sie sind in zwei Parteien geteilt, deren jede das Seil auf ihre Seite, über die vorgeschriebene Grenze zu ziehen sucht. Die einen kämpfen zu Ehren der Castle-street und Broad-street Wards, die anderen für die Old-street und Corve-street Wards. Den Siegern gehört das Seil, dessen Preis — etwa zwei Pfund — gemeinschaftlich vertrunken wird [1]. Hier liegt ein Wettkampf der Kraft, im Ziehen und Zerren, vor, ohne ersichtlich symbolischen Preis, — und ich halte es für höchst fraglich, ob es jemals dabei einen solchen gegeben habe. Der Kampf selbst, die Kraftentwicklung im wetteifernden Streit, scheint vielmehr das Wesentliche des merkwürdigen Spieles auszumachen. Wir werden dadurch zu anderen Kämpfen und Scheinkämpfen örtlicher Parteien in Europa und auch in Indien geführt, die zum Teil mit irgendwelcher Symbolik verbunden sein mögen, zum größeren Teil aber einer solchen zu entbehren scheinen. Alle Anzeichen aber deuten auf uralten Brauch.

H. Usener hat in einem interessanten Artikel [2] solche Kämpfe im Altertum und in der Neuzeit besprochen und sie auf den Kampf des Winters und Sommers, als (volksmäßige) Darstellungen desselben, gedeutet. Das mag vielleicht örtlich berechtigt sein, obwohl ganz klare und überzeugende Beispiele mir nicht vorzuliegen scheinen, in den meisten Fällen aber fehlen die Anzeichen, welche auf einen solchen symbolischen Hintergrund schließen lassen könnten, und die Verallgemeinerung erscheint darum nicht statthaft.

Ein merkwürdiges Kampfspiel pflegte die waffentragende Mannschaft der Makedonier im Monat Xandikos vor der Frühlings-

[1] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 60.

[2] Vgl. H. Usener, „Heilige Handlung, II. Caterva", Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VII, S. 297—313.

tagundnachtgleiche aufzuführen, in Zusammenhang mit einer originellen Lustrationszeremonie, bei der ein Hund mitten durchgeschnitten wurde und die Mannschaft zwischen den blutigen Hälften hindurchmarschierte. Das darauf folgende Kampfspiel wurde mit hölzernen Waffen ausgefochten, aber so energisch, daß es bisweilen blutig ausging. Usener kombiniert in geistreicher Weise den Namen des Monats Xandikos und des Heros Xanthos, dem zu Ehren bei dieser Gelegenheit ein Opfer gebracht wurde, mit dem Kampf des Xanthos und Melanthos, des Blonden und des Schwarzen, in der attischen Apaturiensage und deutet die beiden Gegner auf Sommer und Winter. Doch ist die Kombination recht gewagt, da die Apaturien ein Geschlechterfest völlig abliegenden Charakters sind, wie Usener selbst hervorhebt [1]. Hinreichend klar ist das makedonische Kampfspiel keinesfalls, um andere verwandte Spiele mit Sicherheit aufzuhellen. Zu beachten bleibt, daß das Fest als ein Reinigungsfest gilt. Dasselbe läßt sich von dem ebenfalls gottesdienstlichen, alljährlich stattfindenden Kampfe der Epheben in Sparta sagen. Auch bei diesem fand

[1] Da die Apaturien ein Geschlechterfest sind, ein Fest der ἀ-πάτορες, d. h. der von gemeinsamem Vater abstammenden Geschlechter, liegt die Frage gar nicht so fern, ob der Kampf des Blonden und Schwarzen bei diesem Feste nicht einfach in dem Rassengegensatz der eingewanderten blonden Arier und der älteren brünetten Bevölkerung Griechenlands wurzeln dürfte, welche Elemente sich mischten, bekämpften und bei der Abstammungsfrage jedenfalls ganz wesentlich in Betracht kamen. Der Kampf des Blonden und des Schwarzen im eigentlichen Sinne der Worte wäre also gerade bei einem Geschlechterfest sehr am Platze gewesen. Usener muß bei seiner Deutung des Blonden und Schwarzen auf Sommer und Winter annehmen, daß hier Dinge zusammen gekommen sind, die ursprünglich nichts mit einander zu tun haben. Er sagt selbst, daß mit jenem Geschlechtsfest der Kampf des Schwarzen und des Blonden nicht den mindesten inhaltlichen Zusammenhang habe. „Es ist also — schließt er (S. 305) — die alte an bestimmtem Monatstag des Herbstes haftende Göttersage samt allem, was an Bräuchen sich daran knüpfen mochte, durch die Entwicklung und Ausdehnung des Apaturienfestes verschüttet worden." Das ist aber ein sehr gewagter Schluß. Weit näher liegt es wohl, bei einem Geschlechterfest, wo es sich um die Abstammung, die Bluts- und Familienfrage der Beteiligten handelte, den Blonden und den Schwarzen, ohne jede mythologische Deutung, im eigentlichen Wortsinne zu verstehen.

merkwurdigerweise das Opfer eines Hundes statt. Die Epheben kämpften gegen einander ohne Waffen, in zwei Parteien geteilt, in dem von einem Wassergraben umgebenen, Platanistas genannten Hain und bemühten sich namentlich, in geschlossenem Haufen die Gegner ins Wasser zu stoßen. Hier scheint sich mit der Lustration auch Regenzauber zu verbinden, da solcher ja oft in dieser Art geübt wird. Sicher bezeugt sind die alljährlich regelmäßig zu bestimmter Zeit sich wiederholenden traditionellen Straßenkämpfe in Rom und anderen italienischen oder unter römischem Einfluß stehenden Städten. Sie heißen, wie Usener zeigt, caterva, Rotten. Verschiedene Stadtteile kämpften da mit einander, wie es scheint, recht hitzig. In dieselbe Reihe gehört vielleicht auch der alljährlich in dem Monate nach der Fruhlingsnachtgleiche in Antiochia noch im 4. Jahrhundert n. Chr. ubliche Faustkampf zu Ehren der Artemis, an dem sich Vertreter aller Phylen der Stadt beteiligten. Es war nach Useners Urteil ebenfalls ein entsühnender Brauch. Gewiß mit Recht vergleicht aber Usener den romischen und griechisch-makedonischen Brauchen gewisse traditionelle Straßenkämpfe der männlichen Jugend in Deutschland und Frankreich, — so in der Rheingegend, z. B. in Koblenz, im Département des Hautes-Alpes u. dgl. Sie werden teils im Fruhjahr, teils im Herbst ausgefuhrt und zeigen, wie in Rom, wie auch in Ludlow beim Seilreißen, verschiedene Stadtviertel im Kampfe mit einander. Es scheinen ähnliche Straßenkampfe auch den slavischen Völkern, z. B. den Russen, nicht gefehlt zu haben [1].

Ähnliche Brauche hat früher schon Mannhardt in seinem Buche uber den Baumkultus der Germanen unter der Überschrift „Scheinkampf beim Mittsommerfeuer“ (S. 548—552) zusammengestellt, — aus Europa und Indien. Wir finden in Deutschland, der Schweiz, Belgien, Frankreich solche Scheinkämpfe, oft hochst merkwürdiger Art, meist ohne ersichtlichen Zweck, — und zwar finden dieselben nicht nur im Fruhling, zur Fastnachtszeit, im Mai, zu Ostern und Pfingsten statt, sondern gerade auch zur Mittsommerzeit, wie schon die Überschrift zeigt. Bauern und Städter fuhren sie in Frankreich mit Knutteln und Stocken an

[1] Alle diese Mitteilungen aus Useners angezogenem Aufsatz.

den beiden ersten Fastensonntagen aus, neben dem Umlaufe zum Kornwecken und den bekannten Feuerbräuchen, daher denn auch der Sonntag Invokavit nicht nur jour des brandons, sondern auch behourdis (vgl. mhd. buhurt) genannt wird. Ähnlich in der Schweiz, — und schon diese Verbindung der bouhours mit dem Fackelschwingen läßt Mannhardt (a. a. O. S. 550) darauf schließen, daß diese Scheinkämpfe auch eine symbolische Beziehung zur Beförderung des Fruchtwuchses hatten. Sie zeigen sich aber in anderen Gegenden auch ohne die Feuerbräuche, zu Fastnacht, am Maitage und zu Johannis, auch zu Ostern und Pfingsten, — kurzum gerade zu all jenen Festzeiten, die uns schon so bedeutsam geworden sind als Erben der alten Sonnenfeste oder Lebensfeste. Viel merkwürdige Bräuche derart führt Mannhardt aus verschiedenen Gegenden der Schweiz an, das Merkwürdigste aber ist ein alter Bericht aus dem Jahre 1538 über die sog. „Stopffer" (d. h. Stecher) in Graubünden. Dort ziehen die Männer meist zur Zeit der Sonnenwende vermummt und gewappnet, mit Stöcken und Knütteln von Dorf zu Dorf, tun hohe Sprünge und „seltzam abenthür", laufen heftig gegen einander an, stoßen und stechen mit aller Kraft, einer gegen den andern, mit ihren großen Stöcken. Und das tun sie „das jne jr korn dester basz geraten sol, haltend also disen aberglouben" (a. a. O. S. 551)! Es ist also deutlich der Kampf wie der Umzug ein Fruchtbarkeitszauber, der die Saaten gedeihen machen soll. Gewiß mit Recht stellt Mannhardt die Scheinkämpfe am Johannistag an manchen Orten der Eifel dazu; ebenso den merkwürdigen Kampf, den Herren und Knechte in Belling bei Pasewalk, also in Norddeutschland, am Sonntag vor Johannis, morgens früh, auf dem Felde ausfechten, — die Herren zu Fuß, die Knechte zu Pferde. In dieselbe Reihe gehört es wohl auch, wenn in Brabant und Limburg am Nachmittag des Fronleichnamfestes ein großer Kampf zwischen den zwei Parteien, in welche ein Dorf sich teilt, ausgefochten wird, indem eine derselben das Dorf besetzt und verteidigt, die andere es belagert und erstürmt [1]. Höchst merk-

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 551.

würdig sind auch die indischen Parallelen: „In Nepal liefern sich die jungen Leute in der nördlichen und südlichen Vorstadt Kathmandus Gefechte, um daraus Voraussetzungen fur die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres zu ziehen“. Und in Malayalam findet sich bei einem Feste, das augenscheinlich um ein gesegnetes, fruchtbares Jahr gefeiert wird, wobei auch der Sonnengott Vishṇu und seine Gemahlin besonders geehrt werden, der seltsame Brauch, daß die Männer, namentlich die jungen, zwei Heere formieren und mit Pfeilen auf einander schießen, „die zwar abgestumpft, aber sehr stark sind, so daß es auf beiden Seiten eine ganze Anzahl Verwundeter gibt“ [1].

Zum Schluß des betreffenden Abschnittes bemerkt Mannhardt: „Außerstande, eine durchschlagende Meinung zu begrunden, sehe ich davon ab, auch nur eine Vermutung über die Bedeutung des Schimpfspiels vorzutragen“ [2]. Wenn indessen das Tanzen allgemeines Gedeihen bewirkt, das Schaukeln die Kuhe sich gut nähren, den Wildstand und Fischreichtum wachsen macht, wenn durch das Schlittchenfahren vom Berge der Flachs groß wachst, dann ist es gewiß nicht wunderbarer, daß durch Kampfe derart Fruchtbarkeit der Felder erzeugt wird. In anderen Fallen fanden wir, daß ähnlichen Kämpfen lustrierende Wirkung zugeschrieben wird, während gelegentlich sich auch Regenzauber mit ihnen verbindet (in Sparta). Wir haben also bei diesen Scheinkämpfen eine ähnliche Doppelwirkung zu konstatieren, wie bei den Feuerbräuchen, Wasserbräuchen, Vegetationsbräuchen, beim Schaukeln usw., — die positive Forderung der Fruchtbarkeit und die negative Befreiung von schadlichen, gefahrbringenden Einflüssen und Mächten.

Uberblicken wir die ganze Summe der hier besprochenen Bewegungshandlungen mit magischer und magisch-kultlicher Bedeutung, so ist es gewiß unzweifelhaft, daß symbolischer Sinn in vielen derselben enthalten, mit vielen verbunden ist, — dennoch scheint es mir ebenso unzweifelhaft, daß nach Abzug alles dessen ein sehr beträchtlicher Rest übrig bleibt, der sich auf diesem Wege nicht erklart, — vom Tanzen angefangen bis zu den selt-

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 552. 553 Anm., nach A. Bastian und Fra Paolino da San Bartolomeo. [2] a. a. O., S. 552.

samen, oft so leidenschaftlich ausgefochtenen Scheinkämpfen. Ich glaube, daß wir in diesem Reste nicht nach vergessener und verdunkelter Symbolik zu suchen haben, daß vielmehr in alledem ein primitiver Bewegungszauber zu erkennen ist, der von aller Nachahmung abgesehen in der energisch ausgeführten Bewegung an sich enthalten ist. Ob man nun tanzt, hüpft, springt, sich schaukelt, rollt und walzt, läuft, reitet, fährt, klettert, zieht und zerrt, kämpft und ringt, in alledem liegt eine energische Bewegung, energische Kraftentwicklung, die der primitive Mensch instinktiv, dunkel, aber doch stark, als etwas Heilvolles, Wirksames, Lebenwirkendes, Forderndes empfand und demgemaß anwendete, wo es ihm nötig und nützlich zu sein schien. Bewegung ist Leben, erscheint als das Charakteristische des Lebens, gegenüber der starren Ruhe des Todes, gerade dem naiven, primitiven Menschen. In der lebhaften, energischen Bewegung des Tanzens, Springens, Schaukelns, Laufens, Reitens, Fahrens, Kämpfens und Ringens fühlte er Kraft und Energie, Lebenskraft und Lebensenergie, freudig und stolz sich heben und wachsen, sein ganzes Wesen mutig und siegesfroh sich dehnen und weiten, starken und stahlen, schwellen und schaumen, bis zu kraftvoll jauchzender Freude, bis zum jubelnden Enthusiasmus hinauf. Ehe er geistige Hohen kannte, waren dies und die nahe verwandten, oft sich anschließenden Freuden der Liebe die Hohepunkte seiner Daseinsempfindung.

Solch freudig gesteigerte Kraft seines Wesens mochte er wohl, zumal auf der Hohe des Enthusiasmus, als heilvoll und wirksam erkennen, als Leben und Kraft weckend und fordernd, Unheil abwehrend, auch uber ihn selbst hinaus, hinein in jene Gebiete der Natur, die mit seinem Leben untrennbar verbunden, das Element bildeten, in dem er sich bewegte, das ihn trug, das er in sich aufnahm, — die Pflanzen, deren Fruchte er genoß, das Wild und Vieh, von dem er sich nahrte, ja die Sonne, die ihn beschien, der Regen, der ihn kuhlte, die großen Himmelsmachte, die alles gedeihen ließen. Gewiß nicht begrifflich gefaßt, in klarem, bewußtem Denken, sondern dunkel, instinktiv, dämmernd bewußt, geheimnisvoll, aber darum nur um so machtiger wirkend,

mochten sich solche Empfindungen geltend machen und sich zum magischen oder magisch-kultlichen Tun auswachsen, — zum Bewegungszauber. Das nachahmende, das symbolische Moment mochte sich dann mit solchem Tun vielfach verbinden, es in seiner Bedeutung steigern und starken, auch im Zeitenlaufe sich wandeln und verfeinern, — jenes ältere, instinktive Moment, der Boden, auf dem das alles gewachsen, blieb ruhig bestehen und bewahrte fort und fort auch weiterhin seine Kraft und Fruchtbarkeit. Die freudig gesteigerte Kraft seines Wesens in all jenen Bewegungshandlungen empfand der Mensch auch weiterhin und durch alle Zeit als etwas, das ihn hob und beglückte. Es war nicht nur fort und fort für ihn eine unerschopfliche Quelle der Lust und Ergötzung, — mit wachsendem Bewußtsein, wachsender Kultur erkannte er immer deutlicher den hohen Wert, den die aufs hochste gesteigerte Ausbildung der Kraft und Gewandtheit für ihn und für die Gemeinschaft hatte, der er angehorte, — im Kampf mit der Natur, mit anderen menschlichen Gemeinschaften, mit allen feindlichen Mächten, die ihn bedrohten. Diese Entwicklung sehen wir im klassischen Altertum, vor allem in Griechenland, zu idealer Vollendung gediehen, — fort und fort eng mit den kultlichen Festen verbunden, in denen und mit denen sie verwachsen war. Insbesondere in Olympia walten bei den großen Nationalfesten die Bewegungsspiele, die Wettkämpfe der Schnelligkeit, Kraft und Gewandtheit durchaus vor, während in Delphi und anderwärts auch musikalische und dichterische Kampfe hinzugetreten sind. Knaben und Manner, Fohlen und voll erwachsene Rosse maßen ihre physische Leistungsfahigkeit. Wettläufe verschiedener Art, Wettreiten, Wettfahren, Ringkampf und Faustkampf, Springen, Diskoswerfen und Speerwerfen, — in allem wird mit bewußter Kunst, zielbewußt, wetteifernd mit außerster Anspannung aller Kräfte das Hochste erstrebt. Und der Preis des Siegers, der Kranz in Olympia, ist mit einem Glorienschein umgeben, dem kaum etwas anderes im alten Griechenland gleichkommt. Weit bescheidener und einfacher waren und blieben die entsprechenden Festspiele und Belustigungen bei den mittel- und nordeuropaischen Ariern: die Tanze, das Schaukeln, das Wettlaufen

und Wettreiten, Wettklettern, Wettschießen, Rader- und Scheibenwerfen, Kämpfen und Ringen. Es blieb alles in verhaltnismäßig primitiver Entwicklung stecken, erhob sich nie in die Sphäre hoherer Kultur, wurde, durch die Herrschaft einer neuen, fremden Religion und Ausrottung der alten, seines ursprünglichen Nährbodens beraubt, konnte sich daher nicht ruhig aufwarts entwickeln, behielt aber dennoch seine Beliebtheit, erhielt sich mit zahester Lebenskraft. Hohere Entwicklung in den gymnischen Spielen wie im Pferdesport brachte erst die neuere Zeit, aber von ganz anderen Ausgangspunkten, dank ganz anderer Anregungen. Eine ganz andere, dritte Linie der Entwicklung zeigt endlich Indien. Da erstarrt der alte Bewegungszauber in der sakralen Stilisierung des allmächtigen Opfers: das Tanzen, Schaukeln, Wettfahren, Wettziehen, Wettschießen, Klettern — alles erstarrt und geht auf in der Heiligkeit des Opfers. Von der hohen Kunstvollendung der griechischen Spiele ist hier keine Rede. Fast ließe sich eher ein Abfallen und Niedergehen behaupten. Die Wagenrennen, welche Griechenland als die hochste Blüte seiner Nationalspiele schätzt, sind zur Zeit des Rigveda in Indien lebendig, um dann spater nicht nur mehr und mehr an Interesse und Bedeutung einzubußen, sondern geradezu ganz auszusterben. Indien hatte andere Ideale, — und auch das Volk scheint nur mit mäßigem Eifer und wenig Verstandnis die Reste des alten Bewegungszaubers gepflegt zu haben, von Priestern und priesterlich geleiteten Adligen garnicht zu reden. Hier werden die alten Bewegungsspiele weder von der hohen Kunst und bewußten Wertschätzung der Griechen und Romer, noch von der naiven Freudigkeit ihrer nördlichen Verwandten getragen. So siechen sie dahin und sterben aus, — nur einzelne Stucke finden wir versteinert in der starren Masse des Opferritus eingebettet, leblos, erstarrt. Doch genügen diese Fundstucke, um die Verwandtschaft mit den europäisch-arischen Spielen und Brauchen unzweifelhaft deutlich zu machen. Wie verschieden auch die Endpunkte der Entwicklung sind, — wir erkennen ruckschauend im fernen Hintergrunde der Zeiten den urarischen Bewegungszauber, — erst wohl rein magisch, dann magisch-kultlich geubt, mit mancherlei Symbolik sich verbindend, die Lebensmächte

in Sonne und Regen, in Vegetation und Tierleben stärkend und fördernd, weiter den persönlich gedachten Göttern und Geistern dieser Erscheinungen und Naturgebiete zu Ehren geübt, feindliche, böse, gefährliche Mächte, Dämonen und Hexen, abwehrend und schreckend.

Auch die Neuzeit hat ihren Bewegungszauber, wenn auch in anderem Sinne als ehemals: Rennsport, Lawn Tennis, Fußball und Polo, Turnen und Fechten, Radfahren und Automobilrennen. Das Schaukeln ist zum Kinderspiel geworden, ergötzt nur noch im Wurstelprater Kinder, Dienstmädchen und Soldaten. Der Tanz hat sich in den Ballsaal erhoben. Mit dem Kultus ist fast nichts von alledem noch verbunden, — er hat längst das Bündnis mit anderen Künsten, Musik und Gesang, Malerei, Skulptur und Architektur geschlossen — und auch das beginnt schon zu veralten, — leider! Wo Tanzen und Springen im Kult sich noch zeigt — bei Skopzen, Methodisten, oder auch in Echternach am Rheine —, da empfindet man das als vorsündflutlichen Anachronismus. Aber jetzt wird fast mit dem Bewegungssport selber ein Kultus getrieben. Derby und Automobil wird in den obersten Klassen der Gesellschaft höher fast gewertet als Wissenschaft und Kunst. Und auch das hat seine Berechtigung. Denn glauben wir auch nicht mehr daran, daß der Bewegungssport Sonne und Pflanzenwachstum beeinflußt, so wissen wir um so gewisser, daß er die Lebenskräfte der Menschheit erhält und erhöht, fördert und steigert. Die Begeisterung aber, mit welcher noch heute ein neuer Bewegungssport die Menschheit zu erfassen und zu erfüllen imstande ist — heute, wo es so viel anderes, Höheres, Geistiges gibt —, läßt uns ahnen, mit welchem naivem Enthusiasmus der urzeitliche Mensch s e i n e n Bewegungssport übte, läßt uns wenigstens annähernd die psychologische Grundlage verstehen, aus welcher jenes merkwürdige ethnologische Phänomen, der Bewegungszauber, erwachsen ist.

OPFER BEI DEN SONNEN- UND LEBENSFESTEN.

WIR haben es bisher vermieden, eine Frage aufzuwerfen, welche man nach einer älteren Anschauung von Religion und Kult wohl gleich im Anfange der Betrachtung aufgeworfen hatte, — die Frage, ob denn nicht bei den Sonnenfesten der alten Arier dem leuchtenden Tagesgestirne auch Opfer dargebracht worden sein möchten, – nicht minder vielleicht den anderen Lebensmächten, welche bei diesen Lebensfesten mit beteiligt waren. Wir haben dies absichtlich getan, weil wir jene magisch-kultlichen Begehungen wie Tanzen, Schaukeln und anderen Bewegungszauber, desgleichen die nachahmenden Riten fur alter halten als das Opfer. Darum soll aber das Alter und die Bedeutung des letzteren nicht gering geschätzt werden. Es findet sich auf der ganzen Erde schon bei den primitiven Völkern in irgendwelchen Formen vor, und wir durfen darum — wie auch aus anderen Gründen, die die Vergleichung an die Hand gibt — mit Sicherheit annehmen, daß schon die arische Urzeit das Opfer kannte. Alle arischen Volker bringen Opfer dar, schon in der ältesten Zeit, in der sie uns entgegentreten. Sie haben es sicher schon aus der Urzeit mitgebracht. Es fragt sich nur, welche Form, welchen Charakter die Opfer der Urzeit gehabt haben dürften. Diese Frage ist gegenwärtig schon von verschiedenen Seiten gefordert worden. Wir werden ihr, wenn wir von den mutmaßlichen Opfern bei den Sonnen- und Lebensfesten der alten Arier reden wollen, ebenfalls nicht ausweichen konnen.

Für das Opfer bei den Indern, wie auch bei Griechen und

Römern ist das Opferfeuer charakteristisch. Die Opfergaben werden in das Feuer geworfen, um durch dessen Vermittlung zu den Göttern hinaufgetragen zu werden. Es ist wahrscheinlich, daß dieser charakteristische Zug dem altarischen Opfer noch abging und daß Oldenberg und Schrader Recht haben, wenn sie annehmen, daß wir in dem eigentlichen Opferfeuer jener Völker „die Neuerung einer fortgeschrittenen sakrifikalen Technik“[1] zu erkennen haben. Das altpersische Opfer, wie es uns Herodot I, 182 schildert, entbehrte des Opferfeuers. Das darzubringende Fleisch wird von dem Opfernden, nachdem er es zerlegt und gekocht, auf einer Streu von zartem Gras oder Klee den Göttern hingelegt. Ein Magier steht dabei und singt die Theogonie, eine Art Beschwörung der Götter, durch die sie zum Opfer geladen werden. Nach einiger Zeit nimmt dann der Opfernde das Fleisch wieder an sich und verwendet es nach Belieben[2]. Ähnlich scheint das skythische Opfer sich abgespielt zu haben. Auch das Opfer der alten Germanen fand ohne eigentliches Opferfeuer statt. Das Blut des Opfertieres wurde in einem Kessel aufgefangen und mit demselben besprengte man Götterbilder und Tempelwände. Das Fleisch des Tieres wurde sodann gekocht und gemeinsam verzehrt[3]. Tacitus wiederum berichtet uns von der germanischen Sitte, die Leiber oder wenigstens die Häupter der geopferten Tiere an Bäumen aufzuhängen (Ann. 1, 61), und damit verwandt ist die Sitte der heidnischen Russen, welche der Araber Ibn Dustah bezeugt, dem Opfertier eine Schlinge um den Hals zu legen und es so an einem Baume aufzuhängen, bis es aufhört zu atmen[4].

Wenn wir danach wohl auch annehmen dürfen, daß dem Opfer der arischen Urzeit das Opferfeuer noch nicht charakteristisch war, so folgt daraus noch nicht, daß ein Werfen von Opfergaben ins Feuer damals ganz unbekannt gewesen sei und

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 343 ff.; Schrader, Reallexikon des indog. Alt., S. 600.

[2] Ebenfalls nach Herodot (IV, 60); s. Schrader a. a. O., S. 600.

[3] Vgl. Mogk, Germanische Mythologie, S. 165.

[4] Vgl. Schrader, Reallexikon.

unter keinen Umstanden stattfand. Nicht nur ist es wahrscheinlich, daß man schon damals, wie auch später, wie hier und da sogar noch in der Gegenwart geschieht [1], das Feuer selbst „fütterte“, indem man ihm gewisse Spenden zu verzehren gab, — gerade die verschiedenen Brauche der Sonnenfeste lassen uns vermuten, daß man seit alters gewohnt war, bestimmte Teile der Opfertiere, ja wohl auch ganze Opfertiere, in das bei dieser Gelegenheit flammende Feuer zu werfen. Es war dies ja auch kein Opferfeuer im späteren sakrifikalen Sinne, dazu bestimmt, die Opfergaben den Göttern hinaufzutragen, sondern vielmehr ein Feuer, das symbolisch die Sonne reprasentierte und in dem also gewissermaßen die Sonne selbst das Opfer empfing. Aber es konnte ihr auch in anderer Weise angeboten und dargeboten werden. Wenn die polakischen Mädchen in Ober-Schlesien, wie wir schon gesehen haben, zu Johannis in der Morgenfruhe bestimmte runde Kuchen im Freien auf ein reines Tuch legen und sie umtanzend rufen: „Tanze, Sonne, tanze! Das sind deine Sonnchen!“ — dann springt es in die Augen, daß die „Sönnchen“ genannten Kuchen, welche symbolisch die Sonne darstellen, dieser als Gabe, als Opfer dargebracht und geweiht werden. Dem widerspricht es in keiner Weise, daß die Madchen die Kuchen nachher wieder an sich nehmen und unter ihren Angehorigen verteilen. Ganz dasselbe tut ja der opfernde Iranier mit dem feierlich unter Beistand eines Magiers den Gottern geopferten Fleische. Hier wie da waltet offenbar die Vorstellung, daß das bloße feierliche Anbieten der Opfergabe schon genuge, — daß die Gottheit damit ihren Anteil erhalten habe und sich denselben schon in irgendwelcher Weise anzueignen wisse, ob auch den Augen der Menschen nicht sichtbar. Beim persischen Opfer mag dabei an den Duft oder Dampf des gekochten Fleisches gedacht sein, beim polakischen Sonnenopfer beruhren die Strahlen der aufgehenden Sonne die dargebrachten Kuchen. Daß irgendein nicht sichtbarer, quasi atherischer Teil der Opfergabe von den verehrten geistigen Wesen genossen werde, ist eine auch

[1] Vgl. unten in dem Kap. „Das Feuer“.

sonst bekannte Anschauung. Wenn wir aber das oberschlesische Sonnenopfer mit dem altpersischen Opfer vergleichen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das erstere eine noch primitivere Form der Opferdarbringung darstellt. Da gibt es keinen singenden Magier, ohne den nach Herodots Angabe die Perser keine Opfer darbringen dürfen; keinen kunstvollen oder tiefsinnigen Beschwörungsgesang, wie ihn Herodots Bezeichnung Theogonie (und Epaoide) bei den Persern vermuten lassen. Die Opfernden selbst bringen in einfach-feierlicher Form, mit Tanz und wenigen hinweisenden, auffordernden Worten, ihre Gabe der Sonne dar. Diese und ähnliche, ganz primitiv-einfache Opferdarbietungen werden wir um so gewisser schon der arischen Urzeit zuschreiben dürfen, als sie sich im Schoße arischer Völker, wie das angeführte Beispiel zeigt, bis in die Gegenwart erhalten haben. Von einer obligatorischen Mitwirkung des Priesters beim Opfer der arischen Urzeit kann selbstverständlich nicht die Rede sein. Wir wissen ja nicht einmal gewiß, ob die Urzeit schon Priester besaß. Aber wenn wir dies auch in einem primitiven Sinne des Wortes für wahrscheinlich halten, wenn wir auch glauben, daß es damals schon Männer — vielleicht auch Frauen? — gab, welche beim Opfer handelnd, leitend, ordnend, beschworend, singend auftraten, — Zauberpriester, Dichter von Zaubersprüchen und Beschwörungsliedern, — dann werden wir doch wohl annehmen müssen, daß die Beteiligung solch hervorragender Persönlichkeiten sich auf größere, gemeinsame Opferfeste beschränkte, daß sie eher die Ausnahme war als die Regel. Dies ist sie erst später bei denjenigen Stämmen geworden, die überhaupt eine höhere sakrifikale Entwicklung erlebten, was keineswegs für alle Arier gilt. Eine Darbringung wie das Sonnenkuchenopfer der polakischen Mädchen zur Sonnwendzeit hat gewiß nicht ursprünglich priesterliche Assistenz gehabt und diese dann später eingebüßt. Sie trägt vielmehr den Stempel einer größeren Einfachheit, größeren Ursprünglichkeit, höheren Alters. Obwohl weit später bezeugt als das persische Opfer mit dem singenden Magier, werden wir es doch für weit primitiver als dieses halten dürfen. Ebenso primitiv ungefähr wie den Brauch

der indianischen Pattawatomis, die bei Sonnenaufgang auf ihre Hütten klettern, niederknien und der leuchtenden Scheibe eine Schüssel voll Mais als Opfer darbringen [1]. Ebenso primitiv ungefähr ist die alte Sitte des litauischen Bauern, der beim Gewitter mit bloßem Haupt, eine Speckseite auf der Schulter tragend, auf seinem Acker umhergeht und betet: „Perkunas, Gott, schlage nicht in das Meinige! Ich will dir auch diese Speckseite geben!" Ist das Gewitter vorüber, dann bringt er die Speckseite nach Hause und verzehrt sie mit seinen Hausgenossen [2]. Auch das ist eine Opferdarbringung und Opfermahl der primitivsten Art.

Höchst primitiv muten auch die Opfer an, welche die Letten bis in die Gegenwart hinein ihrem Uhsing darzubringen pflegten [3], dem pferdebeschützenden Gott, den schon Auning und Bielenstein als alten Sonnengott erkannt haben, den wir noch genauer als männliche Gottheit der neuaufsteigenden Sonne bezeichnen dürfen.

Dem Uhsing wurde noch im 19. Jahrhundert in verschiedenen Gegenden des lettischen Livland in der Morgenfrühe des Uhsingtages, d. h. des 23. April, ein Hahn geschlachtet. Es geschah dies im Pferdestalle, nachdem der Hahn zuvor um die einzelnen Pferde herumgetragen worden war. Der geschlachtete Hahn wurde sodann gekocht und gemeinsam verzehrt, es durften an diesem Opfer und Frühmahl aber lediglich die Bewohner des betreffenden Gesindes (d. h. Bauernhofes) teilnehmen, unter strenger Ausschließung fremder Gäste, — und zwar nur die Männer des Gesindes. Die Weiber hatten keinen Teil daran. Ein altertümlicher Zug. Es ist ja bekannt, daß die Stammeskulte primitiver Völker gewöhnlich von den Männern allein, unter Ausschließung der Weiber, ausgeführt werden [4]. In einigen lettischen Gesinden soll

---

[1] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 288.

[2] Vgl. Chr. Hartknoch, Das alte Preußen, S. 160.

[3] Vgl. zu dem folgenden R. Auning, Wer ist Uhsing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie, im Magazin der lettisch-literarischen Gesellschaft, Bd. XVI, Stück 2, S. 9—15.

[4] Vgl. Archiv f. Religionswiss., Bd. VII, S. 235; und das Buch von Heinrich Schurtz, Altersklassen und Männerbünde.

es indessen Sitte gewesen sein, daß die Manner im Pferdestall einen Hahn, die Weiber aber im Viehstall eine Henne geschlachtet und beide Teile dann gesondert ihre Mahlzeit bereitet und abgehalten haben, — vielleicht ein späteres Zugeständnis an das weibliche Geschlecht [1]. Die Regel war, daß der Opferhahn unter einer Pferdekrippe im Pferdestalle geschlachtet wurde, doch soll man ihn bisweilen auch in der Küche über dem Feuerherde geschlachtet und dann das Blut auf den Feuerherd haben fließen lassen. In der Nacht wurden dann die Pferde zum ersten Mal auf die Weide geführt, dort wurde ein Feuer angezundet und Fleisch, Bier und Eier genossen. Für jedes Pferd wurde dabei ein Ei besonders bezeichnet, das, wenn es beim Kochen platzte, dem betreffenden Tiere Unheil kündete. Danach wurde ein sog. Pantags gebacken, d. h. ein Pfannkuchen von Eiern mit Speck. Dazu wurden auch die Weiber und Kinder zugelassen, die Männer aber haben das Mahl allein bereitet, — ähnlich wie auch beim Bärenfeste der Giljaken die Männer allein das Mahl bereiten, an dessen Genuß die Weiber und Kinder dann in gewisser Beschränkung auch teilnehmen. Der Älteste spricht vor dem Essen das gewöhnliche Tischgebet und ruft sodann den alten Vater Uhsing an, die Pferde zu schützen. Er steckt zuerst den Löffel in den Pantags, dann folgen ihm die anderen, — auch dieses abendliche Festmahl offenbar ebenso ein rituelles, dem Uhsing geweihtes, wie das Fruhmahl des Hahnes. Unter Praulen findet sich ein Hügel, der noch jetzt Pantagu-Kalninsch, d. h. Pfannkuchenhügel genannt wird, „weil auf ihm früher alljährlich bei der Feier des Uhsingtages der Pantags zubereitet worden ist, während die Pferde rundumher geweidet haben“ [2]. Ähnliches darf man wohl von mehreren „Uhsing-Bergen“ vermuten, deren Auning gedenkt. Jedenfalls gelten dieselben als dem Uhsing geheiligt und werden wohl Kultstatten desselben gewesen sein.

Dem Uhsing-Feste fehlt aber auch der Rauschtrank nicht. Es

---

[1] Auning a. a. O., S. 13.

[2] Auning a. a. O., S. 12, nach Mitteilung des Pastors Gaehtgens im Lasdohnschen Kirchspiel. In einem Gesinde derselben Praulenschen Gegend soll noch bis auf die Gegenwart dem Uhsing geopfert worden sein.

wird zu diesem Tage Bier gebraut und werden bei demselben an manchen Orten alte Bräuche streng beobachtet. Bevor man zu trinken beginnt, wird eine dreimalige Libation, ins Feuer hinein, vorgenommen. Dann nimmt man den glühendsten Stein vom Feuerherde und schleudert ihn fort mit den Worten: „Mögen dem Neider die Augen ausbrennen". Dies letztere ist eine offenbare Zauberhandlung. Eine ebensolche liegt vor, wenn man an diesem Tage ein Ei in eine große Eiche legt, damit die Pferde stark werden; oder in einen dichten Weidenstrauch, damit sie tüchtig werden [1].

Das Hahnenopfer wird im Herbst, zu Michaelis oder Martini, wiederholt, wenn die Pferde heimgeführt werden. Das Blut des Hahnes wird in die Krippe auf den Hafer geträufelt oder es wird damit ein Kreuz auf die Stalltür gemacht. Die vielfach zu beobachtende Übereinstimmung der Herbstbräuche mit den Frühlingsbräuchen tritt auch hierin hervor. Wie der Erntemai dem Frühlingsmaibaum, so entspricht der Herbsthahn dem Frühlingshahn u. dgl. m.[2].

---

[1] An einigen Orten gibt es noch besondere Opferstätten, wo am Uhsing-Tage Opfer von Fleisch, Brot und Bier niedergelegt werden. Gewohnlich ist es ein Baumstumpf. Als Rezept zu einem Speiseopfer für Uhsing gibt Auning an: der Magen, das Herz und die Füße eines Hahnes nebst der Leber, der Lunge, der Zunge und den Füßen eines Schweines. Der Baumstumpf deutet wohl auf Übertragung von oder Vermengung mit andersartigen Opfern, vielleicht Totenopfern. Sehr altertümlich erscheint auch die Angabe, daß man sorgte und jammerte, wenn die Opferspeise unberührt blieb oder wenn man erfuhr, daß ein Mensch sie fortgenommen. Wenn aber irgendein Tier sie gefressen, dann freute man sich, jubelte und sagte, daß es in diesem Jahre tüchtige Füllen und Pferde geben werde, weil Gott die Speise angenommen habe (Auning a. a. O., S. 15).

[2] Sehr eindrucksvoll und gewiß sehr alt ist das Hahnopfer beim Erntefest der Litauer; vgl. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 250; auch an vielen Orten Deutschlands spielt der Hahn bei der Erntemahlzeit eine wichtige Rolle, was wohl auch als Rest alten Opferbrauches betrachtet werden darf; vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 198. Hierher gehört auch der Hahnenschlag beim Erntefest in Deutschland; vgl. Pfannenschmied, Germanische Erntefeste, S. 232; ebenso der Hahnenschlag zur Kirmes im Oktober, vgl. Pfannenschmied a. a. O., S. 293; Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 370. Das Huhnschlagen zu

Tieropfer, Kuchen, Eier und Trankopfer, sämtlich in ritueller Weise bereitet und genossen, mit charakteristischen Zügen hohen Altertums ausgestattet, bilden die wesentliche, recht vollständige Reihe festlicher Genüsse am Uhsing-Tage der Letten. Es ist eine solenne, verschiedene Stadien durchlaufende Schmauserei, bei welcher des Gottes ehrfürchtig gedacht, sein Schutz erfleht wird, — vermutlich ein sehr alter Typus gemeinsamen Opfermahles, an welchem der Gott unsichtbar teilnehmend gedacht ist. Das Blut des geschlachteten Hahnes, das unter der Pferdekrippe oder auf dem Feuerherde fließt, sowie die Biergüsse in das Feuer hinein scheinen sein spezieller Anteil dabei, — und das Ganze geschieht ja ihm zu Ehren. Es mag aber vielleicht auch in den genossenen Speisen eine einfache Symbolik verborgen sein. Die Eier sind uns schon oft bei den Sonnenfesten begegnet und in ihrer Beziehung zu Sonne, Frühling und Leben besprochen. Der runde Pfannkuchen, zumal von Eiern bereitet, mag ähnlich zu fassen sein, wie die „Sönnchen“ der polakischen Mädchen zu Johannis. Bei dem Bier erinnern wir uns dessen, daß Uhsing selbst Bier braut „in der Fußspur des Rosses“, — daß die Sonne auch als Gefäß, als Krug oder Kanne gefaßt wird, — als goldene Kanne gerade in lettischen Liedern. Der Hahn aber stand nicht nur bei den Iraniern seit ältester Zeit in hohen Ehren als Verkündiger des die Finsternis und die bösen Dämonen verscheuchenden Morgens, er galt auch dem europäischen Norden sehr wahrscheinlicherweise schon Jahrhunderte lang als ein heiliges Tier, das den Morgen verkündigt, bevor er auch des Nutzens wegen gehalten zu werden anfing [1]. Der in der Morgenfrühe geschlachtete Hahn

---

Fastnacht in England (Essex und Suffolk) gehört aber wohl in die Reihe der Frühlingsfestbräuche und daher noch näher zum Hahnopfer für Uhsing (vgl. darüber Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 59); das Huhn wird einem Burschen auf den Rücken gehängt, der Pferdeschellen trägt und von den anderen Burschen verfolgt wird, welchen die Mädchen mit ihren Schürzen die Augen verbunden haben. Sie tragen Zweige in den Händen und schlagen meist häufiger einer den anderen, als das Huhn. Ist dies endlich getroffen, so wird es mit Speck gekocht und mit einer Masse von Pfannkuchen und Rahmkuchen gemeinschaftlich verzehrt.

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 322. 324.

darf gewiß als ein passendes Opfer für den Gott der neu aufsteigenden Sonne gelten, — zumal die Sonne selbst, wie wir bereits wissen, bei den arischen Völkern vielfach in Vogelgestalt gedacht wird [1] und also auch diese weitere Symbolik noch hinzukommen könnte, — der Vogel dem Vogel, das Morgentier dem Morgengotte geopfert.

Bei dem lettischen Hahnenopfer, dem Frühlingssonnengotte Uhsing geweiht, fallen uns andere Hahnenopfer ein, die von arischen Völkern im Johannisfeuer dargebracht werden, — wem anders wohl als der göttlichen Sonne, als deren Abbild jene Feuer flammen? So berichtet Grimm, daß bei den Russen bisweilen zu Johannis unter Tanz und Gesang ein weißer Hahn im Feuer verbrannt worden sei [2], — und auch bei den Germanen scheinen gelegentlich lebende Hähne ins Johannisfeuer geworfen zu sein [3]. Wenn diese Angaben richtig sind, dann scheint mir auch hier ein Hahnenopfer beim Sonnenfeste, der Sonne geweiht, vorzuliegen. Denn Mannhardts Idee, diese und andere in solchen Feuern verbrannte Tiere stellten die Korndämonen, resp. Vegetationsdämonen dar, welche man gleichsam symbolisch durch das Sonnenfeuer gehen ließ, scheint mir kaum haltbar. Abgesehen davon, daß dieser etwas subtile Gedanke sehr frühen Zeiten wohl nicht zuzutrauen sein dürfte, können auch die Korndämonen, welche dabei die Hauptrolle spielen, nicht älter sein als der Getreidebau, der höchstens mit seinen ersten Anfängen der arischen Urzeit angehört. Die Opferung heiliger Tiere und anderer Opfertiere ist aber ohne Zweifel weit älter, wie schon Frazer ganz richtig erkannt und gezeigt hat. Es fragt sich dann aber, wie alt speziell die Hahnenopfer (oder Huhnopfer) sein dürften, eine Frage, die eng mit der anderen Frage zusammenhängt, wie alt die Hühnerzucht in Europa ist. Man hält dieselbe gegenwärtig nicht für

---

[1] Bei den Letten, wie es scheint, als Lerche in dem Liede „Die Lerche braut Bier" usw., dem die Variante „Uhsing braut Bier" usw. entspricht.

[2] Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 519; Mannhardt, Baumkultus, S. 515.

[3] Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 231 (leider ohne näheren Nachweis).

urarisch, doch glaube ich, daß die Frage wohl noch revidiert werden müßte. Denn daß Homer und Hesiod den Hahn noch nicht erwähnen, erst Theognis im 6. Jahrh. v. Chr., scheint mir dafür doch kein zwingender Beweis zu sein, zumal Hahndarstellungen auf älteren griechischen Vasenbildern uns höher hinauf führen [1]. Die Ubereinstimmung mehrerer Namenreihen des Haushahns bei asiatischen und europäischen Ariern, sowie der Umstand, daß die Gattung Gallus schon für die Tertiär- und Quaternärzeit Europas nachgewiesen ist [2], macht es wahrscheinlich, daß schon die Arier der Urzeit diese Tiere gekannt haben, wenn auch vielleicht nur im wilden Zustande. Wann die Zähmung eintrat, wissen wir leider nicht, daß sie aber der Urzeit mit Bestimmtheit abzusprechen, scheint mir noch nicht festzustehen. Aber auch schon als wilder oder halbwilder Vogel konnte der Hahn wegen seines Krähens in der Morgenfrühe als der Sonne geheiligt gelten, denn auch wilde Tiere sind manchen Göttern heilig und werden dann wohl auch bisweilen diesen als Opfer dargebracht. Ein Beispiel derart scheint das Töten und Verbrennen der Eichhörnchen im Osterfeuer darzubieten, wie uns solches für den Ort Bräunrode im Harze bezeugt und vielleicht auch in einem Kölner Spruch angedeutet wird [3]. Wahrscheinlich gilt das Eichhörnchen wegen seines braunroten Felles als ein Sonnentier und wurde darum im Sonnenfeuer geopfert. Dasselbe mag für die Füchse gelten, die an einigen Orten Deutschlands und Frankreichs gelegentlich auch im Oster- oder Johannisfeuer geopfert zu sein scheinen [4]. Höchst merkwürdig und wohl ähnlich zu fassen ist das Jagen und Töten des sonst als heilig angesehenen Zaunkönigs zur Weihnachtszeit in England, Irland und Südfrankreich, wie uns Frazer solches schildert. Das getötete Tier wird in Prozession umhergetragen, seine Federn werden als glückbringend verteilt, der Leichnam dann feierlich begraben [5]. So hatte auch der Hahn schon als wildes, der Sonne geheiligtes Tier dieser geopfert werden konnen,

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 322. [2] S. Schrader a. a. O., S. 323.

[3] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 512; Mannhardt, Baumkultus, S. 508. [4] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S 508. 515.

[5] J. G. Frazer, The golden bough, Vol. II, S. 442—446.

er diente aber dann wahrscheinlich noch nicht zur Festmahlzeit, wie das später der Fall war, wo man ihn gezähmt und sein Fleisch zu nutzen gelernt hatte.

Bleiben wir zunächst bei dem Tieropfer und suchen wir die Frage zu beantworten, ob und welche Tierarten von den alten Ariern, womöglich schon in der Urzeit bei den Sonnen- und Lebensfesten geopfert worden sein durften. Haben wir überhaupt Anhaltspunkte zur Entscheidung dieser Frage?

Es darf zunächst als zweifellos sicher gelten, daß die arische Urzeit das Tieropfer kannte und daß sie es in ausgedehntem Maße übte, wenn auch kein genügender Grund vorliegt, dies Opfer für das einzige der arischen Urzeit zu halten, — wie Schrader anzunehmen scheint [1]. Im allgemeinen werden wir den Grundsatz für richtig halten dürfen, daß zwischen den Opfergaben und der Nahrung des Menschen die engste Beziehung besteht, ja daß sich beide — zumal in ältesten Zeiten — in der Hauptsache decken, denn der Mensch bringt den Göttern in der Regel die Speise und den Trank dar, die er selbst genießt und die ihm am besten munden, und das Opfermahl ist ein festlicher Schmaus der Menschen, an dem auch die Götter ihr Teil erhalten, ja das ihnen in Ehrfurcht geweiht ist, bei welchem aber doch naturgemäß dasjenige geschmaust wird, was der Mensch auch sonst, und was er besonders gern als Speise und Trank zu sich nimmt. Erst wenn im Lauf der Jahrhunderte die Nahrung sich mannigfach ändert und doch das Gedächtnis früherer Opfermahlzeiten weiterlebt, kann die Ehrfurcht vor dem, was die Väter einst übten, für das Opfer speziell an älteren Formen und Arten der Nahrung festhalten lassen, wodurch dann natürlich eine Diskrepanz zwischen der gewöhnlichen Speise und dem üblichen Trank gegenüber der Opferspeise und dem Opfertrank entsteht. Wo es indessen noch keine geschichtliche Überlieferung gibt und das Gedächtnis der Menschen nicht weit zurückreicht, wie das in der Urzeit sicher der Fall war, läßt sich eine so entstandene Diskrepanz schwerlich annehmen oder doch keine sehr bedeutende. Da nun aber die

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 601.

Nahrung der arischen Urzeit sich aus animalischer und vegetabilischer Kost zusammensetzte, da zu dem Fleisch und Fett der Tiere nicht nur Milch, Quarkkäse und Eier der Vogel, sondern auch einige Hülsenfrüchte, wie Bohnen, und Halmfrüchte in Gestalt von Brei und Brot hinzukamen, werden wir eine ähnliche Mischung auch bei den Opfergaben vermuten müssen. Allerdings wog bei den viehzüchtenden Ariern die Fleischnahrung entschieden vor und dem entsprechend werden wir vermuten müssen, daß das Tieropfer dominierte. Das stimmt denn auch mit den Tatsachen. Es stimmt damit, daß bei allen arischen Völkern das Tieropfer in der ältesten uns bekannten Zeit stark hervortritt, — es stimmt zu der von Schrader betonten Tatsache, daß bei den gerade am meisten in der Kultur zurückgebliebenen arischen Stämmen, wo der Ackerbau noch weit hinter der Viehzucht zurücktritt, von den Gewährsmännern nur blutige Opfer genannt werden [1]. So bei den alten Germanen, den Slaven, den Skythen, — und auch bei den wohl schon höherstehenden Persern des Herodot.

Pferd, Rind, Schaf, Ziege und in Europa auch das Schwein waren die Haustiere, deren Fleisch die alten Arier genossen, deren Fleisch auch gewiß bei den Opferschmäusen die vornehmste Rolle spielte. Schwieriger wird die Frage, sobald wir es versuchen, Spezielleres für spezielle Opfer und spezielle Götter festzustellen, und es fragt sich, wieweit solche Spezialisierung in der Urzeit tatsächlich schon vorlag.

Das Pferd war den Ariern der Urzeit zweifellos ein hervorragend wichtiges Schlachttier und Fleischtier neben seiner etwaigen sonstigen Bedeutung. Bei den Germanen ist bekanntlich der altererbte beliebte Genuß des Pferdefleisches erst durch das Christentum ausgerottet worden. Pferdeopfer sind uns bei den meisten Ariern sicher bezeugt, — so bei Indern, Iraniern, Griechen, Römern, Germanen, Slaven und Preußen [2]. Wir haben aber auch einige besondere Anhaltspunkte für die Annahme, daß das Pferdeopfer gerade der Sonne dargebracht wurde, daß es bei den

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 601.

[2] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 624.

altarischen Sonnenfesten eine Rolle gespielt haben dürfte, — womit nicht gesagt sein soll, daß seine Opferung sich auf diese Feste beschränkte. Die Griechen brachten dem Helios Pferdeopfer dar. So nach Pausanias auf dem Taygetos [1], so auf Rhodos, wo man ihm ein Viergespann ins Meer stürzte [2], — während uns bei den Römern ein Pferdeopfer für Mars, bei den Illyriern ein solches fur ihren „Pferdejupiter“ (Jupiter Menzana) bezeugt ist [3]. Der Sonne brachten auch die Massageten Pferde zum Opfer dar [4]. Besonders bedeutsam erscheint mir aber die Rolle, welche bei mehreren europäisch-arischen Völkern ein Pferdehaupt oder Pferdeschadel beim Johannisfeuer, beim Maifeuer oder auch zu Ostern spielt, und zwar bis in die neuere Zeit hinein. So wurde in Meißen und Thüringen früher ein Pferdehaupt in die Flamme des Johannisfeuers geworfen [5], und ebenso warf man in Irland Pferdeköpfe in das Maifeuer [6]. In Dublin und seiner Umgegend gehörte durchaus ein Pferdeschädel samt anderen Knochen auf den Scheiterhaufen, auf welchem bei der Maifeier der Maibaum verbrannt wurde [7]. Im Kalbeschen Werder aber wurde zu Ostern ein Wettlaufen der Jungen zu einer auf einem Hügel aufgepflanzten, mit Knochen behangenen und mit einem Pferdeschädel gekrönten Tanne angestellt [8]. Diese merkwürdigen Sitten deuten unzweifelhaft darauf hin, daß bei den Johannisfeuern und Frühlingsfeuern der Germanen und Kelten ehemals Pferdeopfer stattfanden, — Festschmäuse, an denen man Pferdefleisch genoß und das Haupt des Pferdes entweder ins Feuer warf oder auch oben auf einem Baum anbrachte. Das ins Festfeuer geworfene Haupt war damit wohl der Sonne gespendet und geopfert, da dies Feuer ja sym-

---

[1] Vgl. Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie, S. 2024; Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 294.

[2] Vgl. oben S. 21. Der Sonne brachten auch die Massageten Pferde zum Opfer dar, s. Tylor a. a. O., II, S. 287.

[3] Vgl. Schrader a. a. O., S. 624. [4] Vgl. Tylor a. a. O., S. 287.

[5] Fur das 16. Jahrh. bezeugt; vgl. Grimm, Deutsche Mythol., 4. Aufl., S. 514. S. auch Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 231.

[6] Vgl. Grimm a. a. O., Nachträge (Bd. III), S. 177.

[7] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 178.

[8] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 383.

bolisch die Sonne darstellte. Das Haupt mag als passendste Gabe für die Gottheit gegolten haben, da es einerseits den edelsten Teil des tierischen Leibes bildet, andererseits dem Menschen nicht viel zum Verzehren bietet[1]. Außer dem Haupt ist aber auch vielfach das Werfen von Knochen in das Johannisfeuer bezeugt[2], und das dürfte ebenfalls alte Sitte sein, — sei es nun, daß diese Knochen als Opfergaben galten, sei es, daß man so den Opferrest im heiligen Feuer vernichten wollte, denn nach bekanntem und weitverbreitetem Aberglauben konnte durch Mißbrauch solcher Reste viel Unheil angerichtet und denen, die das Mahl gehalten, böser Schaden zugefügt werden[3].

Dem Pferdeschädel begegnet man aber auch bei herbstlichen Festen. Man trägt ihn bei der Kirmes in Deutschland auf einer Stange umher. Beim Schluß des Festes wird er vergraben[4]. Ob Mannhardt Recht hat, in dem Roß den Repräsentanten eines Korndämons zu sehen, wollen wir nicht untersuchen. Bei den Schwingtagen des Flachses im Rheinlande gab es früher mit Katzendärmen oder Saiten überspannte Pferdeschädel, auf denen man noch 1778 neben dem Hackbrett zum Tanz schnurrte[5]. Ein besonders bedeutsames Pferdeopfer im Herbst ist bekanntlich

---

[1] Vgl. auch den von Agathias bezeugten alemannischen Brauch, Pferde, Rinder usw. καρατομοῦντες zu opfern, d. h. indem sie den Tieren den Kopf abschneiden, welcher offenbar — wie schon Grimm a. a. O., S. 38 bemerkt — „vorzugsweise dem Gott geheiligt wird". — Bei der Schichtung des indischen Feueraltars, der Agniciti, werden die Köpfe der 5 Opfertiere hinein gelegt: Mensch (resp. ein Substitut), Roß, Rind, Schaf, Ziege.

[2] Daher rührt wohl ihr Name bonefire in England, resp. Schottland; vgl. Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte, S. 316, auch Mannhardt, Baumkultus, S. 508, Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 231.

[3] Es gibt verschiedene Arten, solche Reste, resp. gebrauchte Opfergegenstände, zu beseitigen. In Indien finden wir neben dem Verbrennen auch das Begraben und Wegschwemmen derselben; vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 345. 346 Anm. Sie werden demnach wesentlich ebenso wie die als unrein und gefährlich geltenden Leichen behandelt. — Die Giljaken begraben die Schädel der Bären nach den Bärenfesten sehr sorgfältig.

[4] Vgl. Pfannenschmied, Germanische Erntefeste, S. 269. 303. 310.

[5] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 352.

das des romischen Oktoberrosses, dessen Blut aufbewahrt und im Frühling in das Palilienfeuer geworfen wurde, also jenes Feuer, das den Frühlings- resp. Maifeuern der nordlichen Arier entspricht. Die Bedeutung dieser herbstlichen Opfer können wir hier noch nicht erortern.

Auf ein altes Bocksopfer beim Frühlingsfeuer läßt die merkwürdige Bezeichnung der Osterfeuer im Harz als „Bockshornbrennen" oder einfach „Bockshorn" schließen. Ohne Zweifel wurde früher ein Bockshorn in die Flamme geworfen [1]. Der Bock erscheint neben Widder und Eber als Opfertier für Apollon bei den Griechen [2]. Beim Feuerlobgesangopfer der Inder (dem Agnishṭoma), das so viel Beziehungen zu den europaischen Frühlingsfeuerfesten zeigte, wurde ein Bock dem Agni und Soma geopfert. Ein weißer Widder erscheint als Opfer fur Helios, im Gegensatz zum schwarzen Lamm, das der Erde dargebracht wird, bei Homer (Il. 3, 104). Aber auch ein Eber wird dem Helios, mit Zeus zusammen, dargebracht (Il. 19, 197). Bei den Germanen haftet das Eberopfer vor allem an der Weihnachtszeit [3] und seine Beziehung zu dem goldborstigen Eber des Freyr, d. h. also wohl zur Sonne, erscheint kaum fraglich.

Daß einst auch Menschenopfer der Sonne und bei den Sonnenfesten der Arier geschlachtet wurden, ist leider nicht unmoglich, wenn wir auch keinerlei Grund haben, solche als regelmäßige Sitte und noch für die letzten Zeiten der Gemeinsamkeit zu vermuten [4]. Eine dunkle Erinnerung an Ähnliches lebt vielleicht in gewissen Bräuchen des keltischen Maifeuers, des sog. Bealtine, fort [5]. Eine solche läßt sich auch in dem Verbrennen menschlicher Figuren in den Frühlings- und Sonnenfeuern arischer

---

[1] Vgl. Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte, S. 310. 317. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus, S. 208; desgl. unsere Schlußbetrachtung.

[2] Vgl. Preller, Griech. Mythol., 3. Aufl., I, S. 206 Anm.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 41.

[4] Bei dem Tschibtscha-Volk in Amerika werden Menschenopfer allein der Sonne dargebracht; vgl. Ratzel, Volkerkunde, I, S. 574.

[5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 508.

Völker vermuten, doch handelt es sich da um recht vage Dinge, die auch anderer Deutungen fähig sind [1]. Von bestimmterem Charakter erscheint nur die Opferung zweier schuldiger Menschen am Thargelienfeste des Apollon bei den Athenern. Sie fielen als „Heilmittel", d. h. zu Sühnungszwecken für die Bevölkerung [2]. Doch der Zusammenhang dieses Opfers zu den Sonnenfesten ist dunkel, sein Alter und sein Ursprung unbekannt, und auf keinen Fall läßt sich aus diesem vereinzelten Faktum etwas für die arische Urzeit erschließen.

Kuchenopfer bei Sonnenfesten sind uns schon in den polakischen „Sönnchen" und im lettischen Pantags für Uhsing zu Georgi entgegen getreten. Ähnliches und Verwandtes begegnet uns noch an manchen anderen Punkten des arischen Gebietes. So wird am Georgitage in verschiedenen Gegenden Rußlands ein junger Mann ganz in Grün gekleidet und man legt ihm einen großen, runden, mit Blumen geschmückten Kuchen auf den Kopf. „Er trägt, in der Hand eine Fackel schwingend, diesen Kuchen ins Feld, und die ihm nachfolgenden Mädchen singen zu Ehren St. Georgs hergebrachte Gesänge. So umwandeln sie dreimal in der Runde die besäten Fluren. Dann bilden sie einen Kreis und legen inmitten desselben den Kuchen in eine Vertiefung der Erde. Jetzt wird ein Feuer angemacht, ein Schmaus bereitet und bei diesem der wieder aufgenommene Kuchen verteilt und verzehrt, so daß jeder ein Stück erhält" [3]. Es pflegt ein großes Feuer zu sein, und um den Kuchen herum wird getanzt [4]. Es ist das offenbar eine alte Opferhandlung beim Frühlingsfeuer, samt Opferschmaus. Das Ganze hat rituellen Charakter. Die Vertiefung, in die man den Kuchen legt, erinnert an den altindischen Altar, die Vedi, die ja nur in einer vertieften Stelle des Erdbodens besteht. Fackel und Feuer deuten zweifellos das Leben und Fruchtbarkeit schaffende Sonnenfeuer an und gehoren in die lange

[1] Vgl. dazu Mannhardt, Baumkultus, S. 364; 512; 525.

[2] Vgl. Preller, Griech. Myth, 3. Aufl., I, S. 210.

[3] S. Mannhardt, Baumkultus, S. 317.

[4] S. Mannhardt a. a. O., S. 539.

Reihe der europaischen Fruhlingsfeuer hinein. Man denkt unwillkürlich an das lettische Lied, das dazu auffordert, dem zu Georgi gefeierten Uhsing Holz zuzufahren, damit er ein großes Feuer für die ganze Welt zunde.

Aber auch der große runde Kuchen, der zuerst gleich den polakischen Sönnchen auf die Erde gelegt und umtanzt, dann in solenner Weise verzehrt wird, darf wohl als Symbol der Sonne und zugleich als Opfer für dieselbe angesehen werden. Er mag auch zugleich, wie Mannhardt meint (a. a. O. S. 317), ein Symbol der Nahrungsfülle der künftigen Ernte sein, an der jeder sein Teil haben soll. Der in Grün gekleidete junge Mann stellt, gleich dem „grünen Georg“ der Slowenen, ohne Zweifel die Kraft und Fülle der Vegetation dar, — eine der vielen Formen jener Vegetationsbräuche, welche für die Sonnen- und Lebensfeste der Arier so charakteristisch sind.

Gewiß mit Recht hat schon Mannhardt mit dieser russischen Sitte eine deutsche in Verbindung gebracht. Wenn am Fackelabend oder Funkensonntag die jungen Burschen für sich und ihre Mädchen die im Fastnachtsfeuer angezündeten brennenden Scheiben in hohem Bogen durch die Luft schleudern — ein unzweifelhaft deutlicher Sonnenzauber —, dann erhält nachher der Bursch von seinem Liebchen zur Belohnung ein kranzformiges Geback, den sog. Funkenring, den Mannhardt auch mit dem runden Fladen zu Fastnacht vergleicht [1]. Funkenring und wohl auch Fladen, mit dem Fastnachtsfeuer und Sonnenzauber so eng verbunden, darf wohl als altes Sonnensymbol und symbolische Opfergabe, ein Rest und Abkömmling uralter Opferspeise beim Frühlingsfeuerfest betrachtet werden. Man wird dabei unwillkürlich an jenen Radkranz aus Weizenmehl beim indischen Vâjapeya, dem Krafttrunkopfer, erinnert, der — wie wir fruher schon gesehen haben — unzweifelhaft die Sonne darstellt, zu der der Opferherr symbolisch aufsteigt [2]. Wieviel Beziehungen speziell das Vâjapeya-Opfer zu den Sonnen- und Lebensfesten der euro-

[1] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 466. 539.

[2] Vgl. oben S. 165. 166 und Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 88. 473.

paischen Arier aufwies, daran brauche ich wohl kaum noch besonders zu erinnern.

„An einigen Orten Westfalens backt man am Ostertage Pfannkuchen und hebt die Eierschalen sorgfaltig auf, füllt sie mit Weihwasser und trägt sie ins Feld, damit kein Wetterschaden das Getreide treffe“ [1]. Man denkt dabei an den lettischen Pantags und die symbolische Bedeutung der Eier. Es könnte auch hier ein Rest alten Opferbrauches erhalten sein, — ebenso wenn man in Wien zu Ostern runde Kuchen von der Größe eines Pflugrades backt, die nach der Mitte zu vertieft sind; oder in Sachsen dünne Kuchen mit Quark, welche Osterfladen heißen [2]. Doch fehlen leider speziellere Anzeichen, die uns Gewißheit geben konnten. Solche haben wir aber wohl z. B., wenn in der Eifel am ersten Fastensonntag auf einer Anhöhe ein mit Reisicht und Stroh umwickelter Baum angezündet, umwandelt und umtanzt wird, die Mädchen aber dahin einen von Haus zu Haus erbettelten Vorrat von Speck, Butter, Eiern, Milch und Mehl bringen und daraus Pfannkuchen backen [3]. Hier ist die rituelle Verbindung der Pfannkuchen mit dem alten Frühlingsfeuer unzweifelhaft. Dasselbe gilt von dem Kuchen, der beim keltischen Bealtine, dem zweifellos altheidnischen Maifeuer im schottischen Hochland, eine so merkwürdige Rolle spielt. Er wird, neben einer Speise von Eiern und Milch, bei diesem Feuer aus Hafermehl geknetet und in der heißen Asche geröstet. Man teilt ihn in so viele, möglichst gleiche Teile, wie die Zahl der Anwesenden beträgt. Ein Stuck wird mit Kohle ganz schwarz gemacht, oder es ist auch ein Stück Kohle dahinein verbacken. Dann werden die Stücke in eine Mütze getan und jeder muß, ohne zu sehen, ein Stück fur sich herausholen. Wer das Kohlenstück zieht, muß dreimal durch die Flammen laufen. Auch hier ist die engste Beziehung zum Frühlingsfestfeuer zweifellos, und wir werden diesen Kuchen, der in so altertümlicher Art gebacken wird und von dem jeder Festgenosse sein Stück erhält, wohl nur als alten Opferkuchen

[1] S. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 154.

[2] Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 154.

[3] Vgl. Mannhardt, Baumkultus, S. 463.

deuten können. Der dreimalige Lauf durchs Feuer soll dazu dienen, das Jahr fruchtbar zu machen [1].

Bei dem römischen Frühlingsfeuer der Palilien wurde der Pales ein Kuchen von Hirse dargebracht, — auch sonst nur unblutige Opfer: ein Körbchen mit Hirse und ein Speiseopfer mit Milch [2]. Man darf bei der Hirse vielleicht daran erinnern, daß das charakteristische Opfer für den als Patron der Hirten und Herden geltenden Sonnengott Pûshan bei den Indern ein Brei ist (karambha), daher er auch spottweise Breiesser genannt und zahnlos gedacht wird.

Merkwürdig ist das Erbsenkochen beim Johannisfeuer in Schwaben (Ebingen), dessen schon Jakob Grimm gedenkt. Diese Erbsen wurden aufbewahrt und galten als heilsam bei Quetschungen und Wunden [3]. Beim Rollen des Feuerrades in einigen Orten der Eifel, am ersten Fastensonntag, verzehren Schulmädchen und Schulknaben Erbsen, welche die Mädchen zuvor gesammelt haben [4]. Ebenso sammelt man am Dimanche des brandons in Frankreich an gewissen Orten mit brennenden Zweigen in der Hand Haus bei Haus geröstete Erbsen! (Mannhardt, Baumkultus S. 456.)

Ehe ich auf Parallelen des Milchopfers eingehe, sei hier noch eines Milchproduktes bei den Letten gedacht, das sich wegen seiner symbolischen Form an früher erwähnte Kuchen anschließt.

Beim Johannisfest der Letten spielt das Traktament eine wichtige Rolle, das von der Gesindewirtin den Nachts vom Kräuterlesen heimkehrenden Hausgenossen gespendet wird. Es besteht aus gekäster Milch, Butter und namentlich aus frischem Quarkkäse, also dem Ertrage der Herde, und bringt dafür wiederum der Herde Segen. Dies Traktament gilt als eine „Gerechtigkeit" und die Hirtin weigert den Dienst, wenn sie nicht ihren Käse bekommt [5]. Beim Käseausteilen singt man das Lied:

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Mythol., 4. Aufl., S. 510; Mannhardt, Baumkultus, S. 508.

[2] Vgl. Preller, Rom. Mythol., 3. Aufl., I, S. 417; Roscher, Lexikon, S. 1279; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 311.

[3] Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S 514.

[4] Mannhardt, Baumkultus, S. 463.

[5] Vgl. Bielenstein, Johannisfest der Letten, S. 20. 21.

Die Johannismutter hat einen Käse gebunden
Mit neun Eckchen;
Für Diesen ein Eckchen, für Jenen ein Eckchen,
Für mich gerade das Mittelstückchen.

Offenbar hatte der Käse wenigstens fruher diese neuneckige Gestalt und wir erinnern uns daran, daß die Zahl Neun bei den europäischen Völkern, im Aberglauben u. dgl. oft als bedeutungsvolle heilige Zahl auftritt. Auch in den lettischen Liedern erscheint sie häufig. Frau Direktor A. Feldt, der ich die obigen Mitteilungen verdanke, wirft die Frage auf: „Was hat die lettische Hausfrau bewogen, ihrem sonst scheibenförmigen Käse zu Johannis diese künstliche Form zu geben?" und sie kommt wohl mit Recht zu dem Schluß, daß wir in dem lettischen neuneckigen Johanniskäse eine alte Opferspende zu erkennen haben, die am Sonnwendfeste das Bild der Sonnenscheibe mit ihren Strahlen darstellen sollte [1]. Aus dem Ertrage der Herde wurde die Gabe dargebracht und sollte der Herde den göttlichen Segen zuwenden. Dieser Zusammenhang zwischen Opfergabe und Gedeihen des Milchviehs ist durch die Übertragung des heidnischen Mittsommerfestes auf einen christlichen Heiligen zerrissen, aber an die saisongemäße Festspeise, die den Wechsel der Bedeutung des Festes überdauert hat, knüpft sich noch zähe die zum Aberglauben gewordene Vorstellung: viel Käse (d. i. Opfer), viel Gedeihen und großer Ertrag der Herde. Man singt:

Der Mutter, die Käse gibt,
Erwachsen schlanke Kälberchen!

Oder:

Wer Käse geben wird,
Wird Milch haben — lihgo!

Mit der Beziehung auf das Sonnwendfest hat der Johanniskäse

---

[1] Die Neunzahl deutet freilich eher auf den Mond. Vgl. darüber die Schlußbetrachtung zu Ende dieses Bandes. Wie hier in dem lettischen Liede, so tritt in den verwandten litauischen Volksliedern (Dainos) die Neunzahl oft bedeutsam hervor, wie Emmy Haertel in vortrefflicher Abhandlung überzeugend nachgewiesen hat. Vgl. Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, Breslau 1914 (Sitzung vom 22. Mai 1914).

auch seine zackige Gestalt eingebüßt, von der nur noch das Volkslied berichtet" [1].

Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich hier eine uralte Sitte erhalten hat. Wir erinnern uns bei derselben auch wiederum daran, daß die göttlich gedachte Sonne bei den Ariern gerade zum Vieh und seinem Gedeihen in nächster Beziehung steht. Eine Opferspende und geweihte Festmahlzeit wie die des lettischen Quarkkäses paßt so recht für ein vorherrschend viehzüchtendes Volk, das in der Sonne die hehre Beschützerin und Nährerin seiner Herden sieht. Auch erinnern wir uns dessen, daß gerade ein Quarkkäse schon für die arische Urzeit sich nachweisen läßt, — während die Butter damals noch nicht genossen wurde. Es erscheint daher sehr naturlich, daß die sonnensymbolische Festspeise des großen Mittsommer-Sonnenfestes aus diesem Material hergestellt wurde, — einstmals vielleicht nicht nur bei den Letten.

Ist das lettische Johannistraktament deutlich als Festmahl eines viehzuchtenden Volkes, ein Hirtenfest gekennzeichnet, so stellt sich ihm in dieser Beziehung das römische Palilienfest als ein Fest der Hirten und Herden an die Seite. Charakteristisch erscheint denn auch dort die Milch als Begleiterin des Speiseopfers, und Milch mit frischem Most gemischt bildete weiter das Getränk des festlichen Tages [2]. Des rituellen Milchtanzes und Milchschmauses zu Johannis in Thüringen, bei dem der Hirte eine wichtige Rolle spielte, haben wir schon früher gedacht (oben S. 118). Die Semmelmilch, die dabei von den Kindern auf dem Fußboden sitzend aus großen Schüsseln gelöffelt wird, darf wohl auch als ein alter Johannisfestschmaus betrachtet werden, zumal der dabei aufgeführte Tanz der Ehepaare mit dem Hirten als Beschluß entschieden alt-

[1] Brief von Frau Direktor A. Feldt, 27. März 1902. Zur Illustration der Form des Käses gibt Frau Feldt nachstehendes Modell:



[2] Preller a. a. O., I, 417.

rituellen Charakter hat. Eine Milch- und Eierspeise gehört neben dem früher erwähnten Hafermehlkuchen zu dem Ritus des Maifeuers der Kelten. Sie wird gleich diesem beim flammenden Feuer bereitet und vor der Verteilung des Kuchens verzehrt [1]. Eine nahe Beziehung des Milchopfers zur Sonne konnen wir an mehreren Punkten des altindischen Rituals deutlich wahrnehmen. Beim Agnihotra, dem täglichen Feueropfer in der Morgenfrühe, das angeblich den Aufgang der Sonne bewirkt, wird eine Milchspende dargebracht [2]. Das Pravargyaopfer, welches den in der Morgenfrühe erscheinenden göttlichen Açvinen dargebracht wird, hat zum wesentlichen Inhalt einen heißen Kessel mit gekochter Milch. Daß dieser Kessel symbolisch die Sonne darstellen soll, geht aus verschiedenen Anzeichen hervor und ist schon längst erkannt und festgestellt.

Wenn wir auch Spezielleres kaum feststellen können, so darf es doch wohl als wahrscheinlich gelten, daß schon in der arischen Urzeit als Opfer für die Sonne und beim Festmahl der Sonnenfeste die Milch und Produkte der Milch eine Rolle gespielt haben dürften. Man möchte ein solches Opfer bei einem ausgeprägt viehzüchtenden Volke, das die Sonne gerade in der Eigenschaft eines göttlichen Patrons der Herden verehrte, als naheliegend und natürlich schon a priori erwarten, und die angefuhrten Sitten und Opferbräuche, so wenig sie auch im einzelnen zusammenstimmen, dürften dies wohl noch wahrscheinlicher machen. Daß sie zum nicht geringen Teile auf uralter Tradition beruhen, wird wohl kaum zweifelhaft sein [3].

Für ebenso unzweifelhaft durfen wir es halten, daß schon die Arier der Urzeit sich bei ihren Sonnen- und Lebensfesten an

---

[1] Vgl. Armstrongs Schilderung bei Grimm (D. Myth., 4. Aufl., S. 510): „they then kindle a fire and dress a repast of eggs and milk in the consistence of a custard; they knead a cake of oatmeal, which is toasted at the embers against a stone. After the custard is eaten up, they divide the cake" etc. [2] Vgl. Oldenberg, Rel. des Veda, S. 109.

[3] Aus nichtarischem Gebiete finde ich ein Milchopfer fur die Sonne bei den Mongolen bezeugt. Sie werfen die Milch für die Sonne opfernd in die Luft. S. Ratzel, Völkerkunde, I, S. 649.

einem Rauschtrank ergötzten und wohl auch den Göttern von demselben anboten und spendeten. Dieser Trank kann nur der aus dem Honig gewonnene Met gewesen sein, der einzige uns bekannte Rauschtrank der Urzeit, — daneben wohl auch eine Mischung von Milch und Met. Der Met ist im Laufe der Zeit bei den verschiedenen arischen Völkern durch andere Arten berauschenden Getrankes verdrängt und ersetzt worden, sein altehrwürdiger Name ist aber zum Teil auf diese übertragen oder doch langere Zeit noch festgehalten worden, auch lebt der Met in einigen Gegenden des arischen Gebietes bis in die Gegenwart noch als solcher fort. Die Germanen haben ihn neben dem Biere noch lange weiter getrunken. Ja, noch im 18. Jahrh. berichtet Denis aus deutscher Gegend am Inn, daß beim Sonnwendfeuer zu Johannis Met getrunken werden mußte, wie er sich aus seiner Jugend erinnert [1]. Bei den Indern, ja schon in der indoiranischen Einheitsperiode wurde der Met durch den aus dem Safte der Somapflanze gewonnenen, ebenfalls goldgelben Somatrank ersetzt, aber noch im Rigveda wird derselbe mit Vorliebe madhu, d. h. Met genannt. Das schon oft von uns erwahnte Agnishṭoma-Opfer, der Feuerlobgesang, war ein Somaopfer, bei dem zahlreiche Becher dieses Trankes den Göttern zu Ehren geschöpft wurden; ebenso das Vâjapeya-Opfer, der Krafttrunk, bei welchem die Sonne eine stark hervortretende Rolle spielt. Und auch beim Sonnwendopfer wurde der Sonne ein Becher Soma dargebracht [2]. Vielfach wurde der Soma mit Milch gemischt und ebenso pflegten auch die iranischen Mazdâverehrer ihren heiligen Opfertrank Haoma aus dem Safte der Haomapflanze mit Milch zu mischen, oft noch unter Zusatz einer anderen Pflanze, die ihn würzen sollte [3]. Etwas Ähnliches liegt unleugbar beim römischen Palilienfeste vor, wenn bei demselben Milch mit frischem Most gemischt getrunken wurde [4]. Man wird vermuten dürfen, daß hier der Most den älteren Met ersetzt hat. Die Mischung des Rauschtranks mit

[1] Denis, Lesefruchte, 1, 130; s. Grimm a. a. O., S. 514.
[2] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 15.
[3] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 470; die zugesetzte würzende Pflanze hieß Hadhânaipata. [4] Preller a. a. O., S. 417.

Milch erscheint gerade bei einem Volke von Viehzüchtern, wie es die alten Arier waren, sehr natürlich und laßt sich nach den angefuhrten indischen, iranischen und römischen Beispielen wohl schon für die Urzeit vermuten. Der Wein ist jedenfalls bei den Römern wie bei den Griechen erst später, als Ersatz fur den urzeitlichen Met, in das Opfer eingedrungen. Altitalische Kultsatzungen schließen noch vielfach den Gebrauch des Weines aus und nennen an seiner Statt die Milch. Plinius sagt, daß Romulus mit Milch, nicht aber mit Wein geopfert habe; dafür seien die von ihm gestifteten Opfer ein Beweis, die an diesem Gebrauche noch festhielten [1]. Schrader vermutet bei der Milch einen Zusatz von Met, doch war — wie wir schon gesehen haben — auch die Milch allein wohl altarischer Opfertrank, so daß die Annahme nicht gerade notwendig ist. Es ist aber wohl sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß Milch und eine Mischung von Milch mit Met seit alters neben einander gingen. Dann trat ein Ersatz für den Met ein, und die Palilien zeigen uns noch Milchopfer und den Mischtrank von Milch und Most neben einander. Bei den Griechen wird der Wein im Kultus bisweilen noch „Honig" (μέλι) genannt und darin dürfte wohl eine Erinnerung daran liegen, daß er als Ersatz für einen Honigtrank eingetreten ist [2]. Andererseits nennen sie jeden berauschenden Trank, insbesondere aber den Wein mit dem alten Namen für „Met" (μέθυ), was denselben Ubergang vom Gebrauche des Mets zu dem des Weines beweisen durfte. Die Germanen setzten schon früh neben den Met das Bier, das ihn endlich ganz verdrangen sollte. Ein fröhliches Zechen bei den Sonnenfeuerfesten ist bei ihnen so gut wie selbstverständlich. Der Nürnberger Rat in seinem Mandat vom 20. Juni 1653 bekämpft das Johannisfeuer auch darum, weil bei demselben neben anderem Unwesen auch „gezecht und ge-

---

[1] Vgl. Victor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, S. 27; Plinius, 14, 12, 14, Romulum lacte non vino libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem. Vgl. Helbig, Die Italiker in der Poebene, S. 71; Schrader, Reallexikon, S. 603.

[2] Vgl. Schrader a. a. O., S. 602.

trunken“ wurde[1], und ebenso gehört zum Maifest in Schweden durchaus ein kräftiger Trunk[2]. Beim lettischen Uhsingfeste ist uns schon ein Bieropfer, mit Feuer und auch ohne Feuer, entgegen getreten. Man braut das Bier für diesen Tag aber natürlich in erster Reihe, um sich selbst daran gütlich zu tun. Auch hier muß das Bier den älteren Met verdrängt haben. Welche Bedeutung der Met fur die Arier hatte, wurde noch deutlicher hervor treten, wenn G. Hüsing (Die Iranische Überlieferung, S. 89) Recht behält, daß der Name der Meder, Mâda, aus Mâdawa verkürzt, das Volk als die Met-Männer bezeichnet. Vgl. v. Erckert, Der Kaukasus und seine Völker, S. 111: Die (tscherkessischen) Medowé-er hießen nach der russischen Bedeutung des Wortes die „Met d. h. Honig Bereitenden“.

Alles in allem werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß die alten Arier der Urzeit sich bei ihren Sonnen-, Feuer-, Vegetations-, Begattungs- und Lebensfesten nicht nur am Fleisch der Haustiere, an Kuchen, Milch, Quarkkäse und Eiern ergotzten, sondern nicht minder den Rauschtrank des Met und vielleicht eine Mischung von Milch und Met genossen.

Und nun erinnern wir uns dessen, daß die Sonne den alten Ariern ja nicht nur ein rundes Ding war, wie sie es etwa in einem Kuchen oder Quarkkäse nachbildend darstellen konnten, — nicht nur eine gelbe Kugel, wie sie in der Dotter des Eies erschien. Die Sonne war ihnen auch ein Kessel mit heißer Milch, — ein Gefäß, eine Schale, ein Becher, ein Topf oder eine Kanne. Und daß sie sich dies Gefäß nicht leer dachten, daß es nicht nur Milch, sondern auch einen himmlischen Rauschtrank, einen himmlischen Met enthalten konnte — wie die Inder sich das vom Monde dachten —, läßt sich aus mehreren Spuren noch erschließen. Heißt es doch im Rigveda, daß an des Sonnengottes Vishṇu höchster Stapfe die Frommen den Nektar trinken, daß dort der Born des Metes[3] sich findet. Und Uhsing, der lettische Sonnengott, braut Bier in der Fußspur des Rosses, d. h. des Sonnen-

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 515 Anm.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, S. 176.

[3] madhva utsaḥ.

rosses da droben — das ist weitab von Indien eine nah verwandte Vorstellung. Die Sonne ein Gefäß, eine Kanne, ein Becher, — da droben bei ihr der goldige gelbe Met zu finden, — liegt es nicht nahe zu vermuten, daß einst nach altarischer Anschauung oben der gelbe Met in dem goldig gelb erscheinenden Sonnengefäß schäumte? — daß es ein Nachklang dieser Anschauung ist, wenn man in Tirol noch heute erzählt, in der heiligen Johannisnacht sehe man auf dem Pechhorn eine riesige silberne Kanne, aus der das flüssige Gold hervorquillt, wie Bier aus der schäumenden Kanne? (vgl. oben S. 80). Zu Johannis, — natürlich, — denn gewiß nur für die Sonnenfesttage mag solche wunderbare Anschauung gegolten haben, — wie nur an solchen Tagen die Sonne auch tanzte, sich schaukelte und Hochzeit hielt. Wenn man an solchen Tagen die runden oder zackigen Kuchen oder Käse oder die hartgekochten gelben Eidotter aß, dann aß man damit die Sonne, — in symbolischem Abbild. Aber auch wenn man das Fleisch des geschlachteten Rosses, des Widders, des Ebers, des Rindes und vielleicht des Hahnes verzehrte, aß man die Sonne, denn sie war ja bald Roß, bald Widder, bald Eber, bald Rind, bald auch ein Vogel. Und trank man die heiße Milch aus dem Kessel, den goldigen Mettrank oder den Milchmet aus Schale, Topf oder Becher oder wie immer das Gefäß heißen und gestaltet sein mochte, dann aß und trank man die Sonne und immer wieder die Sonne, aß und trank das gottliche Wesen in allerlei Form, — ja das ganze Festmahl des Sonnenfestes war die Sonne selbst und immer wieder die Sonne, die die jubelnden Menschen aßen und tranken und der ruhig fortleuchtenden Sonne da droben mit zu essen und zu trinken anboten. Die Menschen tanzten, schaukelten, badeten und begatteten sich, und auch die Sonne da droben mußte gleich ihnen tanzen, schaukeln, baden und sich begatten. Die Menschen tanzten um die Sonne und sprangen durch die Sonne, wenn sie um das Sonnenfestfeuer tanzten und durch dasselbe sprangen und sich so in innigste Beruhrung mit dem himmlischen leuchtenden Wesen setzten, in einen engen Einklang primitiver Art. Noch mehr aber eigneten sie sich die Sonne an und verleibten sie sich buchstablich ein, wenn sie in

allerlei Form die Sonne selbst noch aßen und tranken, — und noch dazu in Gemeinschaft mit der Sonne, die selbst an dem festlichen Mahle teilnahm.

Es ist keine unsinnige, abenteuerliche Vorstellung, die wir damit vertreten und unseren altarischen Vorfahren zumuten. Es ist vielmehr eine bei den primitiven Volkern der ganzen Erde nachgewiesene und in allen moglichen Formen erscheinende primitiv sakramentale Handlung, den Gott zu bestimmter Zeit des Jahres in einem Stellvertreter, einem Tier, einem Menschen, einem ihm ähnlichen Gebilde aus irgend welchem eßbarem Material zu töten, zu essen und zu trinken und ihn so sich geradezu leiblich anzueignen, seine Kraft, seinen Segen sich einzuverleiben. Robertson Smith und Frazer haben uns eine Fülle von Tatsachen kennen gelehrt, aus denen sich diese seltsame Vorstellung und die aus ihr hervorgehenden Sitten auf einer bestimmten niederen Kulturstufe geradezu als allgemein menschlich ergeben. Sie lebt und wirkt aber auch noch in weit hohere Kulturstufen hinein.

Zum mindesten ein Teil der bei den Sonnen- und Lebensfesten dargebrachten und dann von den Festteilnehmern genossenen Spenden dürfen wohl als sonnensymbolisch, ihr Genuß als primitiv-sakramental bezeichnet werden. So z. B. gewisse runde Kuchen, die Eier, das Pferdefleisch, vielleicht auch Milch und anderes Getränke. Jedoch spricht die größte Wahrscheinlichkeit dafur, daß der Rauschtrank dieser Feste in erster Linie nicht der Sonne, sondern dem Monde galt; daß er die regenwirkende Mondspende bildete, im Gegensatz zu den Sonnenspenden und in Ergänzung dieser letzteren. Wohl ist auch die Sonne gelegentlich als Gefäß mit trinkbarem Inhalt gefaßt worden; wohl ist z. B. die Bierspende für Uhsing sicher bezeugt und steht in deutlichem Zusammenhang mit dem Liede, das Uhsing selbst Bier brauend darstellt. Doch es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß diese Anschauung in weit höherem, stärkerem Maße am Monde haftet, in seiner Erscheinung viel einleuchtender begründet ist und daher wahrscheinlicherweise erst nachmals von dem Monde auf die Sonne übertragen worden ist, wie das auch fur noch

manche andere Anschauungen, z. B. Boot und Schaukel, höchst wahrscheinlich ist.

Das kräftigste Zeugnis dafür ist ohne Zweifel die Rolle, welche der Mond im Opferritual der Inder spielt. Sie ist — wie wir seit A. Hillebrandts Forschungen darüber wissen — eine ganz überragende und läßt sich dahin kennzeichnen, daß der Mond als der himmlische Rauschtrank gilt, der himmlische Soma, als dessen irdischer Vertreter der Soma auf dem Opferplatze von den Priestern gekeltert und getrunken wird, mit der deutlichen Absicht, daß durch solches Tun auf magisch-kultliche Weise Regenfall bewirkt werden soll. Und wenn die Priester den von ihnen gekelterten irdischen Soma trinken, so eignen sie sich damit auf primitiv-sakramentale Weise die Essenz des himmlischen Soma, des Mondes, an, dessen Abbild und Symbol der irdische darstellt.

Der Mond erschien den Indern — und so wohl auch schon ihren Vorfahren in der arischen Urzeit — als ein strahlendes, mit herrlichem Trank gefülltes himmlisches Gefäß, das von Göttern und Seligen immerfort geleert wird, um sich mit unerschöpflicher Eigenkraft immer wieder aufs neue zu füllen und dann wieder geleert zu werden, und so fort ohne Aufhören — das Abnehmen und Wachsen des Mondes. Hier liegt, wie ich gezeigt zu haben glaube, die Wurzel der Gralsage [1], die eine uralt arische Sage war und nur im Mittelalter christliche Form und christlichen Inhalt angenommen hat. Es ist wahrscheinlich, daß die nur bei den Indern in voller Klarheit erhaltene Anschauung ursprünglich alle Arier beherrschte und daß daher das Trinken des Mets und anderen Rauschtranks bei den Lebensfesten in erster Reihe ebenso eine sakramentale Aneignung des Mondes und seiner regenwirkenden Essenz oder Kraft bedeutete, wie andererseits der Genuß mancher sonnensymbolischer Speisen eine primitiv-sakramentale Aneignung der Sonne mit allem ihrem Segen darstellen sollte.

[1] Vgl. meine Abhandlung „Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral", Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wiss. in Wien, Bd. 166, Jahrgang 1910; 2. Aufl., 1911. In Kommission bei Alfred Holder in Wien.

Es ergibt sich daraus als wahrscheinlich, daß bei den Sonnen- und Lebensfesten der alten Arier auch der Mond mit gefeiert wurde, — der Mond, der bei der himmlischen Hochzeit der Sonnenjungfrau so oft als ihr Freier, ihr Gatte erscheint; und der bei Lebensfesten umfassender Art ja auch nicht fehlen durfte, wenn er damals — wie wir für höchst wahrscheinlich halten müssen — als eine himmlische Macht angesehen wurde, von welcher der Regenfall abhing, die notwendige Ergänzung des von der Sonne ausgehenden Licht- und Wärmesegens.

Zu weit würde es uns hier am Orte führen, wenn wir auf die Frage eingehen wollten, ob — wie manche Forscher annehmen — dem Sonnenkultus der Arier ein noch älterer Mondkult vorausgegangen sein dürfte. Es gibt eine ganze Reihe von Tatsachen, die sich dafur anführen lassen; doch sind das Entwicklungen, die weit hinter jener Zeit zurückliegen, die wir als die letzte Zeit der arischen Einheit bezeichnen, die letzte Zeit vor der Abtrennung der asiatischen Arier von den europäischen. In dieser Zeit, die uns in erster Reihe beschäftigt, stehen jedenfalls Sonne und Mond als gefeierte himmlische Mächte neben einander. Ihr Zusammenwirken ist von höchster Bedeutung. Ihre segensreiche Vereinigung kommt in dem Mythus von der himmlischen Hochzeit zum Ausdruck, den wir im folgenden näher zu betrachten haben werden. Bei welcher Betrachtung uns allerdings als konstanter Faktor nur die junge Sonne, die himmlische Braut, entgegentreten wird, während statt des Mondes als Bräutigam auch andere himmlische Lichtgotter erscheinen — ein Umstand, der deutlich genug die Sonne als die dabei in erster Reihe gefeierte himmlische Macht hervortreten läßt.

DIE HIMMLISCHE HOCHZEIT.

DER Mythus von der himmlischen Hochzeit ist ein wichtiges und interessantes, unzweifelhaft urarisches Erbstuck. Das lehrt die Vergleichung, trotz mancher und merkwürdiger Abweichungen in der Fassung der Geschichte, die uns bei den verschiedenen arischen Völkern entgegentreten. Die lettischen Lieder zeigen auch hier einen sehr urwüchsigen, primitiven Charakter und können uns daher bei unserer Darstellung ganz wohl zum Ausgangspunkte dienen. Sie sind zuerst von Mannhardt in seiner bekannten Arbeit über die lettischen Sonnenmythen [1] behandelt und zu einem großen Teil auch schon von ihm in ihrer Bedeutung für die Vergleichung gewürdigt worden. Wir werden die Vergleichung aber nach mehreren Seiten hin noch uber Mannhardt hinausfuhren.

Als die Braut, die himmlische Jungfrau, um welche gefreit und die auch schließlich glücklich heimgeführt wird, erscheint in den lettischen Volksliedern die Sonnentochter oder Sonnenjungfrau, Saules meita, auch wohl Gottestochter (dēwo duktele) genannt [2]. Als Freier und Bräutigam tritt gewöhnlich der Morgenstern auf, gelegentlich aber auch der Abendstern, oder alle beide. Nicht selten wird der oder werden die Freier der Gottessohn oder die Gottessohne genannt, mit welcher Bezeichnung offenbar wieder nur Morgenstern und Abendstern gemeint sind. Aber auch der

---

[1] Zeitschrift für Ethnologie, Bd. VII.

[2] Mannhardt sieht in ihr die Dämmerung (a. a. O., S. 295), resp. Morgen- oder Abenddämmerung; wir würden lieber Morgenröte sagen, noch treffender aber „die junge Sonne“ (vgl. oben).

Mond erscheint bisweilen als Freier der Sonnentochter, und zwar als ein glucklicher, der sie dem Morgenstern abgewinnt, wofür ihm freilich auch mit dem Schwerte das Gesicht zerhauen wird Gelegentlich ist aber vielleicht auch Perkun der Liebhaber, also der Donnergott. Kurzum, der Brautigam bei der himmlischen Hochzeit wechselt, er ist nicht in allen Liedern derselbe, während die Braut immer die gleiche ist. Der Morgenstern, resp. der Gottessohn oder die Gottessöhne haben aber das oberste Anrecht als Freier der Sonnentochter zu gelten, und ihnen scheint die Umworbene auch wirklich geneigt, während sie dem Monde anscheinend nur nach dem Willen der Mutter sich vermählt.

Wir sehen in ganz naiver Weise die Freier vor der Ture des Hauses vorfahren, wo die Sonne mit ihrer Tochter wohnt:

> Wessen Pferde, wessen Wagen
> Stehen vor der Sonne Türe?
> Gottes Pferd', Marias Wagen,
> Freier um die Sonnentochter [1].

Ein anderes Lied lautet:

> Warum stehen die grauen Rosse
> An der Haustür der Sonne?
> Es sind des Gottessohnes [2] graue Rosse,
> Der freit um die Tochter der Sonne.
> Der Gottessohn reichte die Hand
> Der Sonnentochter über das große Wasser [3].
> Die Sonne weinte bitterlich,
> Auf dem Berge stehend.
> Wie sollte sie nicht weinen?
> Es war ihr leid um das Mägdlein,
> Leid um die Aussteuer,
> Die Lade mit Gold beschlagen,
> Silberne Gaben [4].

Dann aber heißt es ein anderes Mal:

> Wessen sind die grauen Rößchen
> An Gottchens Haustur?

---

[1] Bei Mannhardt Lied 41 (nach Ulmann, Nr. 459).

[2] Hier der Abendstern, nach Mannhardt a. a. O., S. 297.

[3] Daugawa. [4] Bei Mannhardt Lied 42 (nach Bielenstein).

Das sind des Mondes Rößchen,
Derer, die da freien um die Sonnentochter usw.[1].

Meist jedoch ist der Morgenstern oder Gottessohn der Freier:

Der Morgenstern ging früh auf,
Begehrend die Sonnentochter.
Geh auf, Sonnchen, selber früh,
Gib nicht die Tochter dem Morgenstern[2].

Ein anderes Lied lautet:

Alle Sterne sind mir sichtbar,
Der Morgenstern allein ist nicht da;
Der Morgenstern ist hingelaufen
Auf die Freischaft um die Sonnentochter[3].

Er späht nach ihr aus wie ein verliebter Jungling:

Die Sonnentochter wäscht sich
In der Bucht des raschen Bächleins;
Gottes Sohn späht (nach ihr) aus
Vom goldenen Weidenbusche[4].

Und es scheint, daß sie sich ihm gerne zeigt:

Wo liefst du hin, Sonnentochter,
Mit der silbernen Harke?
An dem Ufer des großen Wassers Heu zu harken,
Gegenüber dem Morgenstern[5].

Bisweilen aber sind es merkwurdigerweise die Gottessöhne, d. h. wohl Morgen- und Abendstern, die die Sonnentochter gemeinsam heimführen wollen und auch wirklich heimführen:

Zwei Lichterchen brennen im Meere
Auf silbernen Leuchtern,

---

[1] Bei Mannhardt Lied 44 (nach Sprogis 301).

[2] Bei Mannhardt Lied 49 (nach Sprogis 315).

[3] Bei Mannhardt Lied 50 (nach Sprogis 315); vgl. auch Lied 73 (nach Bielenstein):

Alle Sterne zählte ich aus,
Der Morgenstern war allein nicht da,
Der Morgenstern war hingelaufen
Nach der Sonnentochter zu schauen usw.

[4] Bei Mannhardt Lied 63 (nach Sprogis 311).

[5] Bei Mannhardt Lied 67 (nach Sprogis 310).

Die zünden an die Gottessöhne,
Wartend auf die Sonnentochter [1].

Sie fuhren sie hinein und die Neuvermählte zittert vor Aufregung:

Gottes Söhne bauten eine Kleete,
Goldene Sparren zusammenfügend;
Die Sonnentochter ging hindurch,
Wie ein Blättchen bebend [2].

Eine Variante dieses Liedes aber lautet:

Gottes Söhne bauen ein Haus auf,
Goldene Sparren auf dem Dache:
Eingehn dort zwei Sonnentöchter,
Wie zwei Espenblättlein zitternd [3].

Hier sind, aus sehr verständlichem Grunde, aus der einen Sonnentochter zwei geworden.

Der Brautzug des Morgensterns wird uns in mehreren Liedern geschildert. Als Führer des Zuges fungiert der Donnergott Perkun. In das Tor einreitend oder auch aus demselben ausreitend zerschmettert er den Apfelbaum (oder die Eiche), so daß das rote Blut spritzt. Es ist doch wohl der Baum, der die goldenen Sonnenäpfel tragt, und das rote Blut deutet darauf hin, daß wir uns den Vorgang zur Zeit der Morgen-, resp. Abendröte zu denken haben. Perkun handelt so in Anlehnung an die Sitte der Brautführer, welche mit einem Degen bewaffnet in das Tor, den Dachbalken oder sonst einen Teil des Brauthauses hineinhauen, wohl mit exorzistischer Absicht. Eines der bezuglichen Lieder lautet:

Morgenstern ist fortgeritten,
Auf zur Sonne geht sein Flug;
Sonnentochter will er freien,
Und der Perkun führt den Zug.

---

[1] Bei Mannhardt Lied 53 (nach Sprogis 303).

[2] Bei Mannhardt Lied 54 (nach Sprogis 303).

[3] Ulmann 471. Dazu vergleicht Mannhardt a. a. O., S. 297 passend das lettische Volkslied (Ulmann 41):

Zittre, zittre, Espenblättlein,
Bebend in dem leichten Winde.
Also bebten unsre Schwestern,
Als sie mit den Freiern sprachen.

Vor dem Tor das Apfelbäumchen
Spaltet er in raschem Lauf,
Und drei Jahre weint die Sonne,
Sammelnd goldne Zweige auf[1].

In anderen Liedern erscheint bei wesentlich gleichem Vorgange der Mond als der Bräutigam:

Mond führt heim die Sonnentochter,
Perkun folgt dem Hochzeitszug,
Durch die offne Pforte sprengend
Spaltet er die goldne Eiche.
Meinen braunen Rock bespritzet
Hoch aufspritzend Blut der Eiche,
Weinend liest die Sonnentochter
In drei Jahren auf die Äste.
Sage mir doch, liebe Maria,
Wo ich meinen Rock soll waschen? usw.[2]

Die Sonne hat nach einem Liede verräterisch an dem Gottessohne, dem Morgenstern, gehandelt, da sie ihm die Tochter versprochen, nachher dieselbe aber dem Monde gegeben:

Die Sonne zog ihre Tochter groß,
Versprach sie dem Gottessöhnchen.
Als sie groß gewachsen war,
Gab sie sie nicht, sondern gab sie dem Monde.
Dem Monde sie gebend, bittet sie
Perkun zum Brautgefolge.
Es schmetterte Perkun herausreitend,
Er zerschmetterte den grünen Eichbaum usw.[3].

Dagegen berichtet ein anderes Lied, der Mond habe dem Morgenstern die verlobte Braut ohne Zustimmung der Mutter geraubt. Ja, die Sonne ist so böse, daß sie ihm darüber das Gesicht zerhaut:

Die Sonne zerhieb den Mond
Mit einem scharfen Schwerte.
Warum hat er dem Morgenstern
Die verlobte Braut genommen[4]?

---

[1] Bei Mannhardt Lied 74 (Ulmann 451).

[2] Bei Mannhardt Lied 75 (nach Ulmann).

[3] Bei Mannhardt Lied 72 (nach Bielenstein).

[4] Bei Mannhardt Lied 71, 6 (nach Bergmann, Lettische Sinn- und Stegreifsgedichte 1808, S. 42).

In einem der Lieder wird der Bräutigam nicht genannt, die Gottessöhne aber fungieren als Brautschatzführer, sind also offenbar nicht selbst die Freier:

Ihre Tochter gab die Sonne
Fort nach Deutschland übers Meer hin;
Brautschatz führen Gottes Sohne,
Alle Bäume reich beschenkend:
Goldne Handschuh nahm die Fichte,
Grünes Wollentuch die Tanne,
Alle Birken goldne Ringe
An die zarten weißen Finger![1]

Wir sehen, daß hier bei der Hochzeit der Sonnentochter auch die alte, bei den Letten wie bei den Esten lebende Sitte ausgeübt wird, bei der Hochzeit und während des Brautzuges allerlei Gaben auszuteilen, welche die Braut vorher fertig gemacht haben muß. Die Hochzeit findet hier über dem Meere, in Deutschland, d. h. im Westen statt.

Ein anderes Mal endlich scheint Perkun der glückliche Bräutigam zu sein, was vielleicht eine verhältnismäßig jüngere Variante ist, vielleicht aber auch mit jenen Versionen des Mythus bei anderen arischen Völkern verwandt sein dürfte, wo der Himmelsgott als der Bräutigam in der himmlischen Hochzeit auftritt:

Übers Meer hin fährt der Perkun,
Jenseits sich ein Weib zu holen,
Mit dem Brautschatz folgt die Sonn' ihm,
Alle Walder rasch durchglühend[2].

Auch hier findet die Hochzeit im Westen statt. Östlich vom Lettenlande gibt es ja kein Meer.

Originell ist endlich auch noch der folgende Bericht uber die Hochzeit der Sonnentochter:

Ich säte eine schöne Rose
In den weißen Sandberg.
Sie wuchs auf lang, groß,
Bis zum Himmel hinauf.
An den Rosenzweigen stieg ich zum Himmel hinauf

---

[1] Bei Mannhardt Lied 15 (Ulmann 483).
[2] Bei Mannhardt Lied 14 (Ulmann 482).

Dort sah ich Gottes Sohn,
Sein Rößchen satteInd.
„Guten Morgen, guten Morgen, Gottes Sohn,
Hast du gesehen Vater und Mutter?“
„Vater und Mutter sind in Deutschland,
Sie trinken der Sonnentochter Hochzeit.
Die Sonne selbst bereitet die Aussteuer,
Den Rand des Fichtenwaldes vergoldend [1].“

Als bemerkenswert hebe ich noch hervor, daß nach Mannhardts Angabe diese wie auch die anderen lettisch-litauischen Sonnenlieder traditionell bei den Hochzeiten der Litauer und Letten gesungen zu werden pflegen [2].

Von einer Hochzeit der himmlischen Lichtwesen erzählen in verschiedenen Variationen auch die slavischen Völker. So fährt nach russischem Volksglauben am Johannistag die Sonne ihrem Verlobten, dem Monde, entgegen. Sie tanzt auf dem Wege und sprüht Feuerstrahlen [3]. Bei den Südslaven wird von der Hochzeit der hier männlich gefaßten Sonne (Sunce) mit dem weiblich gedachten Morgenstern (Danica) gesungen, und es ist sehr zu beachten, daß es gerade Hochzeitslieder sind, in denen das geschieht [4]. Eine verwandte Gestalt ist wohl auch die Sonnenschwester in dem serbischen Liede aus Montenegro, welche als des Mondes Bruderstochter, des Morgensterns Bundesschwester bezeichnet wird und um welche, wie wir früher sahen, ein Pascha wirbt. Ihre Füße und Beine sind goldgelb bis zu den Knien, ihre Arme goldrot bis zu den Schultern. Sie wirft die goldenen Sonnenäpfel und vernichtet damit den kecken Freier.

Vor allem aber sind die besprochenen lettischen Lieder von hervorragendem Interesse, wegen der merkwürdigen Übereinstimmungen, welche die Lieder des Rigveda zu denselben bieten, insbesondere eines, — das berühmte Sûryâsûktam, das Lied von der Sûryâ (Rigveda 10, 85).

---

[1] Bei Mannhardt Lied 83 (nach Bielenstein).

[2] Vgl. Mannhardt, Antike Feld- und Waldkulte, Bd. II, Vorrede, S. XX, Anm.

[3] Vgl. Mannhardt, Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. VII, S. 95.

[4] Vgl. Krauß, Sitte und Brauch der Südslaven, Wien 1885, S. 351.

Bei den ziemlich zahlreichen Riten und Bräuchen der indischen Hochzeit werden fortschreitend die einzelnen Verse dieses umfangreichen vedischen Liedes rezitiert, dessen Inhalt die feierliche Vermählung der Sûryâ, der Sonnentochter, mit einem himmlischen Lichtgotte bildet. Die Hochzeit der Sûryâ ist das himmlische Urbild jeder irdischen Hochzeit, und die Schilderung derselben im Liede gibt der menschlichen Hochzeit erst die hohere Weihe.

Der Name Sûryâ ist das ganz regelmäßige Femininum zu dem männlichen Namen Sûrya, die Sonne oder der Sonnengott. Man könnte daher die weibliche Sûryâ mit Fug und Recht einfach fassen als die Sonne, weiblich vorgestellt, — und um die neuaufsteigende, junge Sonne handelt es sich bei dieser Sonnenjungfrau auch tatsächlich, wie wir schon früher gesehen haben. Da aber der Sonnengott Savitar in dem Sûryâliede als derjenige erscheint, welcher die Sûryâ dem Bräutigam und den Freiwerbern übergibt, da ferner in manchen anderen vedischen Liedern die Geliebte, die Braut der Açvinen geradezu als die „Tochter der Sonne“[1] bezeichnet wird, so werden wir sie wohl besser die Sonnentochter nennen. Sie entspricht offenbar durchaus der Hochzeit machenden lettischen Sonnentochter, von welcher man bei den lettischen Hochzeiten singt und sagt, wie von der Sûryâ bei den indischen.

Wie die Begriffe Sonnentochter und Sonne in einander verschwimmen, zeigt deutlich ein früher schon angeführtes litauisches Lied (Mannhardt 54):

> Die Sonnentochter watete im Meere,
> Man sah nur noch das Krönchen;
> Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
> Rettet der Sonne Leben!

Dieselbe mythologische Gestalt ist hier einmal Sonnentochter, dann Sonne genannt, — sehr natürlich und richtig, da die Sonnentochter eben die junge, neugeborene Sonne ist. Man erinnere

---

[1] duhitâ sûryasya RV 1, 116, 17; 1, 117, 13; 1, 118, 5; 6, 63, 5; 4, 43, 2. Sie wird auch sûro duhitâ genannt, d. h. Tochter der Sonne oder des Himmels, RV 7, 69, 4; vielleicht auch 1, 34, 5, wenn, wie ich glaube, an dieser letzteren Stelle sûro für sûre zu lesen ist.

sich auch daran, daß in slavischen Liedern die Sonne selbst es ist, welche die himmlische Hochzeit feiert. Ebenso ist auch bei den alten Skandinaviern, wie wir weiter unten sehen werden, Sôl, die Braut des Himmels, zweifellos die Sonne selbst [1].

Sehr merkwürdig ist es nun ferner, daß ebenso wie in den lettischen Liedern so auch im Rigveda die glücklichen Freier der Sonnentochter, die sie heimführen dürfen, nicht immer dieselben sind, sondern in verschiedenen Liedern wechseln. Immer aber sind es Gottheiten des himmlischen Lichtes. Vor allem häufig erscheint Sûryâ in Verbindung mit den beiden Açvinen, jenen zwillingsartig verbundenen, fast untrennbaren Lichtgöttern, welche als Himmelssöhne oder Söhne des himmlischen Lichtgottes Dyâus bezeichnet werden (divó nápâtâ). Sie sind, wie wir später sehen werden, mit den griechischen Dioskuren ursprünglich identisch, deren Name (*Διὸς κοῦροι*) ja auch nichts anderes bedeutet als das vedische divó nápâtâ. Sie stellen sich aber auch mit unabweisbarer Deutlichkeit den lettischen Gottessöhnen an die Seite, die um die Sonnentochter freien. In dem Gott oder Gottchen, dessen Söhne diese sog. „Gottessöhne" sind, haben wir schon früher den altarischen Himmelsgott erkannt, d. h. den Dyâus, und somit besagt auch der Name dieser Gestalten der lettischen Mythologie im Grunde ganz dasselbe wie divó nápâtâ und *Διὸς κοῦροι*. Açvinen wie Dioskuren sind auch ebenso wie die lettischen Gottessöhne als Morgenstern und Abendstern zu deuten, wie weiterhin sich ergeben wird.

Überaus merkwürdig ist die Übereinstimmung, welche darin

[1] Auch Oldenberg (Rel. des Veda, S. 213. 214) sieht mit Recht in Sûryâ die Sonne, irrt aber ebenso gewiß in der Erklärung des Umstandes, daß sie die Sonnentochter genannt wird. Er hält dies für das „Auskunftsmittel eines Zeitalters, welches die Sonne männlich vorzustellen gewohnt war". Zwar sieht er selbst, daß sich das „Auskunftsmittel" gerade für die Letten nicht anwenden läßt, weil bei ihnen die Sonne, Saule, ja weiblichen Geschlechtes ist, er meint aber, die Letten könnten das als Erbteil überkommen haben. Indessen haben wir schon früher gesehen, daß gerade für die ältesten Zeiten das Schwanken im Geschlechte der Sonne charakteristisch ist und daß dies wohl auch in der Urzeit vorlag. Keinesfalls können wir für die Urzeit männliches Geschlecht der Sonne als das einzige behaupten.

liegt, daß im Veda beide Açvinen stets eng verbunden als die Freier, resp. die Gatten der Sûryâ erscheinen, genau so wie bei den Letten mehrfach d i e Gottessöhne als glückliche Freier der Sonnentochter auftreten, gemeinsam ihr die Kleete bauen, die das Brautgemach der Neuvermählten bilden soll, und gemeinsam hier die Zitternde empfangen, — während ja freilich an anderen Stellen nur der e i n e von ihnen als Liebhaber und Bräutigam erscheint.

Die Açvinen werden im Rigveda die b e i d e n G a t t e n (patî) der Sûryâ genannt[1] und es heißt, daß sie durch ihr schnelles Fuhrwerk die Braut gewonnen haben. An einer Stelle des Rigveda[2] heißt es, daß Sûryâ — offenbar freiwillig — den rasch dahin gleitenden Wagen der beiden Açvinen bestieg, und wieder an einer anderen Stelle wird der Wagen dieser Götter angerufen, der auch die Sûryâ fahre[3]. Es heißt einmal, daß die Sonnentochter, d. h. also Sûryâ, den Wagen der Açvinen als ihr Ziel bestieg[4]. In einem Liede ruft der Sanger: „Euren Wagen samt (eurer) Schönheit, o Nâsatyâ, hat die Sonnentochter sich erwahlt"[5]; und wieder in einem anderen Liede: „Euren Wagen, ihr Männer, hat die Jungfrau, die Sonnentochter, gern bestiegen"[6]. In einem Liede des berühmten Vasishṭha heißt es: „Eure Schönheit hat das Weib, der Sonne (oder des Himmels) Tochter, sich erwählt"[7]; und derselbe Dichter gibt den beiden Açvinen das Epitheton: „die Sûryâ als Schatz besitzend"[8]. Es wird klar ausgesprochen, daß Sûryâ die beiden Açvinen zu G a t t e n wählte[9]. Kurz, so viel man auch an einem solchen Verhältnis Anstoß nehmen mag, zweifellos erscheinen die b e i d e n Açvinen als Freier und Gatten der Sûryâ, der Sonnentochter. Das ist eine Tatsache, — mag

---

[1] RV 4, 43, 6; 1, 119, 5. [2] RV 5, 74, 5.

[3] RV 4, 44, 1; man vgl. auch RV 8, 22, 1; 6, 63, 6.

[4] RV 1, 116, 17; ähnlich 6, 63, 5. [5] RV 1, 117, 13.

[6] RV 1, 118, 5. Ahnlich wird RV 4, 43, 2 von dem Wagen gesprochen, den die Sonnentochter sich erwählte.

[7] RV 7, 69, 4; dazu vgl. RV 1, 34, 5, wo ich sûro duhitâ vermute.

[8] sûryâvasû RV 7, 68, 3.

[9] RV 1, 119, 5 â vâm patitvám sakhyáya jagmúshî yóshâvṛṇita jenyâ yuvâm patî (açvinâ).

man dieselbe nun durch den Hinweis auf die Sitte der Polyandrie bei verschiedenen Völkern niederer Kulturstufe oder sonst wie anders erklären. Und diese Tatsache findet ihre deutliche Entsprechung in den lettischen Liedern!

In dem großen Sûryâ-Liede aber, welches freilich nicht in allen Punkten klar und auch nicht ohne Widerspruche ist, erscheint als der gluckliche Freier der Sûryâ vielmehr Soma, d. h. der Mond, — denn diese Bedeutung hat das Wort hier jedenfalls schon, wie die Anfangsverse des Liedes deutlich zeigen. Soma, der Mond, wird hier der Bewerber genannt, der das Weib begehrt (vadhûyu), und auch weiterhin ist in dem Liede stets nur von einem Gatten die Rede; die Açvinen aber werden als die Freiwerber bezeichnet (varâ), nicht in feindlichem Gegensatz zum Soma [1]. Mit der Tatsache, daß hier der Mond als Freier und Brautigam der Sûryâ auftritt, werden wir wiederum auffallend daran erinnert, daß in manchen lettischen Liedern statt der Gottessohne vielmehr der Mond es ist, der die Sonnentochter freit.

Gelegentlich aber erscheint auch Pûshan, den wir bereits als einen originellen Sonnengott kennen, als glucklicher Bewerber, resp. Gemahl der Sûryâ [2]. Es heißt in einem Liede des Rigveda,

---

[1] Das Wort vara konnte sowohl den Bräutigam als auch den fur einen anderen freienden Freiwerber bedeuten. Es scheint indessen, daß wir hier die letztere Bedeutung annehmen müssen, da Soma deutlich der vadhûyu genannt wird und stets nur von einem Gatten die Rede ist. Allerdings spräche Vers 14 eher dafur, daß die Acvinen fur sich selbst werben: „Als ihr, o Açvinen, für euch bittend auf dreirädrigem Wagen zur Hochzeit der Sûryâ fuhrt, da haben alle Gotter euch das zugestanden; als Sohn erwählte Pûshan euch zu Vatern." — Auch Vers 15 ließe sich so fassen: „Als ihr auf die Freierei zu Sûryâ fuhrt, wo war da usw." — Es scheinen eben in dem aus sehr verschiedenartigen Bestandteilen zusammengeschweißten und in der vorliegenden Form jedenfalls relativ späten Liede etliche Widersprüche vorzuliegen. Auf jeden Fall aber erscheint hier Soma, der Mond, deutlich als Freier und Bräutigam der Sûryâ.

[2] Wenn E. Siecke Recht behalten sollte mit seiner Ansicht, daß wir in Pûshan einen alten Mondgott zu erkennen haben, dann würde auch das Paar Sûryâ und Pûshan die junge Sonne mit dem Monde vereinigt zeigen. Ja, es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Umstand einigermaßen fur Sieckes

daß die Götter ihn der Sûryâ (als Gatten) gaben [1]. Und er wird offenbar deswegen „Buhle der Schwester“ und „Freier der Mutter“ genannt, indem nämlich die Sonnentochter oder Sonnengöttin auch als seine Schwester oder Mutter gefaßt wird [2]. Mit dieser gelegentlichen Verbindung des Pûshan mit der Sûrya laßt sich in den lettischen Liedern wohl die ebenfalls gelegentliche Verbindung des Perkun mit der Sonnentochter vergleichen, obgleich natürlich zwischen Pûshan und Perkun keinerlei Gemeinschaft des Wesens besteht.

Nach alledem finden wir in diesem Mythus zwischen den so weit von einander entfernt wohnenden Indern und Letten, die sich gewiß niemals direkt berührt haben, die merkwürdigste Übereinstimmung. Bei beiden Völkern haben wir Verse und Lieder, welche von einer himmlischen Hochzeit erzählen und welche traditionell bei den Hochzeitsfesten gesungen oder rezitiert wurden, offenbar ein himmlisches Urbild der irdischen Hochzeit darstellend. Bei beiden Völkern ist die himmlische Braut stets dieselbe, — die Sonnentochter, d. h. die junge Sonne. Bei beiden Völkern schwankt dagegen die Person des Freiers, der indessen ein himmlischer Lichtgott zu sein pflegt. Bei beiden erscheinen vornehmlich die beiden Himmels- oder Gottessöhne als die glücklichen Bewerber, welche wir aller Wahrscheinlichkeit nach als Morgenstern und Abendstern zu deuten haben. Und zwar sind sie bei den Indern stets, bei den Letten wenigstens auch in einigen Liedern gemeinsam, zugleich Freier, Bräutigame und Gatten der himmlischen Jungfrau. Bei beiden Völkern erscheint in anderen Liedern aber auch der Mond als der glückliche Freier, — und gelegentlich auch sonst noch ein anderer Gott.

Alle diese auffallenden Übereinstimmungen lassen es doch gewiß als wahrscheinlich erscheinen, daß wir es hier mit altarischen

---

Ansicht spricht, denn Sonne und Mond als Gattenpaar dürften wohl die natürlichste und auch die älteste Anschauung bilden. Vgl. E. Siecke, „Pûshan, Studien zur Idee des Hirtengottes“, Mythologische Bibliothek, VII, 1 (1914). [1] RV 6, 58, 4.

[2] svásur jâráḥ und mâtur didhishuḥ, RV 6, 55, 4 und 5. Als Sohn der Sûryâ und der Açvinen erscheint Pûshan offenbar RV 10, 85, 14.

Sonnen- oder Lichtmythen zu tun haben, welche vielleicht durch ihre ständige Verwendung bei der Hochzeit und den engen Zusammenhang mit diesem schonsten und freudigsten Feste sich so wohl erhalten haben. Natürlich aber regt sich alsbald die Frage, ob wir in solchem Falle denn nicht auch bei anderen arischen Völkern Ähnliches, Verwandtes, oder wenigstens Reste jener uralten mythischen Vorstellungen nachweisen können. Gab es nicht auch bei ihnen einen Mythus von der Hochzeit einer himmlischen Lichtgöttin mit einem, resp. auch mehreren himmlischen Lichtgöttern, welche gewissermaßen als Urbild der menschlichen Hochzeit betrachtet wurde? Da sich, wie wir nun schon längst wissen, bei den arischen Völkern gerade in Verbindung mit der Hochzeit so viel Altertümliches erhalten hat, möchte man das a priori wohl meinen, natürlich unter der Voraussetzung, daß wir mit Recht aus der Übereinstimmung der indischen und der lettischen Mythen und Bräuche auf altarisches Erbgut geschlossen haben.

Schon längere Zeit bevor mir die lettischen Mythen von der Sonnentochter oder Sonnenjungfrau und damit die merkwurdigste, schlagendste Parallele zu den indischen Sûryâ-Mythen bekannt geworden, hatte sich mir die Überzeugung aufgedrängt, daß dem Mythus von der Sûryâ, resp. der Gestalt dieser Gottin bei mehreren anderen arischen Volkern Entsprechendes sich an die Seite stellen lasse, was auf einen urarischen Mythus deute.

Hier kommen zunächst die Griechen in Betracht.

Wir kennen Sûryâ als eine himmlische Lichtgöttin, deren Mythus wesentlich in der Geschichte von ihrer Brautschaft, Vermählung und Ehe mit einem himmlischen Lichtgott — resp. zweien solchen — aufgeht, welches Verhältnis als Vorbild des entsprechenden menschlichen gilt. Aber auch die Griechen haben eine hochgefeierte himmlische Lichtgöttin, deren Mythus bei näherer Betrachtung in seinem Kerne denselben Inhalt aufweist und im wesentlichen in ihrem bräutlichen Verhältnis, der Vermählung und dem ehelichen Leben mit dem obersten Lichtgotte der Hellenen aufgeht. Ich meine H e r a, die Königin des Himmels, die Braut und die Gattin des Zeus.

Schon der Name der Hera laßt sie als eine Göttin des himmlischen Lichtes erkennen. Allerdings läßt sich derselbe nicht unmittelbar mit dem Namen Sûryâ vermitteln, in der Weise, daß wir die beiden Namen als ursprünglich identisch bezeichnen konnten. So verlockend es wäre, den Namen der Hera auf die Grundform Svaryâ zurückzuführen, aus welcher die Form Sûryâ entstanden ist, — es scheitert dies leider an dem Umstande, daß auch die ältesten griechischen Inschriften den Namen niemals mit anlautendem Digamma (Ϝ, v) zeigen. Das aber müßte man voraussetzen, wenn das Wort ursprunglich mit der Lautverbindung sv begann [1]. Dennoch glaube ich, daß die alte Ansicht von Bopp, Curtius und Leo Meyer [2] in der Hauptsache doch das Rechte trifft, wenn sie auch in dem Namen der Hera die uns bereits wohlbekannte, in Sûryâ steckende Wurzel svar suchen, welche „leuchten" bedeutet, und zwar gerade vom himmlischen Licht. Man wird nur nicht unmittelbar von der Form svar ausgehen dürfen, sondern von einer Steigerungsform sêver, sêvel, welche letztere in dem altgriechischen Namen der Sonne [3] wie auch in dem gotischen Worte sauil „die Sonne" vorliegt. Die Steigerungsform sêvel geht auf älteres sêver zuruck, und diese Form, zu sêvr zusammengezogen. könnte ganz wohl dem Namen Hera zugrunde liegen. Derselbe würde dann auf eine Grundform Sêvra zurück gehen, aus der Hera lautgesetzlich ganz regelrecht entstanden sein könnte. Der Name Hera würde demnach „die Leuchtende", „die Strahlende" bedeuten, ebenso wie Sûryâ, und wäre als eine wurzelhaft verwandte Parallelform des letzteren Namens zu fassen [4].

---

[1] Vgl. *Ϝέκαστος* = *ἕκαστος*, aus *σϜέκαστος* u. dgl. m. Bei Homer spräche die Verbindung *πότνια Ἥρη* wegen des Hiatus allenfalls für Digamma, allein es widerspricht dem ganz direkt die geläufige Verbindung *λευκώλενος Ἥρη*. [2] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 128.

[3] *ἠέλιος* aus *σηϜελιος* (sêvelios).

[4] Diese Etymologie verdanke ich meinem lieben Freunde Arvid Johannson, Professor an der Victoria-University in Manchester. Es ist eingewandt worden, daß griechische Formen von der Wurzel svar sonst l und nicht r zu zeigen pflegen. Doch abgesehen davon, daß wohl auch sonst bisweilen eine Wurzel neben der jüngeren l-Form noch eine ältere r-Form

Daß Hera eine Lichtgöttin ist, dafür sprechen nun aber auch sonst noch eine ganze Reihe von Gründen. So zunächst schon ihre feste eheliche Verbindung mit dem obersten Lichtgotte Zeus. Ferner der Umstand, daß sie ebenso wie dieser oft auf den Höhen verehrt wird[1]. Ebenso die eigentümliche Kultbeziehung, in welcher diese Hera Akraia in Korinth zur Medea stand, also zu jener Gestalt der Argonautensage, welche dem Jason, dem Helden des aufleuchtenden Tagesgestirnes, zum Gewinn des goldenen Vließes, d. h. des Sonnenlichtes, verhilft. Auch ist besonders hervorzuheben, daß „auf dem ursprünglichen Schauplatze der Argonautensage, im minyeischen Jolkos, die pelasgische Hera als Schutzgöttin Jasons genannt wurde“[2]. Insbesondere aber möchte ich die leuchtend weißen Arme der Göttin aus ihrer Eigenschaft als eine ursprüngliche Lichtgöttin erklären. Sie wird ja mit Vorliebe Hera leukolenos (*λευκώλενος*) genannt, und wir werden diese lichten, strahlenden Arme der Göttin bei mehreren Parallelgestalten unter Germanen und Slaven wiederfinden. Als Lichtgöttin wird Hera auch durch das große, ruhig strahlende Auge charakterisiert, das ihr mit einem geläufigen Epitheton beigelegt und besonders gefeiert wird[3]. Licht, glänzend, strahlend, erhaben, majestätisch ist ihr ganzes Wesen.

Fragen wir nun aber, was denn die griechische Mythologie von Hera zu berichten weiß, was etwa auch aus ihrem Kult sich

zeigt (vgl. *ὀμόργνυμι — ἀμέλγω*), halte ich es für mehr als wahrscheinlich, daß Curtius mit Recht auch in dem griechischen *Σείρ*, *Σείριος* „Sonne, Hundstern“ die Wurzel svar sucht, und hier hätte sie doch jedenfalls die r-Form. Auch im Lateinischen zeigt diese Wurzel wohl Formen mit l und solche mit r neben einander. Neben sôl „die Sonne“ liegt der Name des Sonnengottes Soranus, der doch wohl dieselbe Wurzel enthält, nur in der r-Form; auch serênus „hell, heiter“ wird von Curtius mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die gleiche Wurzel svar zurückgeführt. — Die früheren Zusammenstellungen des Namens *Ἥρα*, bald mit *ἔρα* „Erde“, bald mit *ἀήρ* „Luft“, bald mit lat. hera „Frau, Herrin“ sind sämtlich schon aus lautlichen Gründen unmöglich, von sachlichen Bedenken ganz abgesehen.

[1] Als *Ἥρα ἀκραία*; vgl. Preller, Griech. Mythol., 3. Aufl., S. 129. 136.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 129.

[3] Es ist das bekannte Beiwort *βοῶπις*; vgl. Roscher, Myth. Lex., Bd. I, S. 2097.

über ihr Wesen erschließen läßt, so antwortet uns darauf Preller kurz und treffend mit den folgenden Worten: „Der eigentliche Kern aller Sagen von der Hera, desgleichen der meisten Feste und festlichen Legenden bleibt aber immer ihr eheliches Verhältnis zu Zeus, als dessen jungfräuliche Braut (παρθενία), „dann als seine neuvermählte Gattin (κουριδίη ἄλοχος), endlich als seine zu ewigem Bunde vereinte Ehefrau (τελεία) sie in vielen sinnreichen und empfindungsvollen Gebräuchen und Mythen verherrlicht wurde“ [1].

Die Sage erzählt von dem segenströmenden Beilager des Zeus und der Hera „in den seligen Gegenden des Okeanos, wo Ambrosia fließt und wo die Erde den Baum des Lebens mit den goldenen Hesperidenäpfeln zur Hochzeit der Hera hat wachsen lassen“ [2]. Wir kennen bereits die goldenen Äpfel der Hesperiden als die Sonnenäpfel und die Beziehung der Sonnengöttin, der Sonnentochter, der bräutlichen Lichtgöttin zu denselben aus den lettisch-litauischen und slavischen Mythen. Am Rande der Erde, am Okeanos wächst dieser Wunderbaum und dort hält ihr Beilager Hera, die bräutliche Lichtgöttin, die auch damit ihre Beziehung zu Licht und Sonne deutlich offenbart. Homer verlegt in wundervoller Schilderung das Beilager des Zeus und der Hera auf den Gipfel des Idagebirges (Ilias 14, 152—353). In dichtem goldenem Gewölk umfängt der Göttervater die Geliebte, die ihm reizvoll wie bei der ersten liebenden Vereinigung entgegentritt, — und die Erde läßt blühende Kräuter und duftende Blumen zum bräutlichen Lager emporsprießen.

Die hohe Bedeutung, welche gerade der Vermählung des Zeus und der Hera beigelegt wurde, spiegelt sich deutlich in der hervortretenden Rolle wider, welche dieselbe im Kultus spielt. Im argivischen Kult „feierte man — nach Prellers Schilderung — das göttliche Paar mit Blumen und Kränzen, führte Hera im bräutlichen Schmucke umher, flocht ihr ein Brautbette aus zarten Weidenzweigen des Frühlings und beging die ganze Zeremonie wie eine menschliche Hochzeit, für deren Vor-

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., S. 130.
[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 131.

bild und Stiftung diese gottliche galt. Ahnliche Gebräuche und Legenden gab es zu Plataeae und in der Umgegend, wo Zeus und Hera als höchstes Götterpaar auf dem Kithaeron verehrt wurden, auf Euboea, wo der Gipfel des Ocha für die Stätte der Vermählung galt, in Athen, wo man das Fest den ἱερὸς γάμος[1] des Zeus und der Hera nannte, auf Kreta, wo man dasselbe Fest in der Nahe von Knosos feierte, endlich auf Samos, wo man gleichfalls sowohl von der Jugend als von der Hochzeit der Hera erzählte, diese jahrlich mit einem glänzenden Feste feierte und sich auch wegen der volkstümlichen Sitte einer ehelichen Vertraulichkeit vor der Vermählung auf Zeus und Hera zu berufen pflegte[2]."

Wir sehen es deutlich: die Hochzeit der Hera ist das Vorbild der irdischen, menschlichen Hochzeit. Hera entspricht also in diesem, den Kern ihres Wesens ausmachenden Verhältnis durchaus der indischen Sûryâ. Wir mussen sie dieser und der lettischen Sonnentochter vergleichen.

Es scheint, daß das griechische Fest der „heiligen Hochzeit" oder „Götterhochzeit"[3] in erster Reihe der Hera, weniger dem Zeus gegolten habe, da es nur dem Kultus der Hera, nicht demjenigen des Zeus angehörte. Das geht auch aus den in Argos, Samos, Elis und anderen Orten üblichen Bezeichnungen hervor, die dasselbe als ein Hera-Fest kennzeichnen, als Heraia, Herasia, Herochia[4]. Gerade das aber ist charakteristisch für die Hochzeit der Sonnentochter, bei den Indern wie bei den Letten, daß die himmlische Braut, die Sonnenjungfrau, als die Hauptperson dabei hervortritt, — es stimmt also auch dies zu unserer Annahme der Identitat von Hera mit der indischen Sûryâ wie mit der lettischen Saules meita, der jungen, neu erscheinenden, bräutlich schön gedachten Sonne.

---

[1] D. h. die heilige Hochzeit.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 131. 132; dazu Roscher, Myth. Lex., Bd. I, S. 2099—2102.

[3] Außer ἱερὸς γάμος wird dasselbe auch θεογάμια genannt, auch Γαμήλια; vgl. Roscher, Mythol. Lex., Bd. I, S. 2099.

[4] Vgl. Roscher a. a. O., Bd. I, S. 2099.

Hera, die alljahrlich neu dem Zeus sich vermahlt, muß naturgemaß zu dem Feste als Jungfrau erscheinen, daher sie gerade in dieser Eigenschaft an manchen Orten verehrt wird[1]. Ja, Pausanias berichtet, daß die argivische Hera durch ein alljährliches Bad im Quell Kanathos zur Jungfrau werde[2]. Es ist wahrscheinlich, daß diese Angabe auf einer alljährlich sich wiederholenden Zeremonie beruht, — daß die Priesterin der Hera am Jahresfeste der Göttin das Bild derselben im Wasser des genannten Quelles badete[3], — gerade diese alljährlich einmal stattfindende Verjüngung der strahlenden Himmelsgottin scheint mir so deutlich wie irgend möglich Hera wiederum als die einmal im Jahr sich erneuernde Sonnengottheit zu erweisen.

Das Fest der Hochzeit der bräutlichen Himmelsgöttin Hera war seit ältester Zeit in Griechenland weit verbreitet, daher wohl mit Recht daraus geschlossen werden darf, daß es ursprunglich allen hellenischen Stammen eigen war[4], — ein allgemein gefeiertes Fest des griechischen Volkes. Da diese „heilige Hochzeit“ als das Urbild aller irdischen Hochzeiten angesehen wurde, fanden bei derselben alle diejenigen Zeremonien statt, welche bei menschlichen Hochzeiten üblich waren[5]. Der Hochzeitszug in Plataeae und Argos war mit einem Hochzeitsmahle verbunden. Das Bild der Hera wurde nach Pausanias und Plutarch am Ufer des Asopos bräutlich geschmuckt und mit einer Brautjungfer (der *νυμφεύτρια*) auf den von Ochsen gezogenen Wagen gesetzt, wie auch die Braut in der Regel nach alter Sitte mit einem Rindergespann abgeholt wurde. Die Brautjungfer wurde, wie es scheint, von der Priesterin der Hera dargestellt. Flötenspiel und Hymenäosgesang begleiteten den feierlichen Zug. Die argivischen Jungfrauen scheinen in diesem Hochzeitszuge alle in reichster Pracht und mit Blumenkränzen geschmückt teilgenommen und im Heiligtum unter Flötenklang Chortanze aufgefuhrt zu haben. Wie eine Hochzeit dauerte das ganze Fest drei Tage, an denen reichlich gegessen und getrunken wurde. Auch fur Knossos und Samos

[1] Als *Ἥρα παρθένος* oder *παῖς*; vgl. Roscher a. a. O., S. 2104.
[2] Paus. 2, 38, 2. [3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2100.
[4] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2099. [5] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2099 ff.

ist ausdrücklich bezeugt, daß die „heilige Hochzeit“ der Hera wie eine menschliche Hochzeit gefeiert wurde, desgleichen fur Aegina [1].

Dieser vorbildliche Charakter der Hera-Hochzeit war wohl auch der Grund dafur, daß vor jeder Hochzeit der Hera in ihrer Eigenschaft als Braut und Ehefrau — der Hera *Τελεία* oder *Ζυγία* — Opfer dargebracht wurden, daß der Brautigam der Braut bei Hera und Zeus Treue schwören mußte und daß die Frauen nach der Hochzeit ihren Brautschleier der Hera darzubringen pflegten [2].

Die Athener verlegten die „heilige Hochzeit“ in den Monat Gamelion, der der zweiten Hälfte unseres Januar, der ersten des Februar entspricht, — wahrscheinlich weil in Attika in diesem Monate die meisten Hochzeiten gefeiert zu werden pflegten [3].

Um das Verhältnis des Zeus und der Hera richtig zu wurdigen, muß man abzusehen wissen von den bekannten, im Epos oft mit behaglicher Laune ausgemalten ehelichen Zwistigkeiten, welche, gewiß jungeren Ursprungs, dem Dichter willkommenen Stoff zu ergötzlicher Schilderung boten. Der Bund dieser beiden hohen Götter erscheint im Kultus durchaus als ein hoher und heiliger, und auch im Epos wird von ihm mit der großten Ehrfurcht gesprochen, wie denn auch Zeus mit Vorliebe „der machtig donernde Gemahl der Hera“ genannt wurde [4]. Dieser Bund der beiden himmlischen Lichtgotter, er gab als hohes Vorbild dem menschlichen Ehebunde die höhere Weihe.

Hera als brautliche Gattin des Zeus [5] ist „der gottliche Vorstand des weiblichen Lebens, wie es in ehelicher Zucht und Sitte bluht und reift“ [6]. Daher geht ihr Kultus auch vorzugsweise die Frauen an und wird von priesterlichen Frauen besorgt. Ihr zu Ehren hielten die Jungfrauen in Olympia einen Wettlauf, ihr brachten die Frauen dort alle vier Jahre einen Peplos dar [7]. Die Schönheit der Hera ist eine „keusche, strenge und würdige, und wie

[1] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2101. 2102.

[2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2104. [3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 2100.

[4] *ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης.*

[5] Als *τελεία, γαμηλία, ζυγία, συζυγία, νυμφευομένη.*

[6] Vgl. Preller a. a. O., S. 137. [7] Vgl. Preller a. a. O., S. 135.

sie selbst in ihrer ersten jungfräulichen Blute dem Zeus vermählt wurde und von keiner anderen Liebe weiß als von der seinigen, so daß es das Äußerste von Wahnsinn und Lust hieß, der Hera zu begehren, so fordert sie die gleiche Treue und gleiche Keuschheit von allen Vermählten"[1].

In der bildenden Kunst erscheint Hera gewöhnlich thronend, wie eine Braut verschleiert oder als Ehefrau prächtig gekleidet, immer mit weitem, die ganze Gestalt verhüllendem Peplos[2]. Sie offenbart sich also auch hier als die himmlische Braut, die himmlische Ehefrau κατ' ἐξοχήν, wie Sûryâ dies bei den Indern, die Sonnentochter es bei den Letten ist. Das große, ruhig strahlende Auge der himmlischen Lichtgöttin tritt natürlich auch in den Bildwerken sehr charakteristisch hervor; besonders aber möchte ich noch auf die von Roscher bemerkte Tatsache hinweisen, daß „die auf unteritalischen Münzen den Kopf der Hera Lakinia strahlenförmig umfliegenden Haare eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der bekannten Haartracht des Helios besitzen und ebenfalls die Bedeutung einer Strahlenkrone zu haben scheinen[3]. Es zeugt das, wie mich dünkt, ebenfalls für ihren Charakter als Sonnengottheit.

Die häuslichen Zwiste zwischen Hera und Zeus sind, wie ich schon angedeutet habe, jedenfalls späteren, speziell griechischen Ursprungs und kommen für die Vergleichung nicht in Betracht. Sie ergeben sich fast mit Notwendigkeit aus der Eifersucht, die bei dem keuschen Eheweibe angesichts der zahlreichen Liebschaften ihres königlichen Gemahls sich entwickeln mußte. Wir kennen bereits den tieferen Grund dieser Liebesgeschichten, die, ursprünglich nichts weniger als frivol, nur die unerschöpfliche Zeugungskraft des Himmelsgottes zeigten. Und so wenig wir uns durch dieselben das hehre Bild des Zeus, wie das griechische Volk ihn glaubte, trüben lassen dürfen, ebensowenig darf uns das Bild des in der „heiligen Hochzeit" (dem ἱερὸς γάμος) ver-

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 138. [2] Vgl. Preller a. a. O., S. 130.
[3] Vgl. Roscher, Myth. Lex., Bd. I, S. 2097.

mahlten himmlischen Paares durch Eifersuchtsgeschichten herabgesetzt und getrübt werden [1].

Die Person des göttlichen Gemahls ist freilich nicht dieselbe wie im Mythus der Sûryâ. Aber wir sahen ja bereits, daß bei den Indern sowohl wie bei den Letten der himmlische Bräutigam und Ehemann der Sonnentochter vielfach wechselt. Nur ein himmlischer Lichtgott mußte es sein. Und das ist Zeus, — ja sogar der höchste und oberste himmlische Lichtgott. Wir dürfen diese Fassung des Mythus bei den Griechen sogar für eine besonders glückliche und anmutende halten; denn dadurch, daß der bräutlichen Lichtgöttin der oberste Himmelsgott zum Gemahl gegeben wurde, erhob sie selbst sich zu dem Range einer Königin des Himmels und ihr gesamtes Wesen erhielt damit nur um so mehr Nachdruck, Bedeutung und Würde.

Lichthimmelgott und Sonnenjungfrau passen gewiß gut als ein Paar zusammen, und die griechische Fassung des Mythus geht vielleicht in ihren Wurzeln auf eine urzeitliche Variante der himmlischen Hochzeitsgeschichte zurück, die auch in den verwandten, gleich zu erörternden germanischen Mythen sich widerspiegelt. Ihre Entstehung läßt sich aber auch noch von einer anderen Seite her veranlaßt finden. Wir wissen, daß der altarische Himmelsgott sich bei den Griechen in Uranos und Zeus gespalten hatte. Die zweifellos uralte Vorstellung von der Gattenschaft des Himmels und der Erde haftete an Uranos fest und ist einer der wenigen, diesen Gott bestimmt charakterisierenden Züge. Des Uranos Weib ist Gaea, die Erde. Schon darum aber brauchte Zeus, der Lichthimmelgott, ein anderes Weib und es bot sich ihm sehr natürlich in der schönen Sonnenjungfrau dar [2].

[1] Die Sage von Heras Witwenschaft halte ich für eine jüngere, ebenso wie die vom Tode des Zeus. Sie ergänzte Brautschaft und Eheleben der Himmelsgöttin und ergab sich von selbst, sobald die Sage vom Tode des Zeus sich geltend machte. Über die letztere vgl. Bd. I, S. 464.

[2] Bedenkt man übrigens, daß Zeus den Lichthimmelgott mit dem Donnerer in sich vereinigt und daß der lettisch-litauische Perkunas von dem alten Himmelsgott dieser Völker nicht streng geschieden ist, sondern oft geradezu mit ihm identisch scheint (vgl. Bd. I, S. 533 ff.), dann berührt sich die Verbindung des Zeus mit der Sonnenjungfrau vielleicht auch mit der lettischen

Ob Hera in einer älteren Zeit auch bei den Griechen mit den Dioskuren verbunden wurde, wie Sûryâ mit den Açvinen, die lettische Sonnentochter mit den Gottessöhnen, das müssen wir zunächst dahingestellt sein lassen. Ich komme auf die Dioskuren später zu sprechen. Für jetzt müssen wir zusehen, ob uns noch weitere Parallelen des himmlischen Hochzeitsmythus bei anderen arischen Völkern entgegen treten.

Es kann keinem Zweifel unterliegen und gilt bei allen Kennern des Gegenstandes als eine feststehende Tatsache, daß die Römer, die Italiker überhaupt, in ihrer großen Göttin Juno eine in allem Wesentlichen der griechischen Hera entsprechende Göttergestalt besaßen und verehrten. Ebenso unzweifelhaft aber ist es ferner, daß Juno nicht wie so manche andere der römischen Göttergestalten von Griechenland entlehnt, von dort nach Rom herübergekommen ist, daß sie vielmehr als eine unzweifelhaft alte und echte italische Göttin zu gelten hat, — der ältesten und echtesten eine[1]. Überall, wo Jupiter verehrt wird, steht neben ihm seine erhabene Gemahlin Juno. Alte gefeierte Stätten ihres Kultes lassen sich an den verschiedensten Orten, in den verschiedensten Gegenden Italiens nachweisen, wenn auch Latium und Rom in dieser Hinsicht besonders kräftig hervortreten, — und es galt als besonders bedeutsamer Umstand, daß nicht nur Rom in seinem Junius einen dieser Göttin speziell geweihten, nach ihr benannten Monat besitzt, sondern daß auch die Kalender von Aricia, Tibur, Praeneste, Laurentum, Lanuvium und anderen Orten einen solchen Monat kennen, mag derselbe nun Junius, Junonius, Junonalis oder sonstwie heißen[2]. Der Name der Göttin kennzeichnet sie — nach der bisher geltenden Auffassung — als die Gattin des großen Lichthimmelgottes Jupiter und gehörte darnach aufs engste zusammen mit dem alten Namen Dione, den Hera, die Gattin des Zeus, in Dodona und bei den Epiroten trug.

Variante, nach welcher auch Perkun ausnahmsweise als Freier der Sonnentochter auftritt.

[1] Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 113 ff.; Preller, Röm. Mythol., 3. Aufl., S. 271 ff.; Roscher, Mythol. Lex., Bd. II, S. 574 ff.

[2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 575. 576; Wissowa a. a. O., S. 114.

Nichts anderes als eben diese Gattenschaft besagen, wie es scheint, die verwandten Namen Juno-Dione [1]. So ist denn schon längst der Schluß gezogen worden, daß bereits die gräco-italische Vorzeit neben dem Himmelsgott Jupiter-Zeus eine Himmelsgottin und Gemahlin desselben, Juno-Dione-Hera, besaß. Für uns aber ergibt sich aus diesem Verhaltnis mit zwingender Notwendigkeit die Vermutung, daß auch in Juno, ebenso wie in Hera-Dione, eine alte Sonnengottheit zu suchen sein möchte, — die junge Sonne, die Sonnentochter, die sich in bräutlicher Schonheit dem Lichthimmelgotte vermählt, um mit ihm zu fester Gemeinschaft verbunden, das aller menschlichen Ehegemeinschaft vorbildliche himmlische Gattenpaar darzustellen, wie Hera und Zeus.

Es ist ein Verdienst von W. H. Roscher, dieses vorbildliche eheliche Verhältnis der Juno zum Jupiter als ganz analog demjenigen von Hera und Zeus, dem ἱερὸς γάμος des griechischen Gotterpaares, in uberzeugendster Weise klar dargelegt zu haben [2]. Bezüglich der ursprünglichen Naturbedeutung der beiden Gottinnen Hera und Juno weicht aber sein Urteil von dem unserigen wesentlich ab, da er von Juno ausgehend diese mit Bestimmtheit als alte Mondgöttin zu erkennen glaubt und daraus auch fur Hera den gleichen Charakter als Mondgottin erschließen will, obwohl sich dieser bei der griechischen Gottin in keiner Weise uberzeugend dartun läßt. In volligem Irrtum aber befindet sich der verdiente Forscher, wenn er glaubt, daß auch die verwandten Mythen der Inder und der Litauer diese Auffassung bestätigen [3]. Es ist

[1] Juno aus Jounon-, Diounon-, von Jupiter, Jov-is, Diov-is, ebenso abgeleitet wie Διώνη von Ζεύς, ΔιF-ός. — Über eine neuere Etymologie vgl. weiter unten. [2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 577—594.

[3] Vgl. Roscher, Mythol. Lex., Bd. I, S. 2098. Er stützt sich hier auf „die eigentümliche, bei mehreren indogermanischen Volkern, z. B. den Indern, Litauern, Griechen und Italikern, nachweisbare Vorstellung, daß die Stiftung der Ehe auf die Hochzeit der Mondgottheit entweder mit dem Himmelsgott (Zeus, Jupiter) oder dem Gott der Sonne zurückzuführen sei". So formuliert ist die Sache aber nicht richtig. Nicht die Mondgottheit ist das wesentliche bei dem Mythus der himmlischen Hochzeit, sondern die Sonnengottheit, die als bräutliche Jungfrau gedachte junge Sonne, — die Sonne, — die einmal im Jahr sich erneuert — nach weit verbreitetem Glauben —, und

freilich wahr, daß das Sûryâ-Lied der Inder die Hochzeit des Mondes mit der Sonne besingt, daß auch die lettisch-litauischen Lieder Mond und Sonne zu einem Paare verbinden, wenn auch dies nicht das einzige und ausschließliche Verhältnis ist, wie wir bereits gesehen haben. Aber Inder und Letten kennen beide als die Braut im himmlischen Hochzeitsmythus ganz übereinstimmend immer nur die Sonne, die junge Sonne, die Sonnentochter — Sûryâ, Saules meita. Die Gatten wechseln, die Braut steht fest. Nur um die Hochzeit der brautlich gedachten jungen Sonne handelt es sich in all diesen Mythen, und darum gerade mußten wir in der himmlischen Braut Hera wieder die junge Sonne vermuten, genau entsprechend nun aber auch in der italischen Juno.

Allerdings, es ist wahr: gewisse Beziehungen der Juno zum Monde scheinen deutlich hervorzutreten, insbesondere in der Formel, die in Rom allmonatlich an den Kalenden zur Ausrufung kam und die Ansetzung der Nonae auf den 5., resp. 7. Tag des Monats verkündete. „Daß hier die weibliche Himmelsgottheit speziell als Mondgottin aufgefaßt ist, haben schon die alten Mythologen richtig erkannt [1].“ Aber auch Jupiter ist als der große Himmelsgott nicht nur der Herr der Tageshelle und des Gewitters, sondern auch des nachtlichen Vollmonds, der die ihm heiligen Idustage bringt. Wir sahen es schon, daß der Vollmond mit einer schonen Bezeichnung „Jovis fiducia“, d. h. Bürgschaft des Jupiter, genannt wird [2], und wir kennen auch Zeus unter dem Beinamen Asterios als den Herrn des nachtlichen Sternenhimmels. Darum sind diese Gotter doch nicht etwa von Hause aus Mond- oder Nachthimmelsgotter, es geht solche Beziehung vielmehr sehr naturlich aus ihrer Eigenschaft als allbeherrschende Himmelsgotter hervor, und nichts ist naturlicher, als daß die Gemahlin des allumfassenden Himmelsgottes an dem Wesen ihres Gemahles Teil hat, wie das gerade bei Juno nach

so erneuert, verjüngt, ihre Hochzeit feiert, bald mit dem Monde, bald mit Morgen- und Abendstern, bald mit dem großen Himmelsgotte.

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., 116; Roscher, Mythol. Lex., Bd. II, S. 578.

[2] Vgl. Preller a. a. O., Bd. I, S. 189.

allen Richtungen deutlich hervortritt. Darum besitzt ja auch Juno nach italischer Vorstellung die Fähigkeit, Gewitter zu erregen, Blitze zu schleudern, Regen zu spenden, nicht minder wie Jupiter selbst [1]. Sie kann diese Eigenschaft der Himmelsgöttin im umfassendsten Sinne, als Gemahlin des großen Himmelsgottes im Laufe der Zeit, durch Erweiterung eines ursprünglich engeren Wesens, gewonnen haben. Das ist durchaus glaubhaft und gerade auch unsere Meinung. Daß aber der Charakter einer Mondgöttin den Ausgangspunkt dieser Entwicklung gebildet haben müsse, wie Roscher annimmt, halte ich nicht für wahrscheinlich oder gar schon erwiesen. Aus dem Namen Lucina, der Juno nur als eine Gottin des Lichtes kennzeichnet, laßt sich das in keiner Weise erschließen, ebensowenig aber aus den engen Beziehungen, welche diese Göttin zu dem geschlechtlichen und ehelichen Leben der Frauen in so auffallend stark hervortretender Weise besitzt. Diese Beziehungen gehen vielmehr bei Juno, ebenso wie bei Hera, aus ihrer Eigenschaft als himmlische Braut und Ehefrau, als gottliches Urbild der irdischen Jungfrau und Gattin, geradezu mit Notwendigkeit hervor. Daß gerade um dieser letzteren Eigenschaft willen in Juno ebenso wie in Hera eine Sonnengottheit, die junge Sonne oder Sonnentochter der indischen und lettischen Mythen, als ursprünglicher Kern zu vermuten ist, daß wir dort den Ausgangspunkt ihrer Entwicklung zu suchen haben, dürfte nach unseren früheren Ausführungen einleuchtend sein. Ebenso einleuchtend aber ist es, daß Juno ihre Beziehung zum Monde ganz in derselben Weise im Laufe der Zeit gewonnen haben könnte, wie ihre ebenfalls unbestreitbare Beziehung zum Gewitter, zu Blitz und Regen. Das brachte die Erweiterung ihres Wesens zur großen, allumfassenden Himmelsgöttin mit sich, die ihrerseits wiederum unzweifelhaft deutlich auf dem ehelichen Verhältnis der Juno zu Jupiter beruht.

Vom speziell romischen Standpunkt aus hatte man kaum eine Veranlassung, in Juno eine ursprüngliche Sonnengottheit zu vermuten. Hier zeigt sie sich einfach als die große Himmelsgottin

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 115; Preller a. a. O., Bd. I, S. 277.

in einem viel weiteren und umfassenderen Sinne. Die Vergleichung aber drängt auf jene Vermutung hin, und ist einmal der Ansatz gemacht, dann erscheint die Entwicklung durchaus naturgemäß und lückenlos verständlich, ja wir finden nun manche Züge im Charakter der Göttin, die sich unter dieser Voraussetzung besser als früher erklären. Es leuchtet auch ein, daß kein anderes Naturphänomen mehr dazu geeignet ist, für eine Gattin des großen Himmelsgottes die natürliche Basis abzugeben als gerade das überragend große und herrliche Tagesgestirn, — abgesehen allenfalls von der Erde, die in diesem Falle nicht in Betracht kommt, da Juno sich unzweifelhaft als eine alte Lichtgöttin erweist. Aus der Sonnenjungfrau erwuchs die große Himmelsgöttin, die nun auch den Mond regiert und Blitze zu schleudern imstande ist, gleich ihrem Gemahl. Kein Zug in dem Bilde der römischen Juno widerspricht der Annahme einer solchen Entwicklung.

Mit Recht hat schon Preller die Eigenschaft Junos als einer Geburtsgöttin aus ihrem Charakter als Lichtgottheit abgeleitet: „Die Geburt des Lichtes aus dem Dunkel ward den Alten immer zur Allegorie der Geburt und der Entbindung überhaupt, daher in Italien auch die Mater Matuta zugleich die Göttin des frühen Tageslichtes und eine Geburtsgöttin ist"[1]. Wir kennen Mater Matuta bereits als die weibliche Entsprechung zum Pater Matutinus, dem Janus. Es ist die Göttin des Morgenlichts, der neu erscheinenden Sonne jedes einzelnen Tages. Sie verhält sich zur Juno, nach unserer Auffassung, der im Frühling neu erscheinenden jungen Sonne — Sûryâ, Saules meita — wie die Morgenrote des einzelnen Tages zur Morgenröte des neu beginnenden Jahres, ist also im Wesen nicht von ihr verschieden, resp. ihr aufs nächste verwandt. Wie Mater Matuta konnte daher auch Juno auf Grund eben dieses verwandten Wesens zur Geburtsgottin werden und braucht sie darum noch keine ursprüngliche Mond-

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 271. Allerdings sieht auch Preller in Juno eine Gottin des neu erscheinenden Mondes, er entwickelt die Geburtsgottin aber doch nur aus dem neu erscheinenden Lichte, — der Sonne ebenso wohl wie des Mondes.

göttin zu sein. Doch ist wohl auch diese Eigenschaft der Juno noch tiefer begrundet auf ihren Charakter als der vorbildlichen himmlischen Braut und Ehefrau, der Schutzherrin des gesamten weiblichen Geschlechtslebens. Dieser historisch wichtigste Zug im Bilde der großen Gottin, der sie mit Hera, Sûryâ und Saules meita verbindet, bedarf hier noch einer etwas eingehenderen Besprechung.

Es darf wohl fur mehr als wahrscheinlich gelten, daß die eheliche Verbindung der Juno mit Jupiter in Italien in ganz ähnlicher Weise wie diejenige der Hera mit Zeus bei den Griechen als Prototyp oder ideales Vorbild aller menschlichen Hochzeit und Ehe angesehen wurde. Darum erscheint auch Juno in Kultus und Kunst als Braut und jugendliche Ehefrau, als Nupta, verschleiert [1]. Darum ist sie die Ehegottin, die Juno Juga, Pronuba, Matrona, der Hera *ζυγία* und *τελεία* genau entsprechend [2]. Darum geleitete sie als ideale Patronin die Braut durch die verschiedenen Stadien der Hochzeitsfeier, fuhrte sie auf dem Wege, in das Haus des Gatten — als Iterduca, Domiduca —, waltete über der Salbung des Türpfostens, der Gürtung der Braut, der Vermahlung — als Unxia, Cinxia, Pronuba. Und Roscher hat aller Wahrscheinlichkeit nach Recht, wenn er annimmt, daß es auch im Kult der Juno ein Fest der „heiligen Hochzeit" gab, entsprechend dem *ἱερὸς γάμος* der Hera in Griechenland; und daß man „in Italien ebenso wie in Hellas die einzelnen Akte der Hochzeit, welche im wesentlichen den Griechen und Italikern gemeinsam sind und aus der gemeinsamen Urzeit stammen, von jener idealen göttlichen Hochzeit" ableitete [3]. Wie in Indien bei der Eheschließung die Braut gewissermaßen die Sûryâ spielt, sie darstellt, so erscheint in Italien die junge Frau in ihrem Verhältnis zu dem Gatten als Juno, die sich dem Jupiter verbindet. Daher kann bei Plautus ein Ehemann zu seiner Frau sagen: „Heia, meine Juno! es ziemt sich nicht für dich, so traurig zu

[1] Vgl. Preller a. a. O., Bd. I, S. 273. 280.

[2] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 119; Roscher a. a. O., S. 577. 589; Preller a. a. O., S. 280.

[3] Vgl. Roscher a. a. O., S. 577.

sein vor deinem Jupiter[1]!" Und auf eben dieser Vorstellung beruht es offenbar, wenn nach italischem Glauben jede Frau ihre Juno hat, wie jeder Mann seinen Genius. Es ist der weibliche zeugerische Genius, der sie durchs Leben geleitet, wie den Mann sein männlicher. Der scheinbare Nonsens und Widerspruch, der darin liegt, daß es doch nur eine große Himmelsgöttin Juno und Gattin des Jupiter gibt und geben kann, während andererseits eine jede Frau ihre besondere Juno haben soll, begreift sich gerade unter der Voraussetzung, daß jede Frau bei ihrer Eheschließung die sich vermählende Juno darstellt, in jeder Frau also die Himmelsgöttin gleichsam neu verkörpert erscheint, — ganz ebenso, wie es in Indien doch auch nur eine himmlische Sûryâ gibt und doch wiederum ebenso so viele Sûryâs als es Frauen gibt, die den Ehebund schließen. Von dieser Voraussetzung aus begreift sich auch die italische Vorstellung ganz leicht, und wenn wir dieselbe auch nicht geradezu mit der indischen Vorstellung identifizieren wollen, so konnte sie sich doch sehr leicht und natürlich aus ihr entwickeln.

Diese Auffassung erhält aber noch eine weitere starke Stütze, wenn — wie sehr wahrscheinlich ist — die Etymologie des Namens Juno das Richtige trifft, welche neuerdings von Hugo Ehrlich aufgestellt worden[2]. Nach seiner überzeugenden Darlegung ist aus formellen lautlichen Gründen die alte Identifizierung der Namen Juno und Dione kaum haltbar, während es sich gerade aus Gründen dieser Art empfiehlt, den Namen der römischen Göttin mit dem indischen Worte yóshâ (Gen. yoshnas, Nom. Plur. yóshaṇas; Nebenform yóshaṇâ) zusammen zu bringen; yoshâ, yóshaṇâ aber bedeutet nichts anderes als „junges, mannbares Weib, Jungfrau, Geliebte, Gattin". Mit Recht verweist Ehrlich dabei (a. a. O. S. 284) auf Roschers ganz richtige Ansicht: „die Ehe zwischen Zeus und Juno ist das Prototyp und Ideal sämtlicher menschlicher Ehen". Wir dürfen aber auch gleich

[1] Plaut. Cas. 2, 3, 14. Heia, mea Juno, non decet esse te tam tristem tuo Jovi! Vgl. Roscher a. a. O., S. 590; Preller a. a. O., S. 280.

[2] Vgl. Hugo Ehrlich, „Zur Mythologie", in der Ztschr. f. vergl. Sprachforschung, Bd. 41, Heft 3, S. 283 ff.

hinzufügen, daß sich so zuerst völlig die weibliche Juno neben dem männlichen Genius begreift, das mannbare Weib neben dem Zeuger! Es ist aber auch wohl zu beachten, daß im Rigveda gerade die Morgenröte, Ushas, als yóshâ bezeichnet wird, die Sonnentochter (sûro duhitâ RV 7, 69, 4), die junge Sonne. Juno entspricht ja gerade nach unserer Darlegung der Ushas-Sûryâ in den vedischen Liedern! So stimmt das Sachliche aufs Beste zu Ehrlichs rein sprachwissenschaftlichen Ergebnissen.

Jupiter und Juno, das ideale himmlische Ehepaar, erscheinen insbesondere in dem Priester des großen Himmelsgottes, dem Flamen Dialis, und seiner Frau, der Flaminica, verkörpert. Sie wandeln, wie schon Preller ganz richtig erkannt hat, gewissermaßen „wie lebende Bilder jener Götter des Lichtes, denen sie dienten, vor dem Volke“ [1]. Eben darum mußte der Flamen Dialis stets verheiratet sein, und es wurde streng darauf gesehen, daß er mit seiner Gattin in der alten und feierlichen Form der confarreatio verbunden war. Darum mußte er sein Amt niederlegen, sobald die Flaminica starb, durfte sich nicht von ihr scheiden, keine Nacht außerhalb seines Hauses zubringen u. dgl. m. Die Flaminica aber mußte stets wie eine Braut oder wie eine Neuvermählte gekleidet sein, sie mußte den Brautschleier und das Kopftuch (flammeum) tragen, an dem ein Granatzweig befestigt war, sie mußte wie eine Braut „gegürtet“, mit dem Cingulum versehen sein, das Haar mit einer vitta purpurea durchflochten [2]). Es war, wie man deutlich sieht, das Abbild des idealen himmlischen Ehepaares, — in der Flaminica aber erscheint Juno fort und fort, unverändert, als die Braut und junge Gattin des himmlischen Gatten, ganz ebenso wie Hera, wie Sûryâ, wie Saules meita fort und fort als himmlische Braut und Neuvermählte erscheinen. Die Übereinstimmung könnte kaum vollständiger sein. Bedeutsam aber ist wohl auch, daß der Flamen Dialis und seine Frau bei allen Hochzeiten fungiert zu haben scheinen, die nach der alten Form der confarreatio ge-

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 201. [2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 500. 50..

schlossen wurden [1]. Das ideale himmlische Ehepaar gab so leibhaftig durch seine Vertreter dem irdischen, menschlichen Ehebunde den Segen und die höhere Weihe.

Roscher hat wohl Recht, wenn er in dem Junofest zu Falerii, mit seinem Festzug und mancherlei Bräuchen, die Hochzeitsbräuchen ähnlich sehen, eine „heilige Hochzeit" der Juno sieht, und zwar eine echt und ursprünglich italische, — er hat vielleicht auch darin Recht, wenn er ein analoges Fest für Rom, für den Juni-Monat vermutet, wo der Flamen Dialis und seine Frau das himmlische Paar vertreten hätten [2]. Doch auch wenn das letztere nicht richtig sein sollte, stellt doch der Flamen Dialis mit seiner stets bräutlich geschmückten Flaminica fortdauernd gleichsam das himmlische Paar, die himmlische Hochzeit dar, — nicht minder eindrucksvoll wohl als wir es bei den verwandten Völkern finden [3].

Die Hauptfeste der Juno fielen in den Frühlingsanfang und in den Monat der Sommersonnenwende, den der Göttin speziell geweihten Junius. Auch dieser Umstand spricht deutlich genug fur die Richtigkeit unserer Voraussetzung, nach der wir in Juno die junge Sonne des neuen Jahres zu suchen hätten. Ist doch die

---

[1] Roscher a. a. O., S. 500.

[2] Vgl. Roscher a. a. O., S. 501. 502. Vgl. Preller a. a. O, S. 281.

[3] Eine sehr ansprechende Vermutung von Roscher scheint es mir zu sein, wenn er die Juno Moneta, die auf dem Kapitol mit Jupiter zusammen verehrt wurde und die auch auf dem Albaner Berge neben dem Tempel des Jupiter Latiaris wohl ebenfalls einen Tempel hatte, als Braut oder jugendliche Ehegattin des Jupiter faßt. Er führt dafür nicht nur die sehr jugendlichen Köpfe der Moneta an, sondern stellt insbesondere den Namen der Göttin mit dem griech. μνᾶσθαι in Liebe gedenken, freien, mit μνηστή Braut und Ehefrau, mit dem deutschen Minne und minnen zusammen. Kein Zweifel, daß die Wurzel von monere mit diesen Wörtern zusammenhängt. Die alte Wurzel „man" bedeutet gedenken, erinnern, und zeigt mehrfach die modifizierte Bedeutung „in Liebe gedenken, erinnern, lieben, freien". Zeigt das lat. Verbum monere auch nicht diese Bedeutung, sondern vielmehr die von „erinnern, ermahnen", so wäre es doch denkbar, daß wir in dem Namen Moneta dieselbe zu suchen hätten, und daß dieser Name also ursprünglich „die Geliebte, die Braut, die minnige Gattin" bedeutete. — Vgl. Roscher a. a. O., S. 593. 594.

Zeit von Anfang März bis Ende Juni die Vorzugszeit, in welche die arischen Feste der jungen, der neu erscheinenden und sich vermählenden Sonne fallen. Das angesehenste Fest der Juno fiel auf die Kalenden des März, also den Anfang des Monats, der nach der alten Rechnung der erste Monat des Jahres war[1]. Es war somit der Fruhlingsanfang und der alte Jahresanfang zugleich, die Morgenröte des neuen Jahres, — genau der Zeitpunkt, an welchem wir die Feier einer Gottheit der neuverjüngten, der neuaufsteigenden Sonne des Jahres erwarten müßten! Es war ein Frauenfest, ein Fest der Matronen, an dem uberall für das Glück der Ehe geopfert wurde, an dem Mädchen und Frauen in den alten Tempel der Juno Lucina strömten, der Lichtgöttin, die zugleich die Geburtsgöttin war[2]. Das liegt vom Monde weit ab, da erkennen wir noch die junge Sonne, die alle Arier zu Anfang des Jahres, des Frühlings feierten, — die junge Sonne, die zugleich das himmlische Vorbild der züchtigen Frauen und Jungfrauen war.

Nächstdem aber fallen die bedeutendsten Feste der Juno in den ihr geweihten Monat Junius, und insbesondere scheinen die Kalenden dieses Monats ihr heilig gewesen zu sein. Um diese Zeit wurde in Rom das Fest des Tempels der Juno Moneta begangen, der bräutlichen Juno, wenn Roschers Erklärung des Namens richtig ist, — vielleicht das Fest der heiligen Hochzeit, auf jeden Fall ein großes Junofest[3], — ihr Sommerfest, nach dem Feste des Frühlingsanfangs.

Der Kult der Juno geht allerorten in erster Linie die Frauen und Mädchen an. Sie ist die göttliche Patronin des weiblichen Geschlechtslebens, der Liebe, der Hochzeit, der Ehe, der Geburt, — und diese ihre wichtigste Eigenschaft für die Menschenwelt ist aus uraltem Kern entsprossen. In der großen Gemahlin des römischen Himmelsgottes läßt sich doch noch deutlich die Hoch-

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 274; Roscher a. a. O., S. 584.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 274. 275; Wissowa a. a. O., S. 116. 117; Roscher a. a. O., S. 583 584.

[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 116; Preller a. a. O., S. 283; Roscher a. a. O., S. 592 ff.

zeit feiernde bräutliche Sonnentochter der alten Arier wieder erkennen.

Wie aber steht es bei den Germanen?

Der weiblichen Sonnengöttin Sûryà entspricht bei den Skandinaviern Sôl, die Sonne, weiblich gedacht. Diese Gottheit tritt im ganzen wenig hervor, nur wenige Stellen sprechen von ihr, an einer derselben aber wird Sôl als „die Braut des Himmels" bezeichnet! [1] Das ist in hohem Grade merkwürdig und ich glaube, wir durfen auf Grund dieser einzigen Stelle bei den Germanen ursprünglich eine ähnliche Anschauung vermuten, wie wir solche bei Indern, Griechen, Letten und Slaven kennen gelernt haben. Eine himmlische Licht-, eine Sonnengöttin wird „Braut des Himmels" genannt, wie Hera die Braut des Zeus, des Himmelsgottes. Das ist kein Zufall, auch keineswegs ein gleichsam von selbst, aus der Natur dieser Lichterscheinung sich ergebender Gedanke, — da steckt vielmehr augenscheinlich etwas Besonderes dahinter, und die Lösung bietet sich uns durch die ganze vorausgegangene Betrachtung von selbst dar.

Vielleicht aber findet sich auf germanischem Boden noch ein anderer Reflex der alten Himmelsbrautsage. Von ingväonischen Stämmen her ist die Gestalt des Freyr in den Norden gedrungen. Wir kennen diesen Gott bereits als eine der verschiedenen Hypostasen des alten Himmelsgottes. Die Geschichte seiner Werbung um Gerdhr ist die schönste nordische Sage von Werbung und Erhorung unter den Himmlischen. Der alte Himmelsgott Freyr wirbt um Gerdhr, die unzweifelhaft als eine Lichtgöttin zu fassen ist, denn von ihren strahlenden Armen leuchtet Luft und Meer. Erinnert sie uns mit diesem stark hervortretenden Zuge nicht an die Lichtgöttin Hera mit den leuchtend weißen Armen? Als Brautgeschenk bietet der Gott ihr elf goldene Apfel, die wir den Hesperidenäpfeln gleich achten müssen, und im knospenden Hain vereinigt sich das liebende Paar. Erinnert das nicht wiederum an das Beilager des Zeus und der Hera am Okeanos, wo der Baum mit den Hesperidenapfeln neben ihnen emporschießt?

---

[1] brûdr himens; Grimnesmâl 39.

Max Müller und Mannhardt haben, unserer Ansicht nahekommend, Gerdhr als die Morgenröte — resp. Abendröte — gedeutet. Sehen wir in ihr eine Parallelgestalt der umworbenen Sonnentochter bei den Letten und Indern, dann ist sie für uns die junge, die neu aufsteigende Sonne, in einer individuell ausgeprägten Hypostase. Sie erinnert in mehreren Zügen speziell an Hera, mit der sie auch den Himmelsgott als Freier gemein hat, sie erinnert aber auch an die früher erwähnte montenegrinische Sonnenschwester mit den goldroten Armen, die die goldenen Sonnenäpfel wirft und in der wir ebenfalls einen — freilich späteren — Reflex der alten umworbenen Sonnenjungfrau erkennen müssen.

Wir wollen diese bedeutsamen Reste bei den Germanen und Slaven nicht gering achten. Sie dienen gewiß zur Unterstützung unserer Ansicht, wenn wir nun zu folgendem Schluß gelangen:

In der arischen Urzeit gab es einen Mythus von der Brautschaft und Hochzeit einer himmlischen Lichtgöttin, Sonnengöttin oder Sonnentochter, die sich uns als die junge, neu aufsteigende Sonne erwiesen hat. Als begünstigte Freier erscheinen verschiedene Götter, immer aber sind es — mit alleiniger Ausnahme des einmal erscheinenden Perkun — himmlische Lichtgötter, und zwar in erster Reihe merkwürdigerweise das Paar der Açvinen, denen die lettischen Gottessöhne entsprechen, d. h. Morgen- und Abendstern. Ferner der Mond, — bei Indern, Letten und Slaven; ferner ein männlicher Sonnengott, — Pûshan; oder gar der oberste Gott des Lichthimmels, — Zeus, — Jupiter, dem wir die altnordischen Freyr und Himenn, den Himmel, an die Seite stellen. Diese Brautschaft und Vermählung himmlischer Lichtgötter galt als Urbild der irdischen, menschlichen Hochzeit und es wurden Lieder, die von diesem Mythus erzählten, wahrscheinlich schon damals beim Hochzeitsfeste gesungen oder rezitiert. Diese Verhältnisse haben sich am treuesten bei den Indern und Letten bewahrt, — zwei Zeugen, die bei ihrer völligen räumlichen Abgetrenntheit von einander wohl für besonders beweiskräftig gelten dürfen. Aber auch bei einer Reihe anderer arischer Völker — Griechen, Italikern, Germanen, Slaven — finden wir mehr oder

minder deutliche Reflexe, Reste und Spuren desselben altarischen Mythus.

* * *

Der Mythus von der himmlischen Hochzeit der schönen Sonnentochter ist aber wohl noch über das arische Gebiet hinaus gedrungen. Er ist, wie ich glaube, von den Letten zu ihren Nachbarn, den Esten und Finnen, gewandert und hat sich hier in eigentümlicher Form festgesetzt, um als ein sehr beliebter, viel besungener Sagenstoff bis in die Gegenwart fort zu leben. Und die Art seiner Verwendung, die Gelegenheiten, bei denen er im Estenlande im Gesange hervortritt, sind sehr lehrreich für den ganzen Zusammenhang unserer Betrachtung.

Esten und Finnen haben in vorhistorischer Zeit, wie wir längst sicher wissen, wie namentlich Wilhelm Thomsen unwiderleglich erwiesen hat, nicht nur von seiten der alten Germanen, sondern noch früher von ihren lettisch-litauischen Nachbarn tiefgreifende und weitreichende Kultureinflusse erfahren, die sich namentlich unzweifelhaft deutlich in der Sprache ausprägten. Aber auch Sitten und Sagen lassen die gleiche Einwirkung erkennen [1], und dahin gehört auch der ganz national estnisch-finnisch gewordene, uns hier angehende Hochzeitsmythus. Es ist die Hochzeit der wunderbar entstandenen schönen Jungfrau Salme mit dem strahlenden Sternenjüngling bei den Esten, der Jungfrau Suometar mit demselben Freier bei den Finnen, von welcher ich rede. Bei den Esten, den unmittelbaren Nachbarn der Letten, ist dieser Mythus ganz zu Hause und sehr beliebt. Von den Esten scheint er weiter zu den Finnen gewandert zu sein, ganz ebenso wie die Sagen vom Kalewsohne, welche den wesentlichen Inhalt des estnischen Nationalepos, des Kalewipoeg, bilden.

Ich glaube, daß auch schon der Name der mythischen Jung-

---

[1] Vgl. dazu L. v. Schroeder, Germanische Elben und Gotter beim Estenvolke, Sitz.-Ber. d. kais. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-histor. Klasse, Bd. 153, Jahrgang 1906. Ferner L. v. Schroeder, Die Hochzeitsbräuche der Esten, Berlin 1888.

frau Salme bei den Esten auf den Namen der lettischen Sonnentochter oder Sonnenjungfrau, der Saules meita, zurückgeht. Er hätte hier eine allerdings starke Zusammenziehung und Kürzung erfahren, vielleicht unter dem Einfluß der Volksetymologie, die in diesem Falle um so natürlicher wirken konnte, als ja der lettische Name dem Estenvolke unverständlich war [1]. Der Name der finnischen Suometar, der im Schluß noch stärker an die lettische Form anklingt, hat in seinem ersten Teile eine offenbar volksetymologische Anlehnung an den Namen des finnischen Landes, Suomi, erfahren, so daß er jetzt etwa so viel bedeutet wie „Finnlands Jungfrau". Aber der Stoff ist von den Esten zu den Finnen gewandert. Bei den Esten hat er seinen eigentlichen Boden, ist mit Sitte und Sage des Volkes verschmolzen, und schon darum ist die estnische Namensform auch die wichtigere [2].

Von der Hochzeit der Salme singt der erste Gesang des estnischen Volksepos Kalewipoeg, — und zwar ist dies von Anfang bis zu Ende echtes Volkslied, nicht — wie andere Teile des Gedichtes — durch Zutaten des Bearbeiters Dr. Fr. Kreutzwald erweitert und entstellt.

Von der Hochzeit der Salme singen aber auch sonst noch in mancherlei Form verschiedene estnische Volkslieder und darunter, was besonders zu bemerken ist, auch gerade Tanzlieder. Der Stoff taucht auch in den estnischen Schaukelliedern auf. Im Kalewipoeg ist mit der Hochzeit der Salme diejenige der Jungfrau Linda verwebt, die die Mutter des Kalewsohnes werden sollte. Aber auch im Epos läßt sich das Lied deutlich als ein altes Tanzlied und Hochzeitslied

[1] Über die Bedeutungen, welche vom Estnischen aus in dem Namen Salme und seinen Varianten gesucht werden können, vgl. Kaarle Krohn in s. Aufsatz „Die Freierei der Himmelslichter", in der Zeitschrift „Finnisch-ugrische Forschungen", Bd. III, Heft 3, S. 20ff. Übrigens stimme ich mit der Auffassung des Verfassers von dem Salme-Mythus keineswegs überein.

[2] Daß Suometar auf die estnische Namensform als die ältere zurückgeht, die Sage aus Estland nach Finnland gewandert ist, hebt Kaarle Krohn ganz richtig hervor in seinem eben zitierten Aufsatz S. 16 und 44. Ich möchte nur in dem Schlußteil des finnischen Namens noch einen Anklang an das lettische meita vermuten.

zugleich erkennen. Es wurde wohl ursprünglich bei den Tänzen der Hochzeit gesungen.

Jungfrau Salme ist wunderbaren Ursprungs. Es hat sie eine einsam lebende Witwe als ein Hühnchen am Wege gefunden und in der Kleete — der Vorratskammer — geborgen. Hier erwächst aus dem Hühnchen ein strahlend schönes Mädchen, um das nun die Freier in Menge werben. Doch nur die Werbung von dreien wird ausführlich erzählt. Es kommt zuerst der Mond, es kommt dann die Sonne, — beide werden zu ihrem großen Verdruß abgewiesen. Dann erscheint der Sternenknabe, des Polarsterns ältestes Söhnchen, und dieser wird sogleich von der Jungfrau angenommen[1]:

Schnell rief Salme aus der Kleete,
Sprach aus ihrer Kleiderkammer:
„Führt das Roß des Sternenknaben
In den Stall zur besten Raufe,
Wo der Milchtrank schon bereitet,
Wo die Wände, schön geglättet,
Nicht das Tier verletzen können.
Werft ihm reichlich duft'ges Heu vor,
Bringt ihm von dem besten Hafer,
Tränkt es mit dem reinsten Tranke,
Mischet reichlich Mehl darunter,
Quirlt es auf zu weißem Schneeschaum.
Bettet es im feinsten Linnen,
Gebt ihm ein bequemes Lager
Und bedeckt's mit seidner Decke.
Ruhen muß sein Kopf in Sammet
Und in Haferspreu die Hufen.
Diesen Freier will ich nehmen,
Meine Hand dem Sterne reichen,
Will ihm treue Gattin werden.
Sternenauge blickt so heiter,

---

[1] Die folgenden Mitteilungen aus dem Kalewipoeg sind nach der mir trotz mancher Schwächen liebsten Übersetzung, derjenigen von Reinthal und Bertram, gegeben: „Kalewipoeg, eine estnische Sage, zusammengestellt von F. R. Kreutzwald, verdeutscht von C. Reinthal und Dr. Bertram. Herausgegeben von der gelehrten estnischen Gesellschaft in Dorpat. Dorpat 1861."

Sternensinn ist so beständig!
Sterne tun der Saat kein Leides
Und verderben keine Ernte.
Setzt den Sternenfreier gastlich
An die reingewaschne Tafel,
Daß er an die Wand den Rücken,
Auf die Bank die Füße stütze,
Und bedeckt die breite Tafel
Mit noch nie gebrauchtem Tischtuch.
Tragt dann auf die besten Fische,
Stellt dem Gast das Fleisch recht nahe,
Bietet ihm die zartsten Palten,
Auch recht oft vom Hochzeitskuchen.
Und den besten Lindenhonig.
Bier im Kruge darf nicht fehlen,
Noch der süße Met im Becher."
Und man lud den Stern ins Zimmer,
Bat am Tisch ihn Platz zu nehmen,
Und es sprach die Witwe also:
„Iß, mein Sternchen, trink, mein Sternchen,
Sei, mein Sternchen, heitren Sinnes."

Doch der Sternenjüngling will weder essen und trinken, noch sonst einen anderen Vorschlag hören. Er begehrt nur, die schöne Salme zu sehen. Salme aber muß sich erst eilig kleiden und schmücken zum Hochzeitsfest. Sie ruft aus der Kleete dem Freier zu:

„Trauter mein, du süßer Knabe,
Lieber Gast aus weiter Ferne,
Gabst du Zeit mir aufzuwachsen,
Zeit mir, groß und schön zu werden, —
Ei, so gib der Salme Zeit auch,
Sich zu kleiden, sich zu schmücken."

Endlich erscheint sie in wunderbar strahlender Schönheit:

Und die Witwe kannte sie nicht,
Kannte nicht das eigne Pflegkind,
Das in der verborgnen Kammer
Einst der Hausgeist umgebildet,
Aufgeschmückt die Waldesnymphen.
Drum die Witwe zweifelnd fragte:
„Ist der Mond es, ist's die Sonne,
Ist es eine Nebeljungfrau?"

Und nun wird die Hochzeit ausgerüstet. Es werden eine Menge Gäste geladen, und es beginnt der Tanz, in verschiedenen Formen, beständig sich steigernd in der Schilderung, anscheinend immer leidenschaftlicher werdend:

Und sie schwenkten sich im Kreuztanz,
Taumelten im Wierschen Wirbel,
Rasten in dem Harrischen Hopser.
Wüteten im Wiekschen Walzer,
Tobten in dem Jerwschen Juchzer,
Drehten sich im Dörptschen Dreitakt.
Daß der Kiessand Funken sprühte
Und der Estrich ächzend dröhnte!
  Sternenknab' und Jungfrau Salme
  Hielten lustig ihre Hochzeit.

Während des Jubels und Tanzes dieser Hochzeit kommen nun die Freier, die um Linda werben, die dem Birkhuhnei entsprossene Pflegeschwester der Salme. Sie wählt den Kalew, und nun gestaltet das Fest sich zur großen Doppelhochzeit, bei welcher der Tanz immer lebhafter, immer leidenschaftlicher fortgeht. Zuerst sind die Tanzschilderungen erzählend, dann aber geht der Sänger einmal über das andere zur direkten Anrede der Tanzenden über, so daß man den unzweifelhaft deutlichen Eindruck hat: Das Lied wird zum Tanze gesungen, — aller Wahrscheinlichkeit nach zum Tanze beim Hochzeitsfest:

Gebt im Kreuztanz euch die Hand,
Wirbelt Wierisch lustig fort,
Rast im Harrischen Hopser zu,
Fliegt im Wiekschen Walzer hin,
Laßt den Jerwschen Juchzer fort,
Tanzt den eignen Dorfestanz,
Bis der Estrich zum Morast wird,
Den die Herde kaum durchwatet,
Und die Preißelbeeren kniehoch
Durch der Tanzer Zehn gewachsen!

Endlich aber muß sich Salme von dem Fest und dem Brautgemach trennen, muß, wie sie klagt, für immer scheiden von der lieben Mutter:

Wie das Gänschen aus der Herde,
Wie das Birkhuhn aus der Kette,
Wie der Schwan von den Gespielen.

Der glückliche junge Ehemann, der Sternenknabe, tritt vor die Wirtin, dankt für das Fest und spricht zum Abschied:

„Lebet wohl nun, liebe Mutter!
Lebet wohl, ihr Hochzeitsgäste!
Lebe wohl, mein Schwager Kalew!
Lebe wohl, du junge Schwester!
Eure Salme nehm' ich mit mir,
Mit mir fort das junge Wiesel;
Nie wird ihre Pflegemutter,
Nimmer sie die Schwester sehen.
Weinet, Wierlands junge Männer,
Weinet, Wierlands junge Mädchen!
Salme muß nun von euch scheiden,
Wird sich hinter Wolken bergen,
Wird, zum Sterne umgewandelt,
An dem Abendhimmel schimmern."

Salme, die Sternenbraut, ist augenscheinlich ein wunderbares mythisches Wesen. Aus dem Küchlein ist sie zur strahlend schönen Jungfrau erwachsen, bei deren Erscheinen die Pflegemutter selbst nicht weiß, — „ist der Mond es, ist's die Sonne, ist es eine Nebeljungfrau". Als Sonnentochter oder Sonnenjungfrau wird sie freilich bei den Esten nicht bezeichnet und man könnte den Umstand, daß auch die Sonne selbst unter ihren Freiern erscheint, im entgegengesetzten Sinne zu verwerten geneigt sein. Doch, ich glaube, nicht mit Recht. Man braucht nicht einmal darauf hinzuweisen, daß bei den Indern auch Pûshan, der Sonnengott, als Freier und Gatte der Sonnentochter auftritt. Es handelt sich nur um eine leicht verständliche Umbildung. Der lettische Mythus von der Freierei der Gestirne und der Hochzeit der schönen Sonnentochter ist zu den Esten gewandert, doch war hier die Bezeichnung der Jungfrau als Saules meita nicht in seinem eigentlichen Sinn als Sonnentochter oder Sonnenmädchen verständlich, erhielt sich daher in der Kürzung und Umbildung zu Salme nur als Eigenname und Bezeichnung eines mythischen schönen Mädchens von wunderbarem Ursprung,

das den Sternenjungling heiratet[1]. Unter diesen Umständen konnte dann spater sehr naturlich zu dem Mond und dem Sterne als Freier auch noch die Sonne hinzutreten. Ubrigens haben sich auch vielleicht diese Sage und die estnische Erzählung von der Freierei der Linda gegenseitig ein wenig beeinflußt und angeahnlicht.

Von der Salme und ihrer Hochzeit mit dem Sternenjungling singen nun aber noch manche selbständige Volkslieder der Esten, meist in etwas kürzerer Form, als dies im Kalewipoeg geschieht. Der wesentliche Inhalt ist jedoch in allen derselbe. Das aber verdient nochmals hervorgehoben zu werden, daß mehrere dieser Lieder sich ganz direkt als Tanzlieder erweisen, d. h. als zum Tanz gesungene Lieder. Eines der beiden von H. Neus angeführten Lieder dieser Art beginnt mit den Versen:

> Auf, und tanzt den Kreuzestanz,
> Auf, und stampft den straffen Sand![2]

Und diese Verse kehren in dem nun beginnenden Sang von Salmes Hochzeit immer ab und zu wieder, — offenbar die Tänzer ermunternd und anfeuernd.

Das Lied ist als „Kreuzesreigen" bezeichnet. Ebenso das andere derartige Lied bei Neus, welches mit den folgenden Versen beginnt:

> Auf, und tanzt den Kreuzestanz!
> Auf, und wirbelt Wieriens Tanz!
> Auf, und haltet Harriens Tanz!
> Auf, verachtet Jerwens Tanz!
> Unsern Tanz, laßt ihn uns wahren,
> Bis entsteigt das Rind dem Rohricht,
> Rind dem Rohr, ein Bach dem Boden,
> Zwischen den Zehn hervor ein Beerlein,
> Aus des Mitt' ein Windeständer[3].

[1] Wenn die estnisch-finnische Salme-Suometar aus einem Vogel oder einem Ei entsteht, dann darf man wohl auch daran erinnern, daß gerade die Sonne bei den Ariern vielfach als ein Vogel oder als der „Eigeborene" (Mârtâṇḍa) gefaßt wird. Es könnte darin ein alter Zug erhalten sein, der den Charakter der Salme als ursprüngliche Sonnenjungfrau erhärten dürfte.

[2] Vgl. H. Neus, Estnische Volkslieder, Urschrift und Übersetzung, Reval 1850, S. 16ff.

[3] Vgl. Neus a. a. O., S. 20ff.

In diesem Liede heißt es gleich darauf weiter von der Halle, in der getanzt wird:

> Diese Hall' erstand aus Stützen,
> Ist vom Dach herabgesenket,
> Ist ein Guß aus Erbsenstangen.

In dem Kalewipoeg aber wird ganz ähnlich das Brautgemach der Salme geschildert:

> Das von alten Stützen eiligst
> Und von dürren Erbsenstangen
> Man zur Hochzeit hergerichtet[1].

Man hat den Eindruck, daß die Situation der Salme-Hochzeit von den Singenden des Tanzliedes in die Gegenwart versetzt, in ihr gewissermaßen lebendig gedacht ist. Darum wird dann wohl auch weiterhin das Mägdlein Salme direkt angeredet, als wäre es anwesend. In der Handschrift dieses Liedes, die Neus benutzte, finden sich alte, halb leserliche Bemerkungen, wohl aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts, die meist Angaben über die Art der Tänze enthalten. Es findet sich aber auch — über Zeile 49 — die Bemerkung „Hochzeitslied", — und ich halte auch das fur bedeutsam[2].

Auch unter den zum Teil sehr merkwürdigen Schaukelliedern der Esten taucht dieselbe mythische Hochzeitsgeschichte in gekürzter Fassung auf. Ein solches Lied beginnt bei Neus folgendermaßen:

> Laßt mich nieder, ich bitte sehr!
> Laßt ihr nicht, so bitt' ich nimmer,
> Wiege willig bis zum Abend,
> Schaukle bis zum schönen Morgen,
> Singe bis zum Tage selber!

Bald darauf heißt es ganz unvermittelt:

> Auf der Herde Steig, was fand sie?
> Auf der Herde Steig ein Hühnchen;
> Hob und trug es heim zur Mutter.
> In die Truhe tat's die Mutter,
> Unterm Deckel aufzuwachsen.

[1] Kalewipoeg, eine estnische Sage, zusammengestellt von F. R. Kreutzwald, verdeutscht von C. Reinthal und Dr. Bertram, Dorpat 1861, S. 31.

[2] Vgl. Neus a. a. O., S. 9 und 10.

Das aber ist unzweifelhaft der Anfang der Erzählung von Salme und ihrer Hochzeit! Und so geht es weiter:

So erwuchs ein Sachsenfräulein [1]!
Der erschienen drei der Freier,
Fünf und sechs der Krüge Weines,
Kallewingen zweie, dreie:
Der des Mondes, der der Sonne
Und der dritt' ein Sproß der Sterne.
Sie versteht es, sie entgegnet:
Nein, ich gehe nicht zum Monde,
Nein, ich gehe nicht zur Sonne;
Gehe zu der Sterne Sprossen!
Bald ja scheint der Mond im Schimmer,
Bald ja scheint die Sonne sengend.
In den Saal lud man den Stern ein,
Stellte vor ihn hin die Speisen
In der silberschönen Schüssel,
In dem Kelch von edlem Golde [2].

Es ist kein Zweifel, — auch beim Schaukeln singen die Esten von derselben mythischen Hochzeit!

Das finnische Lied von der Jungfrau Suometar und ihrer Hochzeit findet sich in Lonnrots Kanteletar [3]. Es deckt sich so deutlich mit den estnischen Salme-Liedern, daß ich nicht näher darauf eingehe. Die Abweichungen sind nur unbedeutend.

Suometar entsteht aus einem Ei, das ein zufallig von einer Jungfrau gefundenes Vogelchen legt und ausbrütet. Als der glückliche Freier erscheint hier der Polarstern oder Nordstern, nachdem Mond und Sonne abgewiesen sind. Der Verlauf der Geschichte ist im ubrigen der uns schon bekannte.

Erinnern wir uns nun, daß die lettischen Lieder von der Hochzeit der Sonnentochter bei den Hochzeiten gesungen wurden und daß das indische Sûryâ-Lied bei den Hochzeiten der Inder

[1] D. h. ein vornehmes Mädchen, deutschen Geschlechtes.

[2] Vgl. Neus a. a. O., S. 368. 369.

[3] Trefflich übersetzt unter dem Titel „Kanteletar, Die Volkslyrik der Finnen. Ins Deutsche ubertragen von Hermann Paul. Helsingfors 1882." Suometar daselbst, S. 239—242.

rezitiert wird, daß auch die griechische Himmelshochzeit das Urbild der irdischen darstellt; erinnern wir uns ferner daran, daß die lettischen Frühlingsreigen-Tänzerinnen als Sonnentöchter bezeichnet werden, und kombinieren wir all diese Tatsachen mit der eben besprochenen Zusammengehörigkeit der estnischen Salme-Lieder mit dem Tanz in allen seinen Formen, wie auch mit der Hochzeit, — dann erscheint die ursprüngliche Verbindung dieses Mythus mit Hochzeit und Tanz unzweifelhaft. Aber auch mit dem Schaukelbrauch ist er bei den Esten verbunden und dafür findet sich eine sehr bemerkenswerte Parallele bei den Neugriechen. Am Georgentage zünden die Neugriechen ihr Frühlingsfeuer an, und an diesem Tage soll nach ihrem Glauben die Sonnenbraut zum Himmel emporgehoben sein, um sich mit dem Sonnenprinzen zu vermählen. Während sie sich fröhlich dem Festbrauch entsprechend schaukelt, wird sie entrückt, wird mit der Schaukel hinauf gezogen. Das Schaukeln wird dort an diesem Tage, ebenso wie auch bei den Balkanslaven, allgemein geübt, als fröhlicher Brauch, der aber fast den Charakter einer rituellen Notwendigkeit an sich trägt, — wie wir früher bereits gesehen haben. Zu Ehren der Sonnenbraut wird, wie Theodor Bent berichtet, dies Fest am Georgentage gefeiert, ihr zu Ehren flammen die Festfeuer auf den Bergen [1], — und überall schwingen die Schaukeln an dem Tage, da die Sonnenbraut selbst schaukelnd zum Himmel gestiegen sein soll. Hier ist unzweifelhaft deutlich gerade das Schaukeln mit der mythischen Sonnenhochzeit fest verbunden. Der Georgentag, auch sonst bei manchen europäischen Ariern einer der großen Sonnenfesttage, ist hier der Tag der Sonnenhochzeit und ein großer Schaukeltag zugleich. Bei den Russen erschien als solcher Tag das Johannisfest, wo die Sonne angeblich ihrem Verlobten, dem Monde, entgegen fahrt und fröhlich tanzt.

Vergegenwärtigen wird uns ferner noch die mehrfach bemerkte Tatsache, daß eine ganze Reihe charakteristischer Brauche der

[1] Th. Bent, in La Nature, Revue des Sciences (Paris, 11. Mai 1889), S. 382; nach Ernst Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas, Glogau, 1893, S. 168.

arischen Sonnenfeste bei der Hochzeitsfeier wiederkehrt, — allem voran der Maibaum, der hier als Brautmaie erscheint; erinnern wir uns daran, daß die Sonnenfeste sich uns nicht nur als große Tanz- und Schaukelfeste, sondern auch als Begattungsfeste erwiesen haben, dann werden wir Schritt für Schritt zu dem Schluß geführt, daß die Hochzeitsfeste der Arier auch den himmlischen Hochzeitsmythus ursprünglich von den Sonnenfesten, resp. Sonnen- und Lebensfesten, von diesen großen hôhgezîten des Jahres, geerbt und überkommen haben. Es ergibt sich uns die gewiß höchst einfache und natürliche Annahme, daß die Lieder von der Hochzeit der jungen neugeborenen Sonne ursprünglich gerade an den Sonnenfesten erklangen, — in jenen, uns nun schon so gut bekannten Zeiten, da man die siegreich aufsteigende Sonne feierte, — vom Frühlingsanfang bis zur Sommersonnenwende hin. Und wenn wir das Bild jener uralten Feste mit ihren Tanz- und Schaukelfreuden, mit ihrer Begattungsfeier und allem, was sonst noch dazu gehörte, uns lebendig zu machen suchen, dann wird es uns ganz deutlich, daß dort und nur dort der Ursprung jener Mythen und Lieder von der himmlischen Hochzeit gesucht werden muß, dann begreifen wir ihren zuerst fast rätselhaften Zusammenhang mit den Tanz- und Schaukelbräuchen, begreifen es, warum die lettischen Tänzerinnen des Frühlingsreigens selbst Sonnentochter genannt werden; begreifen es auch, wie von dort ausgehend jene himmlische Hochzeit zum Urbild der irdischen, menschlichen Hochzeit werden konnte, was wir als eine feststehende Tatsache betrachten durften.

Wir sahen ja schon oft bei den Sonnenfesten, in ihren Sitten und Brauchen, ihren mythischen Bildern und Vorstellungen, jenen merkwürdigen Parallelismus zwischen dem Tun der Sonne und dem Tun der Menschen hervortreten. Die Sonne tanzt und die Menschen tanzen, die Sonne springt und dreht sich und die Menschen springen und drehen sich, die Sonne schaukelt und die Menschen schaukeln, die Sonne badet und die Menschen baden, die Sonne brennt und die Menschen brennen ihre Feuer, Fackeln und Maibaume usw. Fast mit Notwendigkeit ergibt sich als himmlisches Gegenstück zur Begattungsfeier, die die menschliche

Jugend in dieser Zeit ursprünglich unzweifelhaft übte, daß auch die junge Sonne zu dieser Zeit sich begattete, ihre Hochzeit am Himmel feierte. Alles menschliche Tun dieser Zeit ist an den Himmel, auf die Sonne gewissermaßen projiziert, — wie sollte dieser Gipfelpunkt der irdischen Festlust da droben fehlen? Und ausdrücklich wird ja noch von Slaven und Neugriechen die Sonnenhochzeit in die bekannte Sonnenfestzeit verlegt, — auf den Georgentag oder den Johannistag, das Frühlingsfest oder die Sonnenwende, wie auch das Hochzeitsfest der Hera, die heilige Hochzeit, zur Frühlingszeit gefeiert wurde, ebenso auch Ariadnes Hochzeit; die Hochzeit der Juno nach Roschers recht einleuchtender Vermutung im Juni. Denken wir uns diese Vorstellung als die alte und ursprunglich allgemein herrschende, dann werden alle Zusammenhänge klar, die Beziehung der himmlischen Hochzeit zur irdischen, zum Tanzen und Schaukeln und all den anderen Sitten und Brauchen und Vorstellungen der Sonnenfeste.

Es steigt eine uralte Zeit vor uns auf, in welcher die Arier ihre Sonnenfeste fort und fort mit Tanzen, Schaukeln, Baden, Feueranzünden, Schmausen und den frei geübten Freuden der Liebe feierten, — eine Zeit, die wohl beträchtlich weit hinter jener Epoche zurück liegt, wo die asiatischen Arier sich von den europaischen trennten. In dieser Zeit sang man wahrend der Sonnenfeste, dieser alten hôhgezîten, von der Liebe und Hochzeit der Sonne mit dem Morgenstern und Abendstern, mit dem Monde oder sonst einem himmlischen Lichtgott, — und damals konnte es auch keinen Anstoß erregen, wenn die eine Sonnentochter sich mit zwei Gatten vereinigte. Die tanzenden, schaukelnden, sich in Liebe umarmenden Festgenossen verklärten ihr Tun und Treiben durch die himmlischen Vorgänge, von denen sie sangen, — durch das, was sie von Sonne, Mond und Sternen erzahlten. Ja, sie wähnten wohl, das himmlische Drama selbst darzustellen, und darum wohl nannten die Letten die Tanzerinnen der Sonnenfestzeit geradezu Sonnentochter oder Sonnenmädchen, wie die himmlische Braut da oben, die tanzende schaukelnde junge Sonne genannt ward. Und sie glaubten, daß all ihr festlich-fröhliches Tun die Lebenskraft in der Natur, in

der Vegetation, unter Tieren und Menschen erneuere und kräftige. Das gab diesem Tun erst seine höhere Bedeutung, das war seine feste Stütze, der magisch-kultliche Hintergrund. Doch im Laufe der Zeit, je fester und heiliger die Bande der Ehe wurden, um so mehr dürften sich die sexuellen Freuden der Sonnenfesttage eingeschränkt haben, um so bestimmter dürfte eine stellvertretende Übung des alten Brauches eingetreten sein, eine Art ritueller Liebesvereinigung, während es im übrigen bei einer bloßen Andeutung des einstigen Tuns verblieb oder in lockeren Liedern und Scherzen die alte Freiheit noch weiterlebte. In sinnigem oder scherzhaftem Brauch wurden jetzt zeitweilige Liebespaare mit einander verbunden, deren Rechte und Pflichten, großenteils nur noch in dauernder Tanzgemeinschaft bestanden. Jene Feste, bei denen meist recht primitive Freiheit gewaltet hatte, wurden im Laufe der Zeit mehr und mehr willkommene Gelegenheiten für die Anknüpfung und Festigung zarterer Beziehungen, aus denen sich dann in der Folge vielfach eheliche Bündnisse entwickeln mochten.

Der Sang von der himmlischen Hochzeit aber löste sich mehr und mehr von der Sonnenfestzeit los, um mit der irdischen Hochzeitsfeier, die nicht an diese Zeit gebunden war, immer fester zu verwachsen. Einst das Festlied in den hôhgezîten des Jahres, die sich uns auch als allgemeine Begattungsfeste darstellen, — wurde es zum Festlied der Einzelhochzeit, die so von dem verklärenden Schimmer der himmlischen Hochzeit bestrahlt erscheint.

DIE DIOSKUREN.

IN dem Drama der himmlischen Hochzeit sind uns bei den Letten wie bei den Indern ein paar göttliche Personen mehrfach mitbeteiligt entgegen getreten, die mit einander augenscheinlich verwandt eine speziellere Betrachtung verdienen. Ich meine natürlich die lettischen Gottessöhne, die indischen Açvinen, denen, wie wir bald sehen werden, auch die griechischen Dioskuren entsprechen.

Wir haben die lettischen Gottessöhne bald gemeinsam, bald einzeln als Freier der Sonnentochter auftreten sehen. Das erstere darf wohl als das ältere gelten, da die gemeinsam die Sûryâ freienden Açvinen so merkwürdig entsprechen. Eine spätere Zeit, die an derartigem Verhältnis Anstoß nahm, mochte die Einzahl eintreten lassen. Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, diesen Anstoß fortzuschaffen, indem man nämlich den beiden Gottessöhnen nun auch statt einer vielmehr zwei Sonnentochter zugesellt. Auch diese Art, die Sache zu fassen, haben wir bereits in einem Liede kennen gelernt, und sie tritt auch sonst noch bisweilen hervor. So sagt z. B. ein lettisches Lied[1]:

In dem Meere brennen Lichter
Zwei auf hohen goldnen Leuchtern,
Sitzen dort zwei Sonnentöchter,
Goldne Kronen in den Händen.

Die beiden Lichter sind offenbar von den beiden Gottessöhnen angezündet, zu denen hier zwei Sonnentochter gehören, während in der litauischen Variante dieses Liedes, die ich früher angeführt

[1] Bei Mannhardt a. a. O., Lied 52 (Ulmann 470).

habe, die beiden Gottessöhne mit ihren zwei Lichterchen auf nur eine Sonnentochter harren. Ebenso ist es auch in einer anderen litauischen Variante [1].

Ich glaube, wir können nicht daran zweifeln, daß Mannhardt Recht hat, wenn er in den beiden Gottessöhnen den Morgenstern und den Abendstern erkennt. Es ergibt sich dies fast von selbst, wenn wir die hierhergehörigen lettischen Lieder zusammenstellen. Wenn es z. B. in einem derselben [2] heißt, der Morgenstern sei hingelaufen, nach der Sonnentochter zu spähen, in einem anderen aber, Gottes Sohn spähe nach der Sonnentochter, so ergibt sich der Schluß, daß mit dem Gottessohn eben der Morgenstern gemeint ist. Noch deutlicher ist die Sache, wenn es in dem einen Liede heißt, der Mond habe dem Morgenstern die verlobte Braut genommen, während in einem anderen der Mond dem Gottessohne die Sonnentochter raubt [3]. Daß Morgenstern und Abendstern im Grunde identisch sind, ist eine verhältnismäßig späte Erkenntnis. Man faßte die beiden so ganz ähnlichen Erscheinungen in alter Zeit als ein Paar ganz gleichartiger Brüder, resp. Zwillingsbrüder. Als solche können sie dann in den mythischen Erzählungen auch zusammen handelnd auftreten, obgleich sie in der Natur nie zusammen erscheinen. So freien sie zusammen, so tanzen sie zusammen mit den Sonnentöchtern, so

---

[1] Bei Mannhardt Lied 52 (Sprogis 313). — Möglich ist es übrigens auch, daß das Schwanken in der Zahl der Gottessöhne, wie es die lettischen Lieder bieten, bis in die Urzeit zurückreicht und also eine ältere Art der Vorstellung repräsentiert, der gegenüber die absolut feste Zweiheit der Açvinen und Dioskuren etwas Jüngeres wäre, das aber doch schon in gewissen Teilen des Urvolkes zur Urzeit bestanden haben müßte. — Es erscheint bei den Letten auch eine Mehrzahl von Gottessöhnen. Wenn es z. B. in einem Liede heißt, daß die Gottessöhne mit den Gottestöchtern (= Sonnentöchtern) tanzen, dann liegt offenbar solche Mehrzahl vor (vgl. Mannhardt Lied 80). Zu dem einen Morgenstern braucht nicht durchaus immer nur der eine Abendstern hinzuzutreten, es kann auch das ganze Sternenheer an dem Tanze teilnehmen. Möglich ist auch, daß wir dabei, wenigstens zugleich, an die irdischen Festteilnehmer zu denken haben, wie ja die tanzenden Mädchen der lettischen Sonnenreigen zweifellos als „Sonnentöchter" bezeichnet werden.

[2] Bei Mannhardt Lied 63. [3] Bei Mannhardt die Lieder 71, b und 72.

zunden sie zusammen zwei Lichterchen auf dem Meere an. Auch in diesen Lichtern erkennen wir natürlich die beiden Sterne.

Als bemerkenswerte Eigentümlichkeit erscheint das Fahren oder Reiten der Gottessöhne. Der Gottessohn fährt mit grauen Roßlein [1]:

> Warum stehen die grauen Rosse
> An der Haustür der Sonne?
> Es sind des Gottessohnes graue Rosse,
> Der freit um die Tochter der Sonne.

Daß er aber auch reitet, sehen wir aus anderen Liedern. So aus einem, wo man den Gottessohn droben am Himmel sein Rößchen *satteln* sieht. In einem anderen Liede kommen die Gottessöhne auf schweißtriefenden besattelten Rößchen herbei und lassen dieselben in ihre goldene Koppel hinein. Wieder wo anders hören wir, daß der Schmied am Himmel dem Gottessohne Sporen geschmiedet habe. Also auch hier erscheint derselbe als Reiter. Nur vereinzelt werden Morgenstern und Abendstern selbst des Mondes Rößchen genannt [2].

Wenn wir sonst nach charakteristischen Zügen dieser Gottessöhne fragen, so erscheint mir beachtenswert 1. der Umstand, daß sie mehrfach als Retter oder Helfer erscheinen; 2. daß sie mehrfach zu dem Wasser, dem Meere in Beziehung stehen.

Wir kennen bereits das Lied:

> Die Sonnentochter watete im Meere,
> Man sah nur noch das Krönchen,
> Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,
> Rettet der Sonne Leben.

Also die Gottessöhne erscheinen hier als Retter und speziell als Retter aus Wassersnot. Die Sonnentochter oder Sonne ist es, die gerettet wird. Sie rudern rasch herbei und retten das Leben der Ertrinkenden.

Als Helfer erscheinen sie auch z. B. in dem folgenden Liede [3]:

---

[1] Bei Mannhardt Lied 42 (nach Bielenstein).

[2] Vgl. der Reihe nach bei Mannhardt a. a. O. die Lieder 83 (nach Bielenstein); 45 (Sprogis 298); 82 (nach Bielenstein); 36 (Sprogis 313); 46 (Sprogis 314). [3] Bei Mannhardt Lied 57 (Sprogis 303).

Johannchen zerschlug die Kanne,
Auf einem Steine sitzend,
Der Gottessohn bebänderte sie
Mit silbernen Dauben.

Johannchen ist das personifiziert gedachte Johannisfest, die Sommersonnenwende; die goldene Kanne, die auch sonst noch öfters vorkommt, ist die Sonne. Zu Johannis wird sie zerschlagen, insofern sie ihren siegreichen Lauf zurückwenden muß; aber der Gottessohn schafft, daß sie dabei nicht zu großen Schaden leidet.

In Beziehung zum Meere sahen wir die Gottessöhne nicht nur indem sie darauf rudern und die Sonne retten, sondern auch indem sie Lichter auf demselben anzünden. Auch heißt es in einem Liede [1], daß die Gottessöhne, um die Sonnentochter freiend, in der Mitte des Meeres einen Haufen — d. h. wohl eine Insel — aufgeworfen hätten.

Sonst wird von den Gottessöhnen noch ausgesagt, daß sie weiß seien, d. h. glänzend [2]:

Weiß waren des Herren Sohne,
Die meine Kraft niederzogen,
Aber noch weißer die Gottessöhne,
Die mir die Kraft gegeben haben.

Neben den Hochzeitsmythen sind dies die wesentlichsten Züge, aus denen sich das Bild der Gottessöhne zusammensetzt, und es ist wirklich überraschend, wieviel Ähnlichkeit dasselbe mit dem Bilde der indischen Açvinen besitzt.

Zunächst gleich der Name. Die Açvinen werden divó nápâtâ genannt, d. h. Söhne des Himmels oder Söhne des Dyâus, was, wie wir bereits gesehen haben, ganz der lettischen Bezeichnung dēwa deli, litauisch dēwo sunelei, entspricht. Sie heißen Açvinâu, d. h. die mit Rossen Versehenen, und offenbaren also auch in dieser Bezeichnung eine Eigenschaft, die wir bereits als eine wesentliche bei den lettischen Gottessohnen kennen gelernt haben Man hat ihren Namen wohl auch durch „Ritter" wiedergegeben, indessen

[1] Bei Mannhardt Lied 56. — Der Gottessohn reicht der Sonnentochter die Hand über das große Wasser (Daugawa); vgl. Lied 42 (nach Bielenstein).

[2] Bei Mannhardt a. a. O., Lied 88 (Sprogis 302).

ist das nicht ganz korrekt. Er besagt nur „die mit Rossen Versehenen“, und als solche erscheinen sie in erster Linie fahrend, auf schnellem Wagen, der von adlergleichen, geflügelten, goldbeschwingten Rossen gezogen, täglich den Luftraum durcheilt, schnell wie der Gedanke, ja schneller noch als dieser. Bisweilen fahren sie übrigens auch auf ihrem Wagen ohne Roß und ohne Zügel — eine Steigerung des Wunderbaren.

Den Wagen der Açvinen besteigt Sûryâ, die Tochter des Sonnengottes, willig und läßt sich von ihnen als Gattin in ihr Heim führen. Sie hat die Açvinen sich erkoren. Die Bezeichnung dieser mythischen Jungfrau als Tochter der Sonne (sûryasya duhitâ) entspricht genau dem lettischen Namen der Sonnentochter (Saules meita). Die Açvinen sind Freier und Gatten der Sûryâ, in anderen Liedern aber auch Freiwerber bei derselben für einen Dritten, stehen also zur Sûryâ ganz in demselben Verhältnis, wie die lettischen Gottessöhne zu der Sonnentochter.

Wenn wir sonst nach den charakteristischen Eigenschaften der Açvinen fragen, so erscheinen sie durchaus und sehr ausgeprägt als rettende und helfende Götter, speziell in ihrer berühmtesten Tat als Retter aus Wassersnot, — Züge, die wir auch bei den lettischen Gottessöhnen nachgewiesen haben, nur daß dieselben bei den verwandten indischen Göttern sehr viel stärker hervortreten.

Eine große Reihe von hülfreichen Wundertaten wissen die Lieder des Rigveda wieder und immer wieder von den Açvinen zu preisen. So retteten sie einst den weisen Atri, der durch die List seiner Feinde samt den Seinigen in einen glühend heißen Schlund geraten war. Er fleht zu den Açvinen, und mit ihren Flügelrossen durch die Luft eilend nahen die Zwillingsgotter und retten die Bedrängten. Den altgewordenen Cyavâna machen sie wieder jung und schenken dem Seher Kali neue Jugendkraft. Sie ziehen den Vandana aus der Falle, in die er geraten war, und setzen der lahmen Viçpalâ ein neues Bein an. Dem Pedu schenken sie ein herrliches, schnelles, weißes Roß, dem Vimada verhelfen sie zu einer schmucken Maid, der Frau eines Eunuchen zu einem Manne, wie sie auch die alternde, ledig gebliebene Ghoshâ noch mit einem Gatten beglücken. Sie befreien die Wachtel

aus des Wolfes Rachen, spenden dem Kakshîvant auf wunderbare Weise reichen Segen, machen Blinde sehend, heilen, was schadhaft ist, und wirken als freundliche, hülfreiche Ärzte. Vor allem aber ist es eine Wundertat, die am häufigsten von ihnen berichtet und als ihr größtes Werk in manchen Liedern geschildert und verherrlicht wird. Das ist die Rettung des Bhujyu aus Wassersnot[1]. Ihn hatte angeblich sein Vater Tugra bösen Sinnes mitten im Meere im Stiche gelassen. Der Unglückliche ist dem Verderben nah, da fleht er zu den jugendlichen Zwillingsgöttern, den Açvinen, und siehe da, sie erscheinen nach alter Art auf ihrem Wagen, von roten Flügelrossen gezogen. Sie retten ihn, sie helfen ihm hinein in das von hundert Rudern bewegte Fahrzeug, und durch den Luftraum führt ihn das Schiff glücklich nach Hause.

In dieser Erzählung steht den hülfreichen Açvinen neben ihrem Wagen auch ein Schiff zu Gebote, das uns sogleich an jenes Boot der lettischen Gottessöhne erinnert, mit welchem sie die ertrinkende Sonne retten. Es läßt sich vermuten, und ich halte es für wahrscheinlich, daß auch in der Geschichte von Bhujyu ein alter Sonnenmythus, ein Mythus von der Rettung der ertrinkenden Sonne steckt, wie in dem analogen Werk der lettischen Gottessöhne. Auf indischem Boden ist das aber jedenfalls verwischt und verdunkelt; hier erscheint Bhujyu nur als eine mythische Person männlichen Geschlechtes, die von den Açvinen solchergestalt aus der Wogen Schwall gerettet wird[2].

Eine andere Rettung aus dem Wasser vollführen die Açvinen an Rebha. Ihn hatten böse Feinde verwundet und gefesselt ins Wasser geworfen, ihn darin verborgen gehalten. Zehn Tage und zehn Nächte liegt er dort, von der Flut umspült, da kommen die Açvinen, holen den schon Verstorbenen aus dem

[1] Zahlreiche Stellen des Rigveda, die von der Rettung des Bhujyu handeln, sind zusammengestellt bei Myriantheus, Die Açvins, S. 158—161.

[2] Auch L. Myriantheus in seinem Buche „Die Açvins oder arischen Dioskuren", S. 168, sieht in der Rettungsgeschichte des Bhujyu einen alten Sonnenmythus, doch wesentlich anders als ich denselben fassen möchte.

Wasser heraus und schenken ihm durch ihre Wunderkraft neues Leben [1].

Daß die Açvinen Lichtgötter sind, unterliegt keinem Zweifel. Darin sind die Inder und die europäischen Forscher durchaus einig. Mehr Schwierigkeit aber hat die Frage verursacht, welche himmlische Lichterscheinung speziell diese Götter repräsentieren.

Nach der Anschauung der Inder sind die Açvinen die Ersten am Morgenhimmel. Sie geleiten das Tageslicht herauf. Die indische Theologie bezeichnet als die Zeit, in welcher die Açvinen walten, die Stunden von Mitternacht an bis zum Siege des Sonnenlichtes, — also die Zeit, in welcher das Licht allmählich das Dunkel bezwingt, die Morgendämmerung. Aber sie sind stets ein Paar, untrennbar verbunden, und keine Erscheinung des Morgenhimmels rechtfertigt diese Bezeichnung. Allerdings ist in neuerer Zeit ein Versuch der Erklärung in diesem Sinne gemacht worden. Anschließend an die eben entwickelte indische Doktrin von der Zeit der Açvinen hat ein Schüler Martin Haugs, der Grieche L. Myriantheus, in einer besonderen Arbeit den Versuch gemacht, das indische Götterpaar als das Zwielicht zu deuten [2]. Indessen kann ich diesen Versuch nicht für gelungen halten. Die Konstruktion ist eine ganz kunstliche und hat nach meiner Meinung keinerlei Wahrscheinlichkeit für sich. Niemand erkennt in dem Zwielicht ein Paar, eine Doppelerscheinung, die der Vorstellung von den Açvinen entsprechen könnte. Wenn sich auch allenfalls der Gedanke durchführen läßt, daß wir in dem Zwielicht ein Zwiefaches, zwei Elemente, Dunkel und Licht, unterscheiden können, so entspricht dies doch keineswegs der Açvinen-Vorstellung. Dunkel und Licht, die zwei Elemente des Zwielichts, ringen und kämpfen mit einander, bis eines das andere besiegt. Die Açvinen dagegen sind beide ganz gleicher Natur, einer vom anderen nicht zu unterscheiden, beide Gotter des Lichts, Licht- und Hülfebringer.

---

[1] Eine Reihe von Stellen des Rigveda, die von der Rettung des Rebha handeln, s. bei Myriantheus a. a. O., S. 170. 171.

[2] L. Myriantheus, Die Açvins oder arischen Dioskuren, München 1876.

Ebensowenig kann es befriedigen, wenn Lassen[1] die Açvinen für die der Morgenröte voraus eilenden Lichtstrahlen erklart. Warum sollten diese als ein Paar gedacht sein? Das ware doch völlig unpassend. Nur eine Pluralität könnte da am Platze sein. Noch weniger aber leuchtet die Ansicht Max Müllers ein, der die Açvinen für Tag und Nacht hält, im Anschluß an eine auch bei den Indern vertretene Ansicht. Denn schon die späteren Inder waren sich keineswegs klar uber das ursprüngliche Wesen der Açvinen und keineswegs unter einander einig uber diese Frage[2]. Auch die Ansicht von Miller und Ludwig, nach welcher wir in den Açvinen Sonne und Mond zu erkennen hätten[3], findet sich schon bei den Indern vertreten.

Das Richtige trifft, wie ich nicht zweifle, eine andere Ansicht, welche schon früh von hervorragenden Forschern vertreten worden ist[4], lange bevor man die lettischen Sonnenlieder kannte, welche derselben jetzt die festeste Stütze verleihen, — die Ansicht nämlich, nach welcher wir in den beiden Açvinen Morgenstern und Abendstern zu erkennen haben.

Allerdings scheint dieser Auffassung manches Bedenken entgegen zu stehen. Es ist zunächst dagegen bemerkt worden, daß Morgenstern und Abendstern in Wahrheit kein Paar, sondern identisch sind. Aber dieser Einwand wiegt nicht schwer, denn die Erkenntnis dieser Identität ist dem Altertum erst verhältnismaßig spät aufgegangen, lange nachdem jene Mythen gebildet waren. Bei den Griechen soll zuerst Pythagoras dieselbe erkannt und bekannt gemacht haben. Nach anderen war es Parmenides.

---

[1] Lassen, Indische Altertumskunde, I, S. 762.

[2] Nach Yâskas Angabe hielten einige Erklärer die Açvinen für Himmel und Erde, andere für Tag und Nacht, noch andere für Sonne und Mond, und wieder andere für zwei fromme Könige (Nir. 12, 1). Keine dieser Erklärungen ist irgendwie überzeugend. Vgl. auch Myriantheus a. a. O., S. 23.

[3] Vgl. dazu A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. III, S. 390 ff. Hillebrandt selbst entscheidet sich für keine bestimmte Ansicht.

[4] So von Benfey in seinem Glossar zum Sâmaveda; desgl. von Welcker in seiner Götterlehre, I, S. 606, der auch die Dioskuren ganz richtig ebenso erklärt.

Für die mythenbildende Zeit kommt das jedenfalls nicht in Betracht. Mehr schon bedeutet der Einwurf, daß Morgen- und Abendstern niemals als ein Paar erscheinen, geschweige denn beide in der Morgenfrühe walten, während die Açvinen doch ein untrennbares Paar und vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, an jene Zeit gebunden sind. Das scheint in der Tat nicht zusammen zu stimmen. Diese Schwierigkeit aber löst uns in sehr befriedigender Weise die vergleichende Betrachtung der lettischen Lieder. Hier sehen wir Morgenstern und Abendstern vielfach einzeln auftreten, dann aber auch fest zu einem Paare verbunden, als die Gottessöhne. Als Paar, gleichzeitig, zünden sie zwei Lichter auf dem Meere an, als Paar freien und heiraten sie die Sonnentochter usw., ohne Rücksicht auf das natürliche Phänomen [1]. Die Gleichartigkeit ihrer Erscheinung machte sie zu einem Paare, und die mythenbildende Phantasie operierte mit diesem Paar einigermaßen frei in ihren Erzählungen. Bei den Indern ist diese Entwicklung nur offenbar noch um einen Schritt weiter fortgegangen. Die beiden sind zu einem untrennbaren Paare verschmolzen und ihre ursprüngliche Natur als Morgen- und Abendstern ist vergessen oder doch ganz verdunkelt. Sie gelten nun nicht mehr als zwei Sterne, sondern allgemein als zwei Lichtgötter, die vor Sonnenaufgang walten, also zu der Zeit, die dem Bedeutenderen von beiden, dem Morgenstern, von Anbeginn zu eigen war.

Ich glaube, daß diese Erklarung durchaus befriedigen muß und der Myriantheusschen Ansicht wie auch den übrigen Erklarungsversuchen weit uberlegen ist. Wir lernen daraus zugleich, daß wir nicht bei jeder mythologischen Person, auch wo es sich um Naturgotter handelt, nach einem noch jetzt unmittelbar adä-

[1] Vielleicht ist das zu stark ausgedrückt, vielleicht dachte man sich auch Morgenstern und aufgehende Sonne, Abendstern und untergehende Sonne als zusammengehörende Paare, — da aber jene Sterne zwei waren, die Sonne doch immer nur ein und dieselbe blieb, ergab sich die Vermählung der einen Sonne mit den zwei Sternen. Morgenrot und Abendrot leuchten beide dem Fest einer himmlischen Hochzeit, — am Morgen vermählt sich die Sonne mit dem Morgenstern, am Abend mit dem Abendstern.

quaten Naturphänomen suchen dürfen. Auch mythologische Gestalten haben ihre Geschichte, und was spätere Dichtung und Sage aus ihnen gemacht hat, stimmt oft nicht ganz zu dem Naturbilde, dem sie ihre Entstehung verdanken. Wir könnten uns nur freuen, wenn in jedem derartigen Falle durch vergleichende Betrachtung der Mythen eines verwandten Volkes die Geschichte dieser Gestalten, ihr verdunkelter Ursprung in solcher Weise aufgehellt werden könnte, wie es in dem Falle der Açvinen durch die lettischen Gottessöhne geschieht. Völlig unzweifelhaft aber wird die ursprüngliche Identität dieser beiden Götterpaare durch die vollkommen übereinstimmende Rolle, welche dieselben in der himmlischen Hochzeitsgeschichte spielen, — wie solches von mir ja bereits früher zur Genüge dargetan worden ist.

Aber wir können zum Glück noch weiter gehen. Die indischen Götter weisen uns weiter, nach Griechenland, wo uns ein augenscheinlich nahe verwandtes himmlisches Paar entgegentritt, — die Dioskuren.

Die Verwandtschaft zeigt sich auch hier schon in dem Namen, denn Dioskuren, Söhne des Zeus (*Διὸς κοῦροι*), entspricht genau der Bezeichnung der indischen Açvinen als Söhne des Dyâus (divo napâtâ), welchem Namen wir schon früher auch den lettischen der Gottessöhne (lett. dẽwa deli, lit. dẽwo sunelei) als gleichbedeutend an die Seite gestellt haben. Was aber wichtiger ist, auch das Wesen der Dioskuren stimmt in so auffallender Weise mit demjenigen der Açvinen überein, daß die Verwandtschaft dieser beiden Götterpaare schon früh erkannt und wohl von allen kompetenten Forschern anerkannt ist.

Auch die Dioskuren sind unzweifelhaft Lichtgötter wie die Açvinen, — ein Zwillingspaar von Lichtgöttern, welches in der griechischen Mythologie ebenso einzig dasteht wie in der indischen das Paar der Açvinen. Auch die Dioskuren stehen in engster, fast untrennbarer Verbindung mit ihren Rossen und konnten daher auch geradezu als „Açvinâu“ bezeichnet werden, die mit Rossen Versehenen. Sie erscheinen als Helfer den in der Schlacht Bedrängten zu Pferde, auf strahlend weißen Rossen leicht dahin schwebend. Ihre Rosse Xanthos und Kyllaros gehören zu den

berühmtesten der griechischen Sage, sie wurden von Dichtern und Künstlern viel gefeiert. Auch die bildende Kunst stellt die Dioskuren meist mit ihren Pferden dar, „entweder neben ihnen stehend oder auf ihnen reitend oder sie bändigend, wie in der berühmten Gruppe auf dem Quirinal, oder endlich als *Χρυσάρματοι* d. h. mit dem Kriegsgespann und als Wagenlenker"[1]. Sie sind also Reiter und Wagenfahrer, gerade so wie auch die lettischen Gottessohne.

Auch die Dioskuren sind rettende, hülfreiche Götter, *θεοὶ σωτῆρες*, gerade so wie die Açvinen, — ein Zug, der auch den lettischen Gottessöhnen nicht mangelte, wenn er auch dort beschrankter erscheint und primitiveren Charakter trägt. Die Dioskuren erscheinen als Retter zu Lande und zu Wasser. Im Augenblicke der höchsten Gefahr sind sie plötzlich mit wunderbarer Schnelligkeit da, schießen aus lichter Himmelshohe herab und bringen Hülfe, — und diese wunderbare Schnelligkeit ist für sie ebenso charakteristisch wie für die Açvinen, deren Wagen ja geradezu „gedankenschnell" genannt wird. Zu Lande erscheinen die Dioskuren namentlich als Helfer im Schlachtgewühl, und ist mit ihrer Hülfe die Schlacht gewonnen, dann wissen sie auch die Siegesbotschaft augenblicklich, mit Blitzesschnelle überallhin zu verbreiten. Von mancher berühmten derartigen Rettung in der Schlacht wußte das Altertum zu erzahlen. So von der Rettung der italischen Lokrer in dem blutigen Kampfe mit den Krotoniaten am Flusse Sagra; von der Schlacht bei Plataeae gegen die Meder, von der der Römer gegen die Tusculaner und Tarquinier am See Regillus u. dgl. m.[2] Bei solcher Rettung in der Schlacht offenbaren sich die Dioskuren als streitbare, kriegerische Götter. Dasselbe läßt sich von den Açvinen sagen. Auch sie sind streitbar und kriegerisch, auch sie helfen ihren Verehrern in den Schlachten, beschützen sie vor der Gewalt der Feinde, wie solches an gar manchen Stellen des Rigveda gepriesen wird[3]. Dabei wird auf manche, offenbar berühmt gewordene Rettung in der Schlacht

[1] Vgl. Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., II, S. 101.
[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 99. 103. 106; Myriantheus a. a. O., S. 110. 111.
[3] Vgl. die Zusammenstellung bei Myriantheus a. a. O., S. 105—108.

angespielt; z. B. wenn es im Rigveda (8, 8, 21) heißt: „Helfet uns, o Açvinen, zum Gewinn der Schlacht mit derselben (Hülfe), mit der ihr einstmals im Entscheidungskampfe dem Trasadasyu geholfen habt!" — Wo anders heißt es, daß die Açvinen den Çaryâta im großen Kampfe beschützt hätten. Auch Patharvan und Kṛiçânu erscheinen als ihre Schützlinge im Kampf[1]. Bisweilen ist diese Hülfe eigentümlicher, naiver Art, — so z. B. wenn es heißt, daß die Açvinen der lahmen Viçpalâ im Kampfe halfen, indem sie ihr ein ehernes Bein ansetzten.

Aber auch von der Schlacht abgesehen, wird von den Dioskuren, wie von den Açvinen, manche rettende Tat erzählt. So sollen sie z. B. ihren Schützling, den Dichter Simonides, gerettet und gerächt haben. Simonides hatte in einem Gedicht auf den Aleuaden Skopas vieles zum Lobe der Dioskuren gesagt. Skopas zahlte ihm nur die Hälfte des bedungenen Lohnes, indem er sagte, die andere Hälfte werde er wohl von den Dioskuren erhalten. Beim Mahle mit Skopas und dessen Sippe sitzend wird Simonides plötzlich herausgerufen, da ihn zwei Jünglinge zu Pferde zu sprechen wünschten. Er geht hinaus und sieht sich nach den Jünglingen um, da stürzt hinter ihm der Saal zusammen und begräbt den Skopas mit der ganzen Gesellschaft. Jene Jünglinge aber waren die Dioskuren gewesen[2].

Wenn es heißt, daß Phormio, der Stratege der Krotoniaten in der schon erwähnten Schlacht, von den Dioskuren gastlich aufgenommen und von seinen Wunden geheilt worden sei, so erinnert uns das an die bekannten Heilungswunder der Açvinen. Und daß in der Tat die Dioskuren, ebenso wie die Açvinen, für heilende, ärztliche Götter gehalten wurden, dafür spricht auch der Umstand, daß als Symbol derselben mehrfach die Schlange erscheint, die wir als Symbol der Gottheiten der Heilkunst kennen[3].

---

[1] Vgl. RV 1, 112, 17 und 21. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 103.

[3] So haben sie auf lakonischen Silbermünzen zum Zeichen eine Diota mit einer Schlange auf deren Bauch, neben den Sternhüten, oder zwei schlangenumwundene Urnen mit der Inschrift Λακεδαιμόνων. „Auf einem peloponnesischen Basrelief ist zwischen den Dioskuren mit ihren Pferden eine kleine Ara, worauf etwas Pyramidales; oben ein konischer Hut, um

Indes vor allem werden die Dioskuren als Helfer und Retter in der Wassersnot gepriesen und angerufen. Es gab nur wenige Häfen, Inseln und Küsten in Griechenland, wo sie nicht in dieser Eigenschaft verehrt wurden [1]. Eine schöne Schilderung solcher Rettung führt uns der homerische Hymnus auf die Dioskuren vor. Da heißt es, daß Leda dem Zeus die Dioskuren geboren habe als Retter für die erdbewohnenden Menschen und die schnellfahrenden Schiffe, wenn auf dem Meer die winterlichen Stürme sie bedrängen. Da besteigen die Schiffer die Höhe des Steuerbords und beten und rufen nach den Söhnen des großen Zeus, indem sie ihnen weiße Lämmer opfern. Der gewaltige Wind und die Woge des Meeres setzen schon den Zufluchtsort der Verzweifelnden unter Wasser, — da plötzlich erscheinen die Dioskuren, mit rötlichen Flügeln durch den Äther schießend, besänftigen Wind und Sturm und glätten die Wogen des Meeres. Und es freuen sich die aus der argen Not Geretteten.

Wer erkennt nicht die Ähnlichkeit zwischen dieser Schilderung und der Rettungstat der Açvinen an Bhujyu: die höchste Not des in den Meereswogen dem Untergang Nahen, das Flehen zu dem lichten Zwillingspaar der Himmelssöhne, das plötzliche Erscheinen derselben, die Rettung. Selbst die rötlichen (oder gelben, bräunlichroten) Flügel, mit denen sie herbeieilen [2], finden ihr Analogon im Rigveda, wo es heißt, daß die Açvinen zur Rettung des Bhujyu mit rötlichen (gelben, bräunlichen) Flügelrossen sich nahten [3]. Eine sehr lebendige Schilderung solcher Rettung aus Wassersnot durch die Dioskuren findet sich auch bei Theokrit (XXII, V. 1—22). Auch hier bezeichnet der Dichter sie als „die Retter der Menschen in höchster Gefahr" [4].

Sie zeigen wohl auch dem vom Sturme bedrängten Schiff ihre

---

den sich von beiden Seiten eine Schlange ringelt." Auf einem griechischen Basrelief im Museo Pio-Clementino in Rom sehen wir die Dioskuren mit Asklepios und Hygiea zusammen dargestellt, davor eine Gruppe von Verehrern. S. die Nachweise bei Myriantheus a. a. O., S. 113. 114.

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106.

[2] *ξουθῇσι πτερύγεσσι.* [3] RV 1, 117, 14 (vibhir ṛijrebhir açvâiḥ).

[4] V. 6 *ἀνθρώπων σωτῆρας ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἐόντων.*

Ankunft durch Licht am Maste an. Das ist das sog. St. Elmsfeuer, „welches im Dunkel der Nacht oder des Ungewitters auf den Speeren der Soldaten und an den Segelstangen und anderen Spitzen der Schiffe sich zu zeigen pflegt“ [1]. Der Glaube an diese Erscheinung, diese Epiphanie der Dioskuren im St. Elmsfeuer war nach Preller wohl ein alter und namentlich zur See allgemein verbreiteter. Wenn zwei Flämmchen neben einander erschienen, dann hielten die Alten dies für ein heilvolles Zeichen. Das waren dann die beiden Dioskuren, die auch hier durchaus als ein untrennbares Paar auftraten. Dagegen galt ein einzelnes solches Flämmchen für verderblich. Das wurde Helena genannt [2]. Die Doppelflammen nannte man wohl die Sterne der Dioskuren (ἀστέρες oder ἄστρα), und dies führt auch weiter zur Erorterung der Frage nach der ursprünglichen Bedeutung dieser Gotter.

Die Vergleichung der unbestreitbar verwandten, ursprunglich identischen Açvinen, sowie der lettischen Gottessöhne, muß uns natürlich auch in den Dioskuren Morgenstern und Abendstern vermuten lassen. Diese Ansicht finden wir auch bei hervorragenden Spezialforschern auf dem Gebiete der griechischen Mythologie vertreten, so namentlich bei Welcker in dessen Gotterlehre (I. S. 606 ff.). Dagegen sind andere, wie Preller, hier freilich anderer Meinung. Preller sieht in den Dioskuren mehr allgemeine „Gotter des Lichts in seiner Wandelbarkeit zwischen Aufgang und Untergang, strahlendem Glanze und nächtlicher Verdunkelung, sowohl in dem Wechsel des Tages als in dem des Jahres und der siderischen und atmosphärischen Erscheinung“. Oder er nennt sie auch streitende Gotter des Lichtes, im Gegensatz zu dem Lichtgott Apollon, der die „auf gottlichem Grunde beruhende Tatsache der Erscheinung (des Lichtes)“ repräsentiert [3]. Solch allgemeinere Bedeutung haben sie im Laufe der Zeit zum Teil wohl erlangt, und niemand wird behaupten können, daß sich in den Dioskuren die Erscheinung von Morgen- und Abendstern alsbald deutlich erkennen lasse. Dennoch glaube ich, daß wir bei sorgfältiger Prufung der Frage zu dem Resultat gelangen, daß

[1] Vgl. Preller a. a. O., II. S. 105. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106.
[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 91 und 94.

diese beiden Götter in der Tat ursprünglich Morgen- und Abendstern repräsentierten, wenn auch dieser ihr Charakter bereits vielfach verwischt und verdunkelt ist. Die Vergleichung ist bei dieser Betrachtung unsere Hauptstütze, denn an der ursprünglichen Identität der Dioskuren und der Açvinen kann nicht gezweifelt werden, ebensowenig an der Identität der Açvinen und der lettischen Gottessöhne. Die letzteren aber sind jedenfalls Morgen- und Abendstern, und die lettischen Lieder zeigen uns in sehr lehrreicher Weise, wie jene beiden zu einem Paar himmlischer Lichtgötter verschmelzen konnten, die nun entgegen der ursprünglichen Naturbedeutung zusammen handeln, zusammen mit ihrem Lichte erscheinen, gerade so wie Açvinen und Dioskuren.

Aber die griechischen Dioskuren lassen auch sonst noch ihren ursprünglichen Sterncharakter aus gar manchen Anzeichen erkennen. Allerdings hat Preller darin vollkommen Recht, daß er das Sternbild der Zwillinge dabei entschieden abweist, da dieses erst viel später und nicht einmal von allen Astronomen für die Dioskuren erklärt wurde [1]; aber er tut Unrecht, daß er die Möglichkeit, die Dioskuren im Morgen- und Abendstern zu suchen, ganz beiseite liegen läßt. Der ursprüngliche Sterncharakter der Dioskuren hat sich z. B. noch darin erhalten, was ich schon erwähnte, daß man die Doppelflämmchen des St. Elmsfeuers die Sterne der Dioskuren nannte. Wir haben aber weiter zu beachten, daß als Emblem dieser Götter zwei Schiffermützen mit Sternen darüber gelten, und solches Emblem findet sich weit verbreitet auf den Münzen der griechischen See- und Handelsstädte [2]. Die bildende Kunst zeigt uns wohl auch die Dioskuren mit ihren Pferden und Sternen über ihren Häuptern.

Auf der Argonautenfahrt soll ein fürchterlicher Sturm das Schiff bedrängt haben, so daß die kühnen Helden schon verzweifelten. Da betete Orpheus zu den oft mit den Dioskuren verbundenen Göttern von Samothrake, den Kabiren, worauf der Sturm sich legte und zwei Sterne auf die Köpfe der Dioskuren niederfielen. Ein Beispiel der Dioskurenhülfe aus geschichtlicher Zeit

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II. S. 106. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 106.

ereignete sich nach der Legende in der Schlacht bei Aigospotamoi. Als das Admiralschiff des Lysander aus dem Hafen heraus gegen die Feinde fuhr, da ward es zu beiden Seiten von den Sternen der Dioskuren begleitet. Daher weihte auch Lysander zum Dank in Delphi zwei goldene Sterne als Sinnbilder der Dioskuren [1].

Die Sterne spielen bei den Dioskuren eine so wichtige Rolle, daß man später von dem Ursprunge dieser Götter erzählte, Zeus habe sie in der Gestalt eines Sternes mit der Leda erzeugt [2]. Auch daß die Astronomen sie am gestirnten Himmel zu entdecken suchten, beruht wohl auf demselben Grunde. Aber freilich mußten sie in dem Wunsche, ein zusammenstehendes Paar von Sternen zu finden, notwendig irre gehen und fanden denn auch in dem Sternbilde der Zwillinge nicht das Richtige [3].

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 108. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 107.

[3] Auf der Erscheinung von Morgen- und Abendstern beruht im letzten Grunde wohl auch die schöne und sinnige Mythe, die uns schon die Odyssee erzählt, nach welcher die Dioskuren abwechselnd einen Tag um den anderen im Himmel leben und dann wieder tot sind. Motiviert wird dies in den Kyprien und bei Pindar Nem. 10, 55 ff. durch innige Bruderliebe. Als im Kampfe gegen die Aphariden der sterbliche Kastor gefallen war, bat der unsterbliche Polydeukes den Vater Zeus darum, daß er das Schicksal des Bruders teilen und ebenfalls sterben möchte. Aber als Sohn des Zeus kann er dies nicht, während nach dieser Fassung der Sage Kastor nur Sohn des Tyndareos und daher sterblich ist. Da gewährt Zeus dem Polydeukes endlich seine Bitte in der Art, daß er sie beide zusammen Tag um Tag wechselnd im Himmel leben und dann wieder tot sein läßt. Die nicht näher motivierte Stelle der Odyssee 11, 299—304 braucht übrigens aber nicht mit Preller so verstanden zu werden, daß die Brüder zusammen tot sind und zusammen leben — was allerdings bei der späteren Motivierung durch die Bruderliebe das einzig Rationelle ist. Man kann sie auch mit Welcker (Gött. I, S. 612) so verstehen, daß sie abwechselnd je einer leben und tot sind. Die Verse:

οἳ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες
ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε
τεθνᾶσιν —

können in dem einen wie in dem anderen Sinne verstanden werden. Ich glaube, daß man in späterer Zeit die Sache in der Tat so faßte, wie Preller es tut, daß aber diese Auffassung wie auch die Motivierung durch die innige Bruderliebe des Polydeukes und ebenso das für diese Auffassung wesentliche Moment von der verschiedenen Abstammung der beiden Brüder,

In einer näheren Beziehung zu den lettischen Gottessöhnen stehen die Dioskuren, wie mir scheint, dadurch, daß sie seit alters als unentbehrliche Teilnehmer an der Argofahrt gelten [1]. Wir kennen diese letztere bereits als eine Fahrt zur Rettung des Sonnenlichtes, resp. der Sonne. Die lettischen Gottessohne aber rudern ja auch in einem Boot, um die ertrinkende Sonne zu retten. Der lettische Mythus ist einfacher und primitiver, der griechische im Gegenteil ziemlich kompliziert und aus mannigfaltigen Elementen zusammengeschweißt. So wie er uns vorliegt, ist die Hauptperson Jason, der die Sonne aufleuchten lassende Held. Aber es fahren auch andere Sonnenhelden mit ihm, wie Herakles, wie die Dioskuren. Ich möchte vermuten, daß es ursprünglich neben dem Mythus von Jason, vielleicht bei anderen griechischen Stämmen, einen anderen einfachen Mythus gab, der dem lettischen noch einigermaßen ähnlich war, in welchem die Dioskuren in einem Boot oder Schiff fahrend die Sonne retteten. Dieser Mythus wurde dann später mit dem von Jason ganz in eins verschmolzen und dabei traten allmählich die Dioskuren mehr in den Hintergrund. Außerdem kamen noch andere Elemente hinzu und ließen die Erzahlung von der Argofahrt allmählich zu einer recht komplizierten werden.

---

jüngeren Ursprungs ist. Nach der älteren Auffassung sind die Dioskuren unzweifelhaft beide Söhne des Zeus, wie schon ihr Name besagt, — sind beide in gleichem Grade sterblich oder unsterblich, einer Natur und eines Wesens. Der ganze, später wesentlich umgestaltete und sinnig motivierte Mythus geht im Grunde, wie ich glaube, auf ein altes Diktum von den als Morgen- und Abendstern noch deutlichen Dioskuren zurück, etwa des Inhaltes: Die Himmelssöhne (Morgen- und Abendstern) sind abwechselnd lebendig und tot — ein Satz, der vollkommen durch die natürliche Erscheinung gerechtfertigt wäre, denn abwechselnd erscheint und verschwindet der eine und der andere. Die Erinnerung daran erhielt sich, auch nachdem das ursprüngliche Wesen der Dioskuren sich schon verdunkelt hatte. Man faßte den Sinn des Satzes nur später anders wie früher, mit einem sehr nahe liegenden Mißverständnis, das durch die den Zwillingen eigne, feste, liebevolle Zusammengehörigkeit aufs beste motiviert war, während die ältere Auffassung sich so nicht motivieren ließ und daher weniger einleuchten konnte. — Hüsing sieht in den Dioskuren die Sichel des abnehmenden und die des wachsenden Mondes.

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 107.

Weiter zeigen die Dioskuren auch eine Neigung zu heiterer Geselligkeit, mit Spiel und Tanz. Ja auch als Krieger tanzen sie und gelten als Erfinder des kriegerischen Waffentanzes der Pyrrhiche [1]. Es ist dies wieder ein Punkt, in welchem sich die Dioskuren mit den lettischen Gottessöhnen näher berühren, denn auch von diesen wird erzählt, daß sie tanzen, und zwar mit den Gottestöchtern, wie es in dem litauischen Liede heißt:

Unterm Ahorn ist die Quelle,
Da die Gottessöhnchen
Tanzen gehen in dem Mondschein
Mit den Gottestöchtern [2].

Und ebenso erscheinen auch die verwandten indischen Açvinen im Rigveda, bei ihrer Vereinigung mit der Sonnentochter, als Tänzer, als tanzende Männer [3]! Das Tanzen, welches für die junge Sonne so charakteristisch ist, dürfte wohl auch bei ihren Liebhabern ein alter Zug sein und darf wohl ebenso als Widerschein der festlichen Tanzgewohnheiten der alten Arier zur Sonnenzeit gelten.

Es liegt nun sehr nahe, die Frage aufzuwerfen, ob denn nicht auch die Dioskuren — gleich den lettischen Gottessohnen und den Açvinen — in Zusammenhang mit dem himmlischen Hochzeitsmythus, als Freier oder als Brautwerber erscheinen. Da ergibt sich zunächst nun freilich, daß die griechischen Zwillingsbrüder nirgends in solcher Verbindung mit Hera auftreten, welche wir als die der indischen Sûryâ, der lettischen Sonnentochter entsprechende himmlische Braut kennen gelernt haben. Hier erscheint nur Zeus und er allein feiert mit Hera die „heilige Hochzeit", die das Urbild der irdischen darstellt. Ganz verloren gegangen ist indessen der alte Hochzeitsmythus auch den Dioskuren nicht. Er hat sich bei ihnen, wie ich glaube, in einer Variante abgeblaßt erhalten, einer fast bedeutungslos gewordenen mythischen Parallelbildung, wie solche in anderer Richtung gerade

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 102. 103.

[2] Bei Mannhardt Lied 80. Die Gottestochter haben wir wohl den Sonnentöchtern gleich zu setzen.

[3] Vgl. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S 42. 43.

vom himmlischen Hochzeitsmythus auch bei Indern, Letten, Germanen und Slaven mehrfach sich vorfinden. Wir hören nämlich von den Griechen, daß die Dioskuren sich mit den Leukippiden Phoibe und Hilaira vermählten, deren Namen schon auf strahlendes Licht, Sonnenlicht und heiteren Glanz deuten [1]. Leukippos, der Vater dieser beiden Jungfrauen, der mit weißen Rossen Versehene, mit weißen Rossen Fahrende, ist aller Wahrscheinlichkeit nach niemand anders als der Sonnengott, resp. eine Hypostase desselben [2], und die Leukippiden wären demnach Sonnentöchter. Wir hätten also auch hier eine Vermählung der beiden Himmelsgottsöhne, der Dioskuren, mit zwei Sonnentöchtern, wie uns eine solche ganz entsprechend in denjenigen lettischen Liedern entgegentritt, welche den Gottessöhnen zwei Sonnentöchter zugesellen.

Auch die Römer verehrten die Dioskuren, unter den Namen Castor und Pollux, aber es hat dieser Dienst für uns weniger Interesse, weil er deutlich ein fremder ist, von Griechenland her durch Vermittlung Großgriechenlands eingedrungen. Hier waren namentlich Tarent und Lokri eifrige Verehrer der Dioskuren. Auch die Römer wußten von mancher rettenden Erscheinung der Dioskuren in der Schlacht zu erzählen, ähnlich jener in Griechenland und in Italien berühmten Rettung der Lokrer in der Schlacht am Flusse Sagra gegen die Krotoniaten, deren wir schon gedacht haben [3]. Wesentlich dasselbe sollte sich auch in

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 97. 98.

[2] Preller sagt a. a. O., II, S. 98 *Λεύκιππος* wäre zu verstehen wie *λευκόπωλος ἡμέρα*, was auch Mannhardt a. a. O., S. 311 billigt.

[3] Ich kann es mir nicht versagen, die schöne Schilderung bei Preller hier mitzuteilen: „Bedrängt von der Übermacht der Krotoniaten hatten die Lokrer in Sparta um Hülfe gebeten, aber nichts weiter erlangen können als eine Hinweisung auf den Schutz der Dioskuren, dem sie sich gläubig anvertrauten. Als es bald darauf zur Schlacht kam, zwischen 15000 Lokrern und 120000 Krotoniaten, siehe da schwebte ein Adler, der Bote des Zeus, über den Reihen der Lokrer und verließ sie nicht eher, als nachdem sich der Sieg für sie entschieden hatte. An den beiden Flügeln aber sah man zwei Jünglinge in glänzender Rüstung kämpfen, ragende Gestalten in purpurnen Mänteln und auf schneeweißen Rossen, die gleich nach der Schlacht verschwunden waren. Und Wunder über Wunder, an demselben Tage, wo diese Schlacht geschlagen wurde, erfuhr man davon bei den Olympischen

der Schlacht der Römer gegen die Tusculaner und Tarquinier am See Regillus begeben haben (i. J. 258 der Stadt, 496 vor Chr.); Ähnliches auch in der Schlacht bei Pydna (168 vor Chr.) und bei dem Siege über die Cimbern in der Nähe von Verona (101 vor Chr.)[1]. Daß die griechischen Götter bei ihrer Einführung in Rom schon auf ein verwandtes altlateinisches Paar gestoßen wären, dafür liegen keine Anzeichen vor[2].

Nach Timäus bei Diodor (4, 56) hätten auch die Kelten die Dioskuren verehrt, und zwar am meisten von allen Göttern (*μάλιστα τῶν θεῶν*). Dazu berichtet er, daß sie nach einer Tradition aus alter Zeit glaubten, daß die Dioskuren aus dem Meere erschienen[3]. Das ließe sich bequem auf ihre so wohlbekannte Epiphanie zur See beziehen, wie wir sie bei Griechen, Indern und Letten vorgefunden haben.

Auch die Germanen sollen nach Tacitus ein dem Castor und Pollux wesensgleiches Götterpaar verehrt haben, dessen Name Alcis gewesen sein soll[4]. Näheres erfahren wir leider nicht, wir haben aber keinen Grund, an der Richtigkeit der so bestimmt gegebenen Nachricht zu zweifeln, wenn auch später leider nichts von solchen Göttern verlautet. Wenn auch keine volle Sicherheit vorliegt, werden wir es doch immerhin fur wahrscheinlich halten durfen, daß die Germanen und wohl auch die Kelten zu der Zeit, aus welcher die angeführten Nachrichten stammen, die Zwillingsgestalten der alten Himmelssohne noch bei sich erhalten hatten.

Spielen, welche eben gefeiert wurden, so daß die Botschaft sich schnell durch ganz Griechenland verbreitete." Vgl. Preller, Römische Mythologie, S. 659; 3. Aufl., Bd. II, S. 301.

[1] Vgl. Preller, Römische Mythologie, S. 658—660 (3. Aufl., Bd. II, S. 300 bis 303).

[2] Bemerkenswert scheint mir die altertümliche, an das Indische erinnernde Bezeichnungsart, den einen Namen im Plural für beide Götter zu gebrauchen, meist den des Castor; also Castores fur Castor und Pollux, wie Mitrâ fur Mitra und Varuṇa.

[3] *παραδόσιμον γὰρ ἔχειν αὐτοὺς ἐκ παλαιῶν χρόνων τὴν τούτων τῶν θεῶν παρουσίαν ἐκ τοῦ Ὠκεανοῦ γεγενημένην.* Vgl. Myriantheus a. a. O., S. 52.

[4] Tac. Germ. XLIII, 15 sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. ea vis numini: nomen Alcis.

Aber wenn auch hier ein Zweifel bestehen mag, wenn sich dieses Götterpaar auch nicht bei allen Ariern nachweisen läßt, — so macht es die von uns dargelegte, überaus merkwürdige Übereinstimmung der lettisch-litauischen, indischen und griechischen Göttergestalten doch wohl gewiß, daß wir es hier mit einem urarischen Mythus zu tun haben.

Wir halten es demnach für sicher, daß schon in der arischen Urzeit Morgenstern und Abendstern als Söhne des Djêus, als Himmels- oder Gottessöhne bezeichnet wurden; daß man sie sich eng mit ein paar Rossen verbunden, fahrend oder reitend dachte; daß sie als Freier und Gatten — gelegentlich auch als Freiwerber oder Brautführer — bei dem großen Mythus von der Hochzeit der Sonnentochter oder der jungen Sonne galten; daß man sie ferner als rettende, hülfreiche, freundliche Zwillingsgötter ansah, wahrscheinlich in erster Reihe als Retter und Helfer der Sonne, welcher sie, wenn sie im Ertrinken ist, rettend mit dem Boote zu Hülfe kommen; dann aber auch allgemein als gnädige Retter und Helfer der bedrängten Menschen in allerlei Gefahr, und zwar insbesondere in Sturm und Wassersnot.

DER MOND.

WENN wir die Frage aufwerfen, welche Rolle wohl der Mond in der Religion der arischen Urzeit, in Mythus und Kultus spielte, dann werden wir damit vor ein Problem gestellt, dessen Beantwortung vorderhand unmöglich ist. Eine Auseinandersetzung mit der in dem letzten Jahrzehnt emporgewachsenen, mehr und mehr an Bedeutung und Ansehen gewinnenden Mondmythologie würde den Rahmen unserer Betrachtung hier am Ort sprengen. Sie ist auch darum schwer tunlich, weil die Bewegung noch im Flusse und nur teilweise geklärt ist. Wir müssen dieselbe darum für jetzt noch hinausschieben und beschränken uns hier auf einige kurze Andeutungen.

Aus unseren bisherigen Ausführungen werden wir schließen dürfen, daß in dem Mythus von der himmlischen Hochzeit, in den Liedern, die vermutlich davon sangen, auch der Mond hervortrat und wohl eine nicht unwesentliche Rolle spielte, wie man das schon a priori vermuten mußte bei solch einem großen, am Himmel, in der Welt der Gestirne sich abspielenden Drama. Aller Wahrscheinlichkeit nach trat in einer der verschiedenen Varianten dieses Mythus schon in der Urzeit der Mond als Freier, Bräutigam und Gatte der jungen Sonne, der Sonnentochter auf. Ja, es ist möglich, daß er in diesem Mythus neben der jungen Sonne oder Sonnentochter ursprünglich die Hauptperson als himmlischer Bräutigam darstellte. Sehen wir ihn doch in dieser Eigenschaft sowohl in den lettischen Liedern wie auch in dem indischen Sûryâliede erscheinen. Ist es doch auch im russischen Volksglauben der Mond, mit dem sich die Sonne zu Johannis vermählt.

Und es liegt ja so nah, gerade die beiden großen Himmelslichter zu einem Paar zu verbinden, wie Sage und Dichtung auch späterer Zeiten, auch in Deutschland, deutlich beweist.

Was wir von einer Verehrung des Mondes bei den alten Ariern unmittelbar deutlich horen und wissen, ist zwar nicht sehr reichlich, doch sind uns immerhin eine Anzahl wichtiger und bemerkenswerter Nachrichten darüber erhalten.

So nennt Herodot an jener Stelle, wo er von den Göttern handelt, welchen die Perser seit alters gedient hätten, neben der Sonne auch den Mond[1]. Ebenso schreibt auch Caesar den alten Germanen Verehrung der Sonne und des Mondes zu[2]. Auch verschiedene ältere Nachrichten über die Slaven sprechen von einer Verehrung der Gestirne, resp. der Sonne und des Mondes bei diesen Völkern[3]. Ebenso weiß Peter von Dusburg bei den alten Litauern und Preußen von einer Verehrung des Mondes neben der Sonne, den Sternen, dem Donner usw. zu berichten[4]. Nicht uninteressant ist auch ein Rest primitiver Mondverehrung in Europa, dessen Edward Tylor Erwähnung tut: „In Europa wurden noch im fünfzehnten Jahrhundert Klagen darüber laut, daß manche den Neumond mit gebeugten Knien anbeteten und Hut und Kappe vor ihm abnahmen, und bis auf diesen Tag kann man noch vor ihm den Hut ziehen sehen, halb zum Scherz, halb in Erhaltung des alten Gebrauches[5].“ Wir hätten da einen Rest jener einfachen und ersten Form der Naturverehrung, die wir schon bei der Sonne kennen gelernt haben: der ehrfurchtsvollen Begrüßung.

[1] Herodot I, 131: *θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι· τούτοισι μὲν δὴ μούνοισι θύουσι ἀρχῆθεν.*

[2] Caesar, de bello Gallico VI, 21: Deorum numero (Germani) eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam. Reliquos ne fama quidem acceperunt.

[3] Vgl. Faminzyn, Die Gottheiten der alten Slaven, Bd. I, S. 31. (Der Titel des russisch geschriebenen Buches lautet: А. С. Фаминцынъ. Божества древнихъ Славянъ, С. Петербургъ 1884.)

[4] Peter von Dusburg, Scriptores rerum Prussicarum I, 53: Errando omnem creaturam pro deo coluerunt, scilicet solem, lunam et stellas, tonitrua, volatilia, quadrupedia etiam usque ad bufonem. Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 669. 670.   [5] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 303.

Die Selene der Griechen, die Luna der Römer sind wohlbekannte Gottheiten, doch spielen dieselben weder im Kult noch auch im Mythus des klassischen Altertums eine sehr hervorragende Rolle. Wohl weiß die reiche mythenbildende Phantasie der Griechen von ihrer Selene manches zu erzählen, und darunter eine so liebliche, zartpoetische Geschichte wie die von der Liebe der Mondgöttin zu dem schönen Schlafer Endymion, — aber wie alt diese Erzählungen sind, ist schwer auszumachen, und nichts berechtigt uns dazu, sie schon in die Urzeit zurück zu versetzen. Vielmehr scheinen sie speziell griechische Schöpfungen zu sein, wofern sie nicht vom semitischen Orient her beeinflußt sein sollten. Daß in Italien Luna wenigstens bei Sabinern und Etruskern göttlich verehrt wurde, scheint festzustehen, und auch in Rom gab es einen Kult dieser Göttin [1]. Eine große Bedeutung hatte derselbe aber keinesfalls.

Eine Reihe von mehr oder minder wichtigen Göttergestalten der Arier, bei denen dies nicht so unmittelbar ersichtlich, aber doch wahrscheinlich gemacht werden kann, hat man teils schon seit alters für Mondgottheiten erklärt, teils neuerdings als solche zu erweisen gesucht; so früher schon Artemis, Hekate, Diana, Lucina, auch Aphrodite u. a. m.; neuerdings Rudra-Çiva, Dionysos, Hermes, auch Odhin u. a. m. Auf die Besprechung dieser und anderer verwandter Gestalten kann ich hier noch nicht eingehen, weil dieselben so deutlich als Seelengötter, als Herrscher und Führer der Seelenscharen hervortreten, daß sie vielmehr im dritten Bande des vorliegenden Werkes, der den Seelengöttern und Mysterien gewidmet ist, zur Behandlung kommen müssen. Auch wie sich diese ihre Natur als Seelengötter mit ihrer Mondgottnatur verbindet, werden wir dort erst darlegen können.

Auf jeden Fall aber dürfen wir hier schon eine Verehrung des Mondes in gewissen Grenzen bei Griechen, Römern, Germanen, Litauern, Preußen, Slaven und Iraniern wohl fur sicher bezeugt ansehen; und damit gewiß auch fur die Urzeit der Arier. Eine besondere Bemerkung erfordert indessen noch die Frage nach der Mondverehrung in der altindischen Religion.

---

[1] Vgl. Preller, Romische Mythologie, S. 289 (3. Aufl., II, S. 327).

Es ist lange die Ansicht herrschend gewesen, daß der Rigveda eine solche garnicht kenne, daß unter all den vielen Naturgottheiten jener Zeit der Mond nur ganz selten überhaupt erwähnt werde, nirgends aber von einem ihm speziell gewidmeten Kultus etwas zu bemerken sei. Diese Frage ist in ein neues Stadium getreten durch Alfred Hillebrandt, der es sich in dem ersten Bande seiner Vedischen Mythologie[1] mit Erfolg zur Aufgabe gemacht hat, im Gegensatz zu den früher herrschenden Ansichten den Nachweis zu liefern, daß der im Veda so viel gefeierte Gott Soma nichts anderes sei als der Mond, und daß Somapflanze und Somatrank nur als ein irdisches Abbild und Symbol des Mondes zu betrachten seien.

Es war längst bekannt, daß in späterer Zeit mit dem Namen Soma der Mond bezeichnet wird, aber es galt für ebenso ausgemacht sicher, daß mit dem Soma der vedischen Lieder nur die Somapflanze und der beim Opfer eine so überaus wichtige Rolle spielende Somatrank gemeint seien. Nur vereinzelte Stellen jüngerer Lieder sollten da eine Ausnahme bilden, indem sie Soma bereits in der Bedeutung „Mond" bieten, — so vor allem das Sûryâlied, in welchem Soma als Freier der Sûryâ auftritt.

Es ist ein unbestreitbar großes Verdienst des bahnbrechenden Hillebrandtschen Buches, dieses Vorurteil zerstört oder doch zum mindesten stark erschüttert zu haben, durch den mit großer Gründlichkeit geführten Nachweis, daß Soma tatsächlich in weitem Umfang in den Liedern des Rigveda schon „Mond" bedeutet und daß der Mond als himmlischer, leuchtender König Soma zur vedischen Zeit einen ausgebildeten Kult besaß.

Im Monde war nach indischem Glauben der Göttertrank enthalten, dessen irdisches Abbild der aus der Somapflanze gekelterte Rauschtrank darstellt. Nimmt der Mond ab und schwindet er endlich ganz, so ist nach indischer Ansicht der himmlische Trank ausgetrunken. Aber immer wieder füllt sich der strahlende Becher, immer wieder wird er geleert. Der Rigveda verhüllt diese letztere, später hervortretende, volksmäßig einfache Anschauung durch

[1] Alfred Hillebrandt, Vedische Mythologie. Bd. I, Breslau 1891. — Der ganze, 548 Seiten starke, Band behandelt „Soma und verwandte Götter".

mystische und hyperbolische Schilderungen, eine eigentümliche poetisch-theologische Phantastik, die in erhabenen Worten vom Soma, dem goldigen Met, und seiner komplizierten Kelterung aus den saftigen Stengeln des Somakrautes redend, sein Bild fort und fort mit dem himmlischen Soma in eins verschwimmen und zusammenfließen läßt, in wohl absichtlich unklarer, dunkler, geheimnisvoll-erhabener, symbolisierender und identifizierender Darstellung. Nirgends wird deutlich das große Nachtgestirn mit seinem gewöhnlichen Namen genannt, so daß jedermann gleich wissen mußte, wovon geredet wird, — immer erscheint hier der Mond nur als der erhabene, große, goldige, himmlische Rauschtrank, der „Konig Soma“. Das mystische Dunkel, mit dem die priesterlichen Sanger ihre Schilderungen des irdischen und doch zugleich himmlischen Somatranks, des goldenen Opfermets, den Gotter und Menschen trinken, zu umhullen wußten, hat es bewirkt, daß der tiefere Sinn dieser Lieder, so weit er den Mond betrifft, den europaischen Forschern so lange verborgen bleiben konnte, bis Hillebrandt ihn in tiefgrundiger Untersuchung entdeckte.

Mit dem indischen Soma ist, wie längst bekannt, der altiranische Haoma im Avesta unzweifelhaft ursprunglich identisch, und es darf wohl als wahrscheinlich gelten, daß auch Haoma — wie Hillebrandt allerdings mehr andeutet als ausfuhrt — nichts anderes ist als der Mond und z u g l e i c h der entsprechende heilige Rauschtrank beim irdischen Opfer. Für die indoiranische Einheitsperiode werden wir mit großer Wahrscheinlichkeit einen Kultus des Mondes, Glauben an den im Monde enthaltenen Gottertrank und priesterliche Kelterung eines entsprechenden irdischen Nasses ansetzen durfen. Aber die Frage ist nun, fur wie alt wir diese Anschauungen und den darauf basierten Kultus anzusehen haben, — ob wir dieselben auch für die arische Urzeit schon annehmen dürfen.

Wir sahen, daß bei verschiedenen arischen Völkern die Sonne als ein himmlisches Gefaß gedacht wurde, — eine Schale, ein Becher, eine Kanne u. dgl. Bei den Indern finden wir wiederum den Mond ganz ahnlich gefaßt, als ein großes Gefaß voll goldigen Metes, und der Mond schickt sich noch besser zu dem Bilde,

da sich dies Gefäß ja zu leeren und wieder zu füllen scheint. Wir haben in einer früheren Betrachtung die Annahme wahrscheinlich zu machen gesucht, daß die alten Arier, gemäß einer weit verbreiteten Anschauung primitiver Völker, bei ihren Sonnenfesten die Sonne symbolisch, im Bilde zu verzehren glaubten. Bei den Indern begegnet uns zweifellos eine analoge, ergänzende Vorstellung: Man trinkt bei den großen Somafesten den heiligen Rauschtrank Soma, und das ist der Mond! Man trinkt also den Mond, — Götter und Menschen trinken ihn, den Gott! Und jene Somafeste gerade haben wir auf Grund einer ganzen Reihe von Anhaltspunkten als die den altarischen Sonnenfesten und Lebensfesten entsprechenden Feste erkannt! Es liegt nahe zu vermuten, daß in der Urzeit bei diesen Festen neben der Sonne auch der Mond gefeiert wurde, der ja öfters als Freier und Gatte der jungen Sonne erscheint, die zu dieser Zeit ihre Hochzeit hält. Es liegt nahe zu vermuten, daß man auch damals schon bei diesen Festen nicht nur die Sonne zu essen, sondern auch den Mond zu trinken wähnte, indem dieser letztere in dem goldigen Met des Festschmauses symbolisiert schien. Es darf aber natürlich nicht außer acht gelassen werden, daß bei den europäischen Ariern nicht sowohl fur den Mond als vielmehr für die Sonne die Vorstellung als Gefäß feststeht. Beide Vorstellungen aber sind sich selbstverständlich nahe verwandt, und ich möchte es bei der vorliegenden Divergenz zwischen europäischen und asiatischen Ariern für das Wahrscheinlichste halten, daß schon in der Urzeit beide als Varianten neben einander bestanden. Während die einen beim festlichen Schmause die Sonne zu essen, die Sonne zu trinken wähnten, mochten die anderen die Sonne zu essen und den Mond zu trinken wähnen; oder auch den Mond zu trinken und zu essen, denn ebenso wie die Sonne wurde auch der Mond tiergestaltig und zwar vielfach tiergestaltig gedacht.

Wir werden es nach alledem doch wohl für wahrscheinlich halten dürfen, daß neben der Sonne auch der Mond in der arischen Urzeit Verehrung genoß, wenn das Maß derselben sich auch schwer bestimmen läßt. Im Mythus der himmlischen

Hochzeit, der Sonnenhochzeit, erscheint jedenfalls auch der Mond, und in bestimmten, wahrscheinlich alten Varianten dieser Geschichte ist er sogar die männliche Hauptperson. Wir werden annehmen dürfen, daß in der Sonnenfestzeit, wo von der Hochzeit der jungen Sonne gesungen wurde, auch dem Monde etwas von jener Verehrung zuteil ward, die in reicherem Maße das große Tagesgestirn erntete. Aller Wahrscheinlichkeit nach sah man schon damals, wenigstens bei einem Teile der urzeitlichen Arier, den Mond als ein himmlisches Gefäß an, mit goldigem Mete gefüllt, und wähnte beim festlichen Schmause im goldigen Rauschtrank den Mond zu trinken. Auf jeden Fall war es diese letztere Vorstellung, die sich bei den Indern in großem Stil, zu einem großen Kultus des himmlischen und des irdischen Somatrankes zugleich, des goldenen Mondes und des goldenen Metes entwickelte. Es ist aber auch möglich, daß der Kultus des Mondes, des himmlischen Gralgefäßes, des Seelenhüters und Herrn über den Regen und über den Rauschtrank, den himmlischen wie den irdischen, in der Einheitsperiode, vor der Abtrennung der asiatischen Arierstämme von den europäischen, zu höchst stand und daß er dann bei den europäischen Stämmen stärker zurücktrat, bei den asiatischen, insbesondere bei den Indern sich, wenn auch verschleiert, doch kräftiger noch erhalten und weiter entwickelt hat. Wir werden auf diese wichtige Frage in unserer Schlußbetrachtung zurückkommen.

DAS FEUER UND SEINE VEREHRUNG.

DEN Gottheiten des himmlischen Lichtes am nächsten steht das irdische Licht, das F e u e r. Verehrung des Feuers finden wir bei vielen Völkern, sowohl höher gebildeten wie auch kulturell noch ganz niedrig stehenden, wenn dieselbe auch vielleicht nicht in solchem Umfange verbreitet ist wie die Verehrung des Himmels und der Sonne. Sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach uralt, wie auch früher schon von verschiedenen Forschern angenommen worden ist.

Der französische Orientalist E m i l e B u r n o u f schrieb der Naturmacht des Feuers bei dem Ursprung der Religion eine ganz entscheidende Bedeutung zu und sah in dem Feuerkult den ältesten aller Kulte. In seinem Buche „La science des religions" (1870) will Burnouf die Religion — ähnlich wie Peschel — aus dem Erkenntnistriebe herleiten und stellt (S. 207) „Bewegung, Leben und Gedanken als diejenigen drei Erscheinungen dar, für welche der primitive Mensch in seinem angeborenen Streben nach der Erkenntnis des Absoluten eine Ursache suchte. Er fand sie, wie Burnouf meint, im Feuer, das demnach das erste göttliche Wesen ist, ebenso wie die Entflammung desselben der erste Kultusakt. Das Feuer in seinen beiden Formen als Licht und Wärme ist schon für den Urmenschen das Prinzip für jede Bewegung, mag dieselbe sich in der Rotation der Gestirne, im Rauschen der Meereswogen, im Blasen des Sturmwinds, im Wachstum der Pflanze, im Laufen der Tiere oder im Denken der Menschen

außern: unsere Urahnen waren demnach gar nicht soweit von der Erkenntnis des Satzes von der Erhaltung der Kraft entfernt [1]."

Ich möchte diese Theorie in solcher Form allerdings nicht unterschreiben. Sie scheint mir bei dem primitiven Menschen doch zu viel und zu tiefes philosophisches Denken vorauszusetzen. Wohl aber halte ich es für wahrscheinlich und sehr natürlich, daß schon der Urmensch in dem Feuer etwas Wunderbares, Göttliches sah, daß er in ihm ein mächtiges Lebensprinzip ahnte und instinktiv erkannte; dasselbe, in Licht und Wärme sich außernde Prinzip, das vom Himmel herab als Sonne auf ihn hernieder strahlte. Als ein Wunder, etwas Wunderbares und darum Göttliches mußte es ihm erscheinen, wenn er sah, wie bei heftiger und anhaltender Reibung eines Holzstückes in oder an dem anderen plotzlich der leuchtende goldene Funke hervorsprang und aus dem Stoff, den er gierig ergriff, bald als lodernde Flamme, belebend und wärmend emporschlug. Es ist dies bekanntlich die alteste Art der Feuerbereitung, die wir bei den primitivsten Volkern antreffen und die sich auch auf hoheren Kulturstufen noch im Kultus und altgeheiligten Brauchen, als glaubig verehrtes Erbteil vergangener Zeiten, erhalten hat. Sie ist so alt wie das Menschengeschlecht oder doch die Kultur desselben, deren Beginn man mehrfach mit dem ersten Gewinn des Feuers hat zusammenfallen lassen und die ja in der Tat in hervorragender Weise von diesem Elemente abhängt.

Als eine gutige gottliche Macht offenbarte das Feuer sich weiter durch die Fulle seiner wohltätigen Wirkungen: durch das Licht, welches es im Dunkel der Nacht verbreitete und mit dem es die Schrecken der Finsternis, die gefurchteten Spukgestalten der bösen Geister, wie auch gefährliche Tiere, verscheuchte und bannte, — durch die Warme, mit der es den Frierenden vor der Unbill der Witterung schützte und schon die Höhlen des Urmenschen behaglich und wohnlich machte, — durch seine Kraft und Fähigkeit, die Speisen schmackhafter und besser genießbar zu machen, — durch die Hülfe, welche es dem Handwerk

[1] Vgl. O. Gruppe a. a. O., S. 217.

und Gewerbe auch schon auf den primitivsten Kulturstufen zu leihen wußte. Göttlich erschien es auch in seiner Reinheit, die nichts beflecken kann, — göttlich in seiner Unnahbarkeit und Unberührbarkeit, die jede allzu vertraute Verbindung abweist und unmöglich macht, so daß man sich ihm nicht ohne eine gewisse Scheu nahen kann, wie solche z. B. dem Elemente des Wassers an sich ganz fremd ist und fern liegt. Und wenn Gottesfurcht, die Furcht vor einer Macht, die im gegebenen Falle gewaltig, zürnend, strafend, rächend erscheinen, zerstörend Hab und Gut und selbst das Leben des Menschen erfassen, ihn zugrunde richten und vernichten kann, — wenn solche Furcht gewiß schon früh ein wesentliches Moment der Religion, der Gottesvorstellung ausmachte, dann war auch aus diesem Grunde das Feuer wohl dazu angetan, als etwas Göttliches zu erscheinen. Man fühlte sich in mancher Art abhängig von ihm, fühlte es mächtig wirken, aus einer Sphäre heraus, die dem Menschen nicht zugänglich war. Und übt nicht auch heutzutage noch, wo jeder sein Feuerzeug bei sich trägt und wir mit den Naturkräften vertraut das feurige, flammende Element fast wie einen Untergebenen uns dienstbar gemacht haben, der Anblick der lodernden Flamme auf unseren Geist einen merkwürdigen, geheimnisvollen Zauber aus? Wie viel mehr mußte dies der Fall sein zu einer Zeit, wo das Feuer noch etwas Seltenes war und nicht ohne mühevolle Anstrengung sich gewinnen ließ, oder gar damals, als es zuerst den Menschen erschien!

Alle diese Momente zusammen lassen es wohl erklärlich scheinen, wenn der primitive Mensch dieses plötzlich und wunderbar sich offenbarende, gütige und reine, aber auch furchtbare und Ehrfurcht gebietende Element, das dem Himmelslicht der Sonne unmittelbar verwandt erschien, für etwas Göttliches hielt und ihm mit verehrender Scheu nahte.

Wenn wir dann aber nach dem Feuerkult bei den verschiedenen Völkern der Erde fragen, so stoßen wir auf eine eigentümliche Schwierigkeit, die uns nicht überall zu voller Klarheit gelangen läßt. Das Feuer wird nicht bloß selbst als Gottheit gefaßt und verehrt, sondern es gilt auch vielfach, selbst noch bei hoch und

hochst kultivierten Nationen, als ein Symbol der Gottheit, als Symbol und Abbild der Sonne oder auch ganz geistig gedachter göttlicher Wesen, wie z. B. des avestischen Ahuramazdâ. Es gilt ferner als Vermittler zwischen den Menschen und Göttern, da es als Opferfeuer die fromme Spende entgegennimmt und, sie verzehrend, zum Himmel aufsteigt, sie verflüchtigt und zu den Göttern emporzutragen scheint. Auch solchem Symbol, auch solchem vermittelnden Elemente naht sich der Mensch mit Andacht, Gebet und Spende, — und es ist in der Tat in vielen Fällen sehr schwierig zu entscheiden, ob wir es mit einer wirklichen Verehrung des Feuers als eines göttlichen Wesens oder aber nur mit Ehrfurchtsbezeigungen zu tun haben, die dem Symbol der Gottheit oder dem das Opfer vermittelnden Elemente gezollt werden. Bisweilen findet sich dieses letztere Element mit dem erstgenannten deutlich vereinigt. So z. B. bei den Indern, wo der Feuergott Agni unzweifelhaft als göttliches Wesen, als einer der obersten und wichtigsten Götter gilt, dabei aber doch zugleich oft und gern in seiner Eigenschaft als Opferfeuer, als Vermittler, als der Bote zwischen Menschen und Göttern gepriesen wird. Aber bei anderen Völkern ist beides deutlich unterschieden und erscheint das Feuer bei den einen als Gott, bei anderen als Symbol und vermittelndes Element, oder es liegt auch beides bei demselben Volke deutlich getrennt neben einander.

Göttliche Verehrung genoß das Feuer z. B. bei verschiedenen amerikanischen Stammen. So erkannten nach Loskiel, einem Missionar im 18. Jahrhundert, die Delawaren „einen Feuer-Manitu als den ersten Vorfahren aller indianischen Stamme an und feierten ihm zu Ehren ein jahrliches Fest, während zwolf andere Manitus, Tiere und Pflanzen, ihm als untergeordnete Gottheiten dienstbar waren. In dem Berichte Washington Irvings, über die Tschinuks und andere Stamme vom Columbiaflusse in Nordwestamerika, wird der Geist erwähnt, der das Feuer bewohnt. „Machtig zum Guten wie zum Bösen, und seiner Natur nach anscheinend mehr zum Bosen als zum Guten geneigt, muß dieses Wesen durch haufige Opfer in guter Laune erhalten werden.“ In der hochsten Not wirft sich nach Loskiel der nordamerikanische Indianer mit

dem Gesicht zur Erde, streut eine Hand voll Tabak ins Feuer und ruft: Da, nimm und rauche, sei friedlich und tu mir kein Leid an![1] „Eine besondere Stelle nimmt der Feuergott in dem vollkommen ausgebildeten Religionssystem von Mexiko ein, wo er dem Charakter nach mit dem Sonnengott nahe verwandt ist, dabei aber doch seine eigene Individualität bewahrt. Sein Name war Xiuhteuctli, der Herr des Feuers, auch nannte man ihn Huehueteotl, den alten Gott. Man erwies diesem Feuergotte, welcher Wärme verlieh, die Kuchen buk und das Fleisch röstete, große Ehre. Bei jeder Mahlzeit wurde das Erste von Speise und Trank ins Feuer geworfen und der Gottheit an jedem Tage Weihrauch verbrannt. Zweimal im Jahre hielt man seine feierlichen Feste ab.“ Dabei wurde das heilige Feuer hier wie auch anderorten durch Reibung erzeugt, und warf man an einem dieser Feste sogar menschliche Opfer ins Feuer[2]. „In der polynesischen Mythologie ist Mahuika, der Feuergott, wohlbekannt, der das vulkanische Feuer auf seinem unterirdischen Herde schürt, wohin Maui hinabsteigt, um dem Menschen das Feuer heraufzuholen“; doch fehlt auf den Südseeinseln eine eigentliche Feuerverehrung. „Unter den Gottern von Dahome in Westafrika ist Zo der Feuerfetisch; man stellt in einem Zimmer ein Gefäß mit Feuer auf und bringt ihm Opfer dar, damit das Feuer darin „lebe“ und nicht herauskomme, um das Haus zu zerstören[3].“

In Asien findet sich die Feuerverehrung auf allen möglichen Stufen der niederen wie der höheren Zivilisation. So opferten z. B. die Kamtschadalen dem Feuer die Nasen von Fuchsen und anderem Jagdwild. Die Ainos verehren ohne Zweifel das Feuer als einen großen Gott, dem sie besonders ergeben sind. Darin stimmen unsere Gewährsmänner überein. Eine Differenz besteht nur darin, daß die einen sagen, das Feuer sei geradezu der Hauptgott der Ainos, und zu ihm, nicht zu Sonne, Mond und Sternen, beten sie um alles, was sie brauchen; — während nach

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279. 280.

[3] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 280. Vgl. den Dreifuß der Griechen und die ukhâ der Inder.

anderen der Aino die Sonne seinen besten, das Feuer seinen zweitbesten Gott nennt [1]. Vielleicht handelt es sich dabei um örtliche Verschiedenheiten. „Turanische Stämme halten gleicherweise das Feuer für ein heiliges Element; viele Tungusen, Mongolen und Türken opfern dem Feuer und einige Clans essen kein Fleisch, ohne zuerst ein Stück davon auf den Herd geworfen zu haben.“ In einem mongolischen Hochzeitsliede wird das Feuer angerufen als „Mutter Ut, Königin des Feuers“, und es tritt in demselben die Priorität des alten, durch Drehung zweier Hölzer erzeugten Reibungsfeuers vor dem durch Stahl und Feuerstein hervorgebrachten zu Tage [2].

Im Süden Asiens treten uns aber gerade arische Völker, die Inder und Iranier, als die hervorragendsten Feuerverehrer entgegen, und das führt uns weiter zu der Hauptfrage, welche uns hier zu beantworten obliegt, — der Frage nach dem Feuerkult der Arier, insbesondere der arischen Urzeit.

Wir haben vom Feuer und alten Feuerfesten, die wohl schon der arischen Urzeit angehörten, bereits vielfach gesprochen und sprechen müssen. Es handelte sich dabei aber nicht um die Verehrung von Feuergöttern, sondern um das Feuer als Abbild und Symbol der Sonne, um das Feuer als den irdischen Träger und Verbreiter von Licht und Wärme, mit dem man der Sonne grüßend entgegen kam, dessen Kräftigung nach primitivem Glauben eine Kräftigung des himmlischen Sonnenfeuers bewirkte, bedeutete und in sich schloß. Jene Feuerfeste waren eben nichts anderes als die alten Sonnenfeste, das Feuer spielte bei diesen letzteren eine ganz eminente Rolle und spielt sie noch in den Resten jener alten Kulte. Diese primitiv-symbolische, zugleich zauberhafte, kultlich-magische Verwendung und Verwertung des Feuers im Sonnenkult werden wir wohl für uralt, werden wir für urarisch halten müssen. Die Frage nach eigentlichen Feuergöttern und deren Verehrung ist davon aber natürlich wohl zu unterscheiden,

[1] Das erstere s. bei Tylor a. a. O., II, S. 280; das letztere bei Ratzel, Völkerkunde, II, S. 708. Über den Feuergott der Ainos vgl. auch noch Frazer, The golden bough, II, S. 377.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 280. 281.

wie wir schon früher hervorgehoben haben. Daß bei jenen uralten Sonnenfesten, die wir schon als Lebensfeste bezeichnet und kennen gelernt haben, das Lebensprinzip von Licht und Wärme bei der Feuerentflammung zur Geltung kam und instinktiv verehrungsvoll betrachtet ward, in seiner Wesensgemeinschaft mit der Sonne erfaßt und erkannt, das werden wir wohl glauben und annehmen dürfen. Wie weit es sich dabei und daneben aber vielleicht auch um eigentliche Feuergötter handelte, wie weit man solche überhaupt kannte und glaubte, das haben wir erst noch zu untersuchen.

Unsere frühere Untersuchung hat es uns ferner wahrscheinlich gemacht, daß die arische Urzeit das eigentliche Opferfeuer noch nicht kannte, so groß und bedeutend die Rolle auch ist, die das letztere in späteren Zeiten bei mehreren der arischen Völker spielt. Eine Darbringung der Opferspende unabhängig vom Feuer scheint das Ältere, scheint in der Urzeit noch das Herrschende gewesen zu sein, und daher laufen wir bei unserer Untersuchung, solange sie sich in jenen Zeiten bewegt, nicht die Gefahr, uns durch Opferfeuer einen Feuergott vortäuschen zu lassen. Immerhin ist es möglich, ja wahrscheinlich, daß man damals schon auch Gaben mancher Art in das früher erwähnte symbolische, kultlich-magische Sonnenfeuer warf und sie so gleichsam der Sonne selbst zu spenden glaubte. Aus dieser Art Spenden mag vielleicht das Opferfeuer späterer Zeiten sich entwickelt haben, wo dann auch andere Götter als die Sonne auf diesem Wege ihre Gaben erhielten. Es sprechen dafür, wie ich glaube, mehrere Anzeichen. Auf jeden Fall aber wird uns das eigentliche Opferfeuer bei Betrachtung der Urzeit noch keine Verlegenheit bereiten können, da es damals noch garnicht entwickelt war.

Älter als das eigentliche Opferfeuer war das Feuer in einer anderen Funktion: das apotropäische Zauberfeuer, das Abwehrfeuer, mit welchem man bei verschiedenen Gelegenheiten die bösen Dämonen, Geister und Zauberer, schädliche Einflüsse aller Art fernzuhalten, zu bannen glaubte. Dieser Punkt ist schon von Oldenberg klargestellt worden[1]. Schon die primi-

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 336—340.

tivsten Völker, denen ein Opferfeuer ganz unbekannt ist, kennen und benutzen das Feuer in dieser Eigenschaft, als Abwehrfeuer gegen schädliche dämonische Einflüsse, bei den verschiedensten Gelegenheiten: bei der Geburt, zum Schutze der Wöchnerinnen, — bei der Initiation, der Aufnahme der Jünglinge in den Kreis der Männer, bei der Zeremonie des Haarschneidens, bei der Bestattung u. dgl. m. Dies schützende und abwehrende Feuer lebt auch auf späteren Kulturstufen noch fort, wird da nur leicht mit dem Opferfeuer vermischt und verwechselt. Wir müssen es aber nach Möglichkeit von dem letzteren zu unterscheiden suchen, wenn auch gewiß nicht abzuleugnen ist, daß das Opferfeuer ebenfalls apotropäische Wirkung haben kann, ja haben muß. Das Abwehrfeuer ist aber darum noch kein Opferfeuer. Auch das symbolische, die Sonne grüßende und darstellende, sie kräftigende und fördernde Feuer, hat — wie wir oftmals schon bemerken mußten — eine schützende, Dämonen, Krankheiten, Unheil aller Art abwehrende Kraft, daher auch seine Überreste noch bis in die neueste Zeit zu solchen Zwecken verwendet werden. Es hatte dies Feuer, wie fast alle Faktoren der großen Sonnen- und Lebensfeste, positive und negative Wirkung zugleich, vereinte in sich die fördernde wie die abwehrende Kraft. Ja, vielleicht ist auch das Abwehrfeuer erst aus jenem sinnbildlich die Sonne darstellenden Feuer entstanden und entwickelt, vielleicht beruhte seine Kraft ursprünglich gerade in dieser Eigenschaft. Doch wenn das auch der Fall sein sollte, ohne Zweifel hat es ebenso wie das Opferfeuer selbständige Bedeutung gewonnen, kann und muß von diesem letzteren, wie auch von dem symbolischen Feuer unterschieden werden. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieses Feuer, wie bei allen primitiven Völkern, so auch bei den Ariern der Urzeit bekannt war und vielfache Verwendung fand.

Wir müssen aber von dem Feuer im allgemeinen noch ein besonderes Feuer unterscheiden, das der Urzeit ebensowenig fremd war: das Feuer des häuslichen Herdes, das Hausfeuer. Es mag und wird auch in ihm, wie in allem Feuer, die sonnenhafte Natur nicht verkannt worden sein, es mag auch das Hausfeuer frühe schon bescheidene Opferspenden empfangen haben, als

schützend, schirmend, Unheil abwehrend angesehen worden sein, — mochte es sich so auch mit all den früher besprochenen Feuern deutlich in seinem Wesen berühren, das Hausfeuer war dennoch unzweifelhaft etwas Besonderes und darf mit jenen nicht einfach zusammengeworfen werden. Es ist bekannt, daß verschiedene arische Völker eine Gottheit des Hausfeuers verehren. Nur die Vergleichung aber kann uns die Frage lösen, ob eine solche Gottheit schon in der arischen Urzeit bekannt war und ob neben ihr eine allgemeine Gottheit des Feuers verehrt wurde. Wir wenden uns daher jetzt einer vergleichenden Betrachtung der arischen Feuergötter zu.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER INDER.

Es empfiehlt sich wohl auch in diesem Falle, mit den Indern den Anfang zu machen, bei welchen ja ohne Zweifel der Feuerkult schon in der ältesten Zeit eine ganz hervorragende Rolle gespielt hat.

Der Gott des Feuers heißt bei den Indern Agni, ein Name, welcher zugleich die naturliche Erscheinung des Feuers bedeutet und mit lat. ignis, russischem ogonĭ, litauischem ugnis ursprünglich identisch ist. Agni ist einer der höchsten und heiligsten, der am meisten gefeierten Götter des Rigveda. Jedes Buch dieser großen Hymnensammlung beginnt mit Liedern an Agni, weil diesem priesterlichen Gotte der Vortritt selbst vor Indra gebührt. Dieser Vorrang beruht offenbar auf der Bedeutung Agnis beim Opfer, als Opferfeuer, das die priesterlichen Sänger und Ordner der vedischen Lieder naturgemäß besonders hoch bewerten mußten. Doch lehren uns dieselben Lieder deutlich genug, daß die Vorstellung von Agni keineswegs in derjenigen des gottlichen Priesters und Opferers aufging, daß daneben andere und jedenfalls ältere, urwüchsigere Vorstellungen kraftig hervortreten.

Die mythenbildende Phantasie der Inder bemüht sich auch Agni, den Feuergott, anthropomorphisch zu gestalten. Man schildert ihn als einen stattlichen, schönen Jüngling, mit langem Haar oder Haarbusch. Es sind die zungelnden Flammen, die als solches Haar des Agni gefaßt werden, daher heißt er çocishkeça, d. h. der, dessen Haupthaar Flammen sind. Die Farbe dieses Haares wird begreiflicherweise als golden oder blond bezeichnet, daher wird

der Gott harikeça genannt, d. h. mit gelbem Haar, blondhaarig; oder auch hiranyakeça, d. h. mit goldenem Haar. Doch finden sich auch andere Stellen, wo die Flammen des Agni personifiziert und als langhaarige Jungfrauen bezeichnet werden (RV 1, 140, 8). Agni erscheint als ein gewaltiger Krieger, nach altindischer Sitte auf dem Streitwagen fahrend, mit Pfeilen oder mit einer Lanze bewehrt, — und dann heißen die Flammen seine Rosse. Man sieht, wie die Bilder wechseln, ganz ähnlich, wie wir das bei den Sonnengottheiten und Sonnenbildern beobachtet haben. Mit seinen Flammenpfeilen vernichtet Agni die bösen Dämonen, die Rakshas und die Asuren, die Kobolde und die Verderben bringenden Zauberer. Er wird der Schütze genannt (astar), oder auch der mit Geschossen versehene Held; der scharfe Geschosse Besitzende (tigmaheti). Als ein mächtiger Bogenschütze (caryahan) bricht er die Burgen. Er schleudert seine Pfeile, seinen Speer, — scharf sind die Waffen, mit denen er die Rakshas tötet. Er heißt der Feindetöter, oder der die Feinde am besten Tötende (vritrahan, vritrahantama). Er weicht vor keinem siegreichen Bogenschützen zurück; er schützt vor dem Feinde; er brennt die Feinde weg; er schlägt die Bösen nieder wie ein Beil; er trägt Beute davon als siegreicher Held.

Als Töter der Rakshas, als Beschirmer vor allen Feinden wird der Gott z. B. folgendermaßen angerufen (RV 4. 4, 4):

„Erhebe dich, o Agni, spanne deinen Bogen, brenne nieder die Feinde, du Besitzer scharfer Geschosse! Wer uns Anfeindung bereitet, du Flammender, den brenne nieder wie dürres Gestrüpp!"

Hier sehen wir Agni als Bogenschützen erscheinen, ohne daß darum sein elementares Wesen irgendwie verdunkelt wäre. Und gerade das ist lehrreich und interessant daran.

Denn überhaupt verdient ja dieser Umstand besonders betont zu werden: So oft auch die vedischen Sänger den Versuch machen, diesen Gott anthropomorph zu gestalten, ihn als schönen, blondhaarigen Jüngling, als Krieger, als Helden zu schildern, — immer bricht doch wieder die Vorstellung des Naturelementes hindurch, und die Dichter, die Gott Agni schildern wollen, schildern dann wieder die Erscheinung des Feuers, und die Persönlichkeit ver-

blaßt, — ähnlich wie bei dem Sonnengott Sûrya die Naturbedeutung nie vergessen wird. Es sind beides klassische Beispiele der Naturverehrung, die sich dieses ihres Wesens noch fortdauernd bewußt bleibt.

Eine besonders wichtige Funktion des Agni besteht nun aber darin, daß er der Bote ist, welcher die Welt der Menschen und die der Götter mit einander vermittelt. In seiner Eigenschaft als Opferfeuer trägt er die Opfergabe hinauf zu den Göttern. Dieses heilige Opferfeuer wird von den Priestern durch Reibung zweier Hölzer von verschiedenen Bäumen erzeugt, die des Agni „Eltern" genannt werden. Das eine Holz wird in einer Vertiefung des anderen gedreht oder gequirlt, bis der Funke herausspringt; und zwar wird das erste, das männliche Holz, vom Açvattha-Baume — Ficus religiosa — genommen, das andere, das weibliche, von dem Çamî-Baum, Acacia Suma oder Mimosa Suma.

Wir haben von dieser Art der Feuererzeugung bereits früher gesprochen. Sie ist uralt, älter als die Sitte des Opferfeuers, wohl die älteste Art der Feuergewinnung überhaupt. Sie findet sich über die ganze Erde verbreitet und hat sich durch uralt heilige Tradition im Gottesdienste wie auch zu zaubermäßigen Heilbräuchen vielfach auch dann noch erhalten, wenn das betreffende Volk inzwischen auch schon andere und leichtere Methoden, das Feuer zu gewinnen, kennen gelernt hatte. So war es bei den Indern, so auch bei den Germanen, mit ihrem sogenannten Notfeuer, von dem wir später zu reden haben werden.

Als Opferfeuer, als Bote und Mittler zwischen Menschen und Göttern erscheint Agni dem Priester verwandt, ja geradezu selbst als ein göttlicher Priester, und gerade diese Eigenschaft wird oft mit Nachdruck an ihm hervorgehoben. Er ist der Hotar, der Purohita, — Priester und Oberpriester. Ein feierlich-priesterliches Wesen ist dem Gotte eigen. Erhabene Würde und Majestät, Reinheit und Heiligkeit zeichnen ihn aus. Er wird der ehrwürdige, der verehrenswerte, der heilige und heilvolle, der reine und lautere genannt; und vermöge dieses Charakters hält er die Sünde fern.

In engem Anschluß hieran tritt noch eine andere Eigenschaft

in Agnis Wesen bedeutsam hervor. Er ist der weise, der einsichtsvolle, der begeisterte Seher, der Weisheit schenkt und Begeisterung schafft. Mit Vorliebe betonen verschiedene Beiwörter des Gottes diese Eigenschaft. Er heißt weise und allwissend [1]. Mit seiner Weisheit reicht er über das Firmament hinaus (RV 5, 17, 2). Niemand übertrifft ihn an Einsicht. Er wird häufig ein weiser Dichter und Seher genannt, ein Kavi, ein Ṛishi, ein Vipra. Es heißt von ihm, er sei „ein himmlische Worte redender Seher" (vipra dyukshavacas). Ihn, den weisen, den Einsicht schaffenden und verleihenden Gott, fragt man um Rat. Das Rauschen und Knistern des Feuers erschien den Indern als ein Gesang. Darum heißt Agni auch ein Sänger (rebha). Oft wird von ihm gesagt, daß er singe, töne u. dgl. m. Das alles hängt wohl mit seinem priesterlichen Wesen zusammen, wenn es auch nicht gerade von demselben abgeleitet zu werden braucht. Die Priester jener alten vedischen Hymnenzeit aber waren ja doch und sollten sein: weise Dichter und Sänger erhabener Lieder, begeisterte Seher!

Doch Agni ist keineswegs das Opferfeuer allein, so stark diese Eigenschaft auch an ihm in jener vom Opfer und Opferwesen beherrschten Zeit naturgemäß ausgebildet ist. Er erscheint auch als das trauliche, freundliche Feuer des häuslichen Herdes, das Hausfeuer, — und es darf wohl als bedeutsam bezeichnet werden, daß gerade dieser Zug im Wesen des Gottes in den Liedern der vedischen Sänger besonders stark hervortritt. Er muß ihm von alters her eigen sein, denn jene Zeit des vedischen Opferwesens bot kaum eine spezielle Veranlassung zur Ausprägung gerade dieser charakteristischen Eigenschaft. Fort und fort wird Agni gefeiert als der Hausherr, der zum Hause gehörige, der Hausfreund, der liebe Gast, der in den Häusern Platz nimmt, der Herr und Gebieter über Haus und Familie [2]. Als Hausfeuer wird er vor allem Agni Gṛihapati genannt, d. h. „der Hausherr Feuer". Er wohnt in allen Häusern, er schützt Habe und Hausgenossenschaft. Er wird angefleht, seinen Sängern und Verehrern überall

---

[1] medhya, medhira, pracetas, cikitvas, viçvavid.

[2] gṛihapati, dampati; damûnas; atithi, viçpati.

guten Wohnsitz zu schaffen. Früh am Morgen wird er uberall, in allen Häusern angezündet, und darum heißt er „wach mit der Morgenröte“ (usharbudh).

> Erwacht ist Agni durch des Menschen Brennholz.
> Dem Morgenrot wie einer Kuh entgegen,
> Die dort herankommt!

So beginnt ein bekanntes Lied an den Gott (RV 5, 1). Er wird aber in seiner Eigenschaft als Hausfeuer keineswegs etwa scharf oder überhaupt von Agni dem Priester unterschieden, vielmehr nennt ihn dasselbe Lied einmal über das andere Hausherr, Hausbewohner, lieber Gast der Wohnungen, der in jedem Hause seine Gaben spendet, und in einem Atem auch den Priester, der die Gotter verehrt, den Weisen, den Seher usw. Den vedischen Sangern ist es e i n großer Gott, der all diese charakteristischen Eigenschaften in sich vereinigt. — wir aber konnen und dürfen dieselben naturlich auseinanderhalten, durfen vermuten, daß die spezifisch priesterliche Eigenschaft des Gottes einer jungeren Entwicklung angehört, während er mit seiner Eigenschaft als Hausfeuer wohl in unvordenkliche Zeiten zurück reicht. Als die Arier noch gar keine Priester, noch keine Opferfeuer kannten, war ihnen doch das Feuer des häuslichen Herdes längst wohlbekannt und vertraut.

Agni ist aber auch ein B e s c h u t z e r d e r H e r d e n, denn um seine trauliche Flamme sammeln sich in dusternachtlicher Zeit Mensch und Vieh, und mit seinen Pfeilen scheucht er die bosen Dämonen fort, die das Vieh verderben wollen. Dem bosen Zauberer, welcher den Kuhen die Milch wegtragt oder wegtrinkt, spaltet Agni das Haupt, er trifft ihn mit seinem Strahl an verwundbarer Stelle. Agni schützt und schirmt die Herden, er wird sogar selbst ein Hirte genannt (gopà). Er ist reich an Rinderherden und beschenkt seine Verehrer mit solchen. Sehr hübsch heißt es in einem Liede (RV 3, 9, 7): „Diese Gnade leuchtet selbst dem Toren ein, daß um dich, o Agni, den entflammten, zur Nachtzeit das Vieh sich lagert.“ Das ist anschaulich. Wir glauben die nachtlichen Hirtenfeuer der viehreichen vedischen Inder vor uns zu sehen und spüren noch etwas von der ehr-

furchtigen Scheu, mit der sie die schützende, gottlich gedachte Flamme bedienten.

Eine hervorragende Rolle spielt in den vedischen Liedern die Geburt des Agni, die wunderbare Art, wie er aus den Hölzern, seinen Eltern, hervorspringt. Oft wird es geschildert, wie er geboren wird, umgeben von einer Schar weiblicher Wesen, einer Art Genien, Jungfrauen oder Mütter genannt, die ihn pflegen und nahren mit (dürren) Kräutern, mit Fett und sußem Trank. Da zeigt sich wunderbare gottliche Kraft in dem eben Geborenen. Rasch wächst er heran, wird schöner und schöner, nimmt strahlende Gewande an und erfüllt die Welt mit seinem Glanze.

Wir stellen einige darauf bezugliche Verse des Rigveda zusammen. So heißt es z. B.:

(RV 3, 5, 8) Eben geboren wachst Agni empor durch die Krauter, die er verzehrt, wenn ihn die Mütter durch das Fett wachsen lassen.

(3, 1, 4) Es ließen ihn, den schönen, wachsen die sieben rastlos tätigen Frauen, den strahlenden, rotlichen, mit Macht.

(10, 115, 1) Erstaunlich ist das Wachstum des zarten Kindleins, das doch nicht zu den Mutterkühen saugen geht. Wenn ihn die Euterlose nun geboren hat, dann wachst er schnell und geht auf Botschaft aus.

(4, 7, 10) Kaum geboren zeigt sich Agnis Kraft, rasch ergreift und verzehrt er die Speise.

(3, 1, 8 und 5) Da er genahrt ward, erstrahlte er und nahm lichte Gestalt an. Es flossen Ströme von süßem Trank und Fett, wo er, der starke, anwuchs. Mit strahlenden Gliedern durchmißt er den Luftraum, in Licht sich kleidend nahm er tadellose Schonheit an.

(7, 13, 2) Du, Agni, hast strahlend mit deinem Glanze schon bei deiner Geburt beide Welten angefüllt.

(10, 1, 1. 4. 6) Mit strahlendem Glanze hat Agni, der schongliedrige, als er geboren war, alle Orte angefullt. Die Mütter, die ihm die Nahrung bringen, kommen heran zu ihm, der durch die Speise wachst. In prachtige Gewande gehüllt steht Agni da im Nabel der Erde.

(1, 95, 8) Er nimmt die höchste, herrliche Schönheit an, er vereinigt sich mit der Götterschar.

In einem merkwürdigen, vielfach dunklen Liede des Rigveda (5, 2) ist die Geburt des Agni mit einigen originellen Zügen ausgestattet. Es wird da von Schwierigkeiten und Gefahren bei der Geburt des Gottes geredet (V. 1—4):

Lange trägt die Mutter den Knaben geheim verborgen umher, im Mutterschoße zusammengekrümmt, und gibt sein Antlitz selbst dem Vater nicht zu schauen, — viele Jahre wächst er als Embryo, dann aber gebiert ihn die Mutter — man sieht den glänzendfarbigen seine Waffen schärfen, er erhält Ambrosia (amṛitam) als Speise, — nun können sie ihn nicht mehr fangen, jetzt ist er ja geboren usw.

Dieser Mythus wird uns ebenso wie die vorausgeschickten Schilderungen später bei Betrachtung des entsprechenden griechischen Gottes von Bedeutung werden. Für jetzt bemerke ich nur, daß das jahrelange Wachstum des Embryo in der Mutter sich wohl deutlich durch den Umstand erklärt, daß in dem Holze der Feuerfunke gleichsam verborgen schlummert, oft viele Jahre lang, bis die Drehung des männlichen Holzes ihn plötzlich hervorlockt.

Die Geburt des Agni aus dem Holze führt die Inder aber noch zu einer anderen Auffassung. Sie nennen ihn Tanûnapât, d. h. den Sohn seiner selbst, im Gegensatz zu den zahlreichen Stellen, die seine Geburt aus der Mutter schildern. Die auffallende Bezeichnung hat wohl schon Roth richtig erklärt: Agni heißt Sohn seiner selbst, weil ihm augenscheinlich nichts Analoges, nichts Homogenes vorausgeht. Er springt scheinbar ganz von selbst plötzlich aus den Hölzern hervor, wenn sie richtig behandelt werden.

Aber ihr Denken führt die Inder weiter und tiefer. Sie kennen die Wesensverwandtschaft des irdischen Feuers mit dem himmlischen. Sie reden von einem dreifachen Ursprunge des Agni. In allen drei Reichen der Welt hat er seine Stätte, am Himmel, im Luftraum und auf der Erde, in allen dreien ist er geboren. Dreifach ist sein wunderbares Wesen, dreifach seine Geburt. Wir kennen ihn schon als den Sohn der beiden Reibhölzer, er heißt aber auch der am Himmel geborene,

der seinen Mutterschoß im Himmel hat (divijâ, diviyoni), — und auch in der Mittelregion, im Luftraum, hat er seine Geburtsstatte.

Der irdische Agni erklärt sich von selbst; und auch über den himmlischen kann kaum ein Zweifel walten. Es ist die Sonne, das Sonnenfeuer, das nach dem Glauben der vedischen Inder als das Opferfeuer der Gotter zu betrachten ist. Das geht aus den Quellen deutlich hervor und wird auch von den europäischen Forschern allgemein angenommen, — und es lebt darin eine uralte, urarische, uns schon bekannte Anschauung fort, die das Sonnenhafte des Feuers, die Feuernatur der Sonne in sich begriff. Anders steht es mit dem im Luftiaum geborenen Agni. Das Urteil über diesen ist kein so ganz einmütiges. Ich für mein Teil bin freilich nicht im Zweifel, daß wir unter ihm den Blitz zu verstehen, in ihm den Blitz zu suchen haben, der im Luftraum aus den Wolken fährt. Allein es darf doch nicht verschwiegen werden, daß andere Forscher hier anders urteilen. Speziell hat es Alfred Hillebrandt versucht, in dem Agni des Luftraums den Mond zu erweisen, oder auch Vâyu, den Wind. Warum ich dieser Ansicht nicht ohne Weiteres beitreten kann, habe ich früher an anderem Orte dargelegt [1].

Mit besonderer Vorliebe wird Agni in den vedischen Liedern als apâṃ napât bezeichnet, d. h. der Sohn der Wasser, oder auch als garbha apâm, d. h. der Sproß der Wasser, — und ich glaube, daß auch diese allbekannte und geläufige indische Bezeichnung des Gottes wohl dazu dienen kann, die Deutung des im Luftraum geborenen Agni auf den Blitz zu unterstützen. Denn unter den Wassern, deren Sohn oder Sprößling der Feuergott Agni sein soll, sind doch wohl schwerlich die irdischen, sondern vielmehr die himmlischen Gewasser, die Wolkenwasser zu verstehen, aus welchen Agni als Blitz geboren wird [2]. Die Wolke

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XIII, S. 288 ff. Hillebrandt ist durch die drei Feueraltäre des indischen Rituals zu seiner originellen Theorie geführt worden, doch haben seine Gedankengänge hier nichts Überzeugendes. Von den drei Feueraltären und ihrer Bedeutung handeln wir weiter unten.

[2] Anders hat Oldenberg den Agni als „Sohn der Wasser“ zu fassen und zu erklären gesucht, in einer, wie mir scheint, recht kunstlichen und wenig

wird von den vedischen Dichtern in verschiedenen Bildern bald als Fels, bald auch als Insel gefaßt, die da droben in dem Himmelsozean umherschifft. Darum heißt es (RV 2, 1, 1), daß Agni aus den Wassern, aus dem Fels hervor geboren ist. Darum wird er (7, 6, 2) das Licht aus dem Felsen oder das Licht des Felsens genannt. Darum heißt es: Von der Wolkeninsel, von der Halde herab kommt Agni her (1, 144, 5); und an einer anderen Stelle (10. 4, 3): „Von der Wolkeninsel kommst du herab auf abschüssiger Bahn.“ — Es ist das Feuer, das als Blitz aus der Wolke fährt! Nur unter dieser Voraussetzung stimmt alles. Der aus den Wolkenwassern, dem Wolkenfels, der Wolkeninsel stammende Agni bestätigt uns den Agni des Luftraums als den Blitz. Erst damit ist dieser ganz deutlich beschrieben. Der von der Wolkeninsel des Luftmeers stammende Agni wird uns aber auch spater noch bei der Vergleichung der entsprechenden griechischen Gottergestalt von Bedeutung sein.

Zu den Wassern steht Agni auch sonst noch in einem besonderen, merkwurdigen Verhältnis. Es wird nicht bloß erzählt, daß er aus den Wassern stamme, sondern er heißt auch der in den Wassern Sitzende (apsushad), der schnelle oder rustige Taucher (vigâha tûrṇi). Die Bhṛigus fanden ihn im Sitz der Wasser und brachten ihn zu den Wohnungen der Menschen (RV 2, 4, 2); im Schoß der Wasser griffen ihn die Machtigen auf (4, 8, 3). Es wird namentlich erzahlt, daß Agni ins Wasser fahrt oder sich fluchtet und dort in Gestalt verschiedener Tiere sitzt oder sich versteckt halt. Es heißt, daß er als Stier ins Wasser geht, ohne sich zu benetzen (10, 4, 5); im Schoß der Wasser wurde groß der Büffel (10, 8, 1); er zischt im Wasser wie eine Gans (1, 65, 9). Er wird gebeten, wenn er in die mütterlichen Wasser eingegangen sei, die Ruckkehr nicht zu vergessen. Und es heißt: Es fanden ihn die

wahrscheinlichen Art (Religion des Veda, S. 111 ff.). Von den Wassern stammt Agni nach seiner Ansicht insofern, als die Wasser die Pflanzen erzeugen und wachsen machen, in denen der Feuerfunke schlummert, aus denen er hervorspringt. Agni apâṃ napât ist ihm die Kontamination eines ursprunglichen Wasserdämons mit dem Feuergott (a. a. O., S. 118. 120). Vgl. dagegen meine Bemerkungen in der WZKM., Bd. IX, S. 225 ff.

Weisen wie einen Löwen im Wasser sitzend (3, 9, 2 und 4). Sehr wichtig ist in dieser Beziehung die dramatische Trilogie der Lieder Rigveda 10, 51—53, eines vedischen Mysteriums, in welchem ausführlich dargestellt wird, wie Agni in einen dichten Balg gehüllt sich in das Wasser geflüchtet hat, wie er von den Gottern gesucht und gefunden wird und das Versprechen erhält, daß ihm reich geopfert werden solle. Das bewegt ihn wieder hervorzukommen und den heiligen Dienst als Opferfeuer, dem er sich zeitweilig entzogen, aufs neue zu ubernehmen. Das ist die Wiederkehr des Agni aus dem Wasser, die zugleich als Neugeburt des großen Gottes gedacht wird. Und diese Wiederkehr, diese Neugeburt bedeutet im Ritual das im Frühling neu beginnende Aufflammen des Opferfeuers zu Ehren der Gotter, das in der dunklen, den Seelen geweihten mittwinterlichen Zeit unterbrochen war.

Die Mythen von Agnis Hineinfahren und Sichverstecken im Wasser erklaren sich anscheinend am besten durch den Hinweis auf das naturliche Verhalten des Feuers im Wasser, wie schon Roth gesehen hat. Wenn ein Feuerbrand ins Wasser gesteckt wird, dann zischt er auf und das Feuer ist verschwunden, ist fort. — Wo ist es geblieben? — Die nächstliegende Antwort für den noch nicht wissenschaftlich denkenden, vielmehr die Natur mit poetischem Auge anschauenden, mythenschöpferischen Geist ist diese: Das Feuer hat sich ins Wasser geflüchtet, hat sich darin versteckt, — und ist darin verborgen. Und es steht diese plötzliche, wunderbare Flucht des Feuers in das Wasser in so schöner Harmonie mit dem nicht minder plötzlichen und wunderbaren Ursprung desselben aus den Wassern, den Wolken. Es wird dies Hineinfahren des Feuers in das Wasser auch formlich im Ritual dargestellt, wenn man am Schluß eines Opfers den Feuerbrand ins Wasser taucht und dazu spricht: „Des Agni Antlitz ist in die Wasser eingegangen" (agner anîkam apa âviveça). Von wo er gekommen, dahin geht er auch wieder ein, und kann von dort auch wieder zurückkehren. Das ist eine Art primitiver Naturphilosophie, wie sie wohl schon auf den untersten Kulturstufen moglich ist.

Es ist aber moglich, ja wahrscheinlich, daß der mythischen Erzählung von der Flucht des Feuergottes Agni in die Wasser

und seiner Wiederkehr von dort noch ein anderer Sinn, also ein Doppelsinn, innewohnte und beigelegt wurde. Auf den himmlischen Agni, die Sonne angewandt, konnte dieselbe das Verschwinden und Sichverstecken des großen Gestirns in den winterlichen Nebeln und Wolken, seine freudig begrüßte Rückkehr dann zu Beginn des Frühlings bedeuten. Eine solche Deutung war in nordischen Landen näher liegend und passender als in Indien, doch wird es sich auch weiterhin als wahrscheinlich ergeben, daß der Mythus uralt, urarisch ist und also von den Indern aus einer nördlicheren Heimat mitgebracht sein dürfte. Er lebte fort auch in Indien, und die Wiederkehr, die Neugeburt des Agni bedeutete auch hier fort und fort die Wiederkehr, die Neugeburt der Sonne im Frühling, den Beginn eines neuen Jahres, den Beginn einer neuen Periode des Sonnenglanzes am Himmel droben, des Opferfeuers drunten auf Erden.

Über die Art, wie das Feuer zu den Menschen kam, wie es von Heroen der Vorzeit gefunden, durch Quirlung gewonnen, vom Himmel herab zur Erde gebracht wurde, haben die Inder im Rigveda verschiedene Mythen, welche sich vielfach mit der griechischen Prometheussage berühren und schon von Adalbert Kuhn in seinem berühmten Buche „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks" (1859) [1] eingehend behandelt sind.

Atharvan, der erste Feuerpriester, ein Heiliger der Vorzeit, soll den Agni durch Reibung oder Quirlung gewonnen haben, und zwar aus dem Lotus heraus, dem Kelch des blauen Lotus, den Graßmann in seiner Übersetzung des Rigveda auf den Himmel deutet [2]. Häufiger wird die wunderbare Tat dem Mâtariçvan zugeschrieben, einem indischen Prometheus, dessen Name aber merkwürdigerweise auch als Beiname des Agni selbst erscheint.

[1] Neu herausgegeben von dem Sohne des Verfassers, Ernst Kuhn, Gütersloh 1886, als 1. Teil der „Mythologischen Studien" von Adalbert Kuhn.

[2] RV 6, 16, 13 tvâm agne pushkarâd ádhy átharvâ níramanthata; púshkara bedeutet in der Tat die blaue Lotusblüte, es bedeutet aber auch den Kopf des Löffels, — und das Petersburger Wörterbuch möchte für das Wort an dieser Stelle eher die letztere Bedeutung annehmen. Ein klarer Gedanke verbindet sich damit freilich kaum.

Es heißt, Mâtariçvan habe zuerst das Feuer durch Reiben erzeugt, er habe den zuvor verborgenen Agni aus der Ferne, vom Himmel her, dem Menschen, und speziell dem Bhṛigu oder den Bhṛigus gebracht, für sie entzündet. Dieses alte, halbgöttliche Geschlecht der Bhṛigus erscheint aber in manchen anderen Stellen des Rigveḍa selbst in prometheischer Eigenschaft. Die Bhṛigus sollen das Feuer auch selbst gefunden, zu den Menschen gebracht, sie sollen es erzeugt, entzündet haben. Sie haben es wie einen Freund im Holze wohl verborgen, haben es im Nabel, d. h. im Mittelpunkte, der Erde hingesetzt. Die Bhṛigus gelten als ein übermütiges Geschlecht, und das Çatapatha-Brâhmaṇa erzählt, daß Bhṛigu zur Strafe für seinen Übermut in die Hölle gebannt die furchtbaren Leiden der Verdammten mit ansehen mußte. Allerdings soll nach dieser Quelle der Übermut des Bhṛigu darin bestanden haben, daß er sich in Bezug auf sein Wissen dem Varuṇa überlegen glaubte. Allein dies sieht wie eine Erfindung späterer Zeit aus. Die Bhṛigus berühren sich aufs Nächste mit den Phlegyern der Griechen, jenem übermütigen Volke, mit dem Prometheus so eng verbunden erscheint. Die Namen sind geradezu identisch[1], der Zug des Übermutes und Trotzes den Göttern gegenüber ist beiden eigen und beide stehen in unzweifelhaft engster Beziehung zu den Sagen von der ersten Gewinnung des Feuers. Es liegt daher nichts näher als die Vermutung, daß der Übermut des Bhṛigu ursprünglich auch ein wirklich ganz prometheischer gewesen sein dürfte, d. h. daß er mit der Sage vom Feuerraub zusammenhing. Wird bei den Indern auch jene erste Gewinnung des Feuers nicht als Raub bezeichnet und dargestellt, so werden wir eine uralte arische Sage derart doch umsomehr für wahrscheinlich halten müssen, als eine große Anzahl von primitiven Völkern aller Erdteile die ursprüngliche Feuergewinnung als einen Raub, einen Diebstahl fassen und die verschie-

[1] Der Name bhṛigu trägt wohl schon in sich die Beziehung zum Feuer. Er kommt von der Wurzel bhrâj, bhṛij „leuchten, flammen", hängt mit bhargas „Glanz" zusammen: die Wurzel ist mit dem griech. φλεγ, lat. flag in flagrare ursprünglich identisch. Die Namen Phlegys, Phlegyas enthalten die entsprechende griechische Wurzel. Vgl. über die Phlegyer weiter unten.

densten Mythen und Märlein davon zu erzählen wissen[1]. Wir kommen auf diesen interessanten Gegenstand später noch einmal zurück.

Das Feuer und seine Verehrung spielt im häuslichen Leben des Inders wie im Opferritual höheren Stiles eine hervorragende Rolle. Jeder Hausvater ist zu gewissen einfachen Opfern in dem heilig gehaltenen häuslichen Feuer verpflichtet und eine ganze Reihe von Zeremonien häuslicher, familienhafter Art vollziehen sich mit seiner Hulfe und unter seinem Schutze. Wer es vermag, soll aber auch Opfer höherer Ordnung darbringen, und zu solchen gehoren eine ganze Anzahl von Priestern und mindestens drei heilige Feuer: das Âhavanîya oder das eigentliche Opferfeuer; das Gârhapatya oder das Feuer des Hausherrn; das Dakshiṇa oder das Südfeuer.

Von dem ersten, dem Âhavanîya-Feuer, wird ausdrucklich gesagt, daß es nicht dazu da sei, um etwas darin zu kochen, sondern nur, um schon Gekochtes darin zu opfern[2]. Dies eigentliche Opferfeuer ist in solcher Funktion jedenfalls wohl junger als die anderen Feuer des Rituals, da die Urzeit, wie wir schon gesehen haben, ein eigentliches Opferfeuer noch nicht kannte. Es hat sich dieses Feuer aber wahrscheinlicherweise, wie ich auch schon angedeutet habe, aus dem bereits urzeitlichen, symbolischen Feuer der großen Sonnen- und Lebensfeste entwickelt. Es war ursprunglich das Feuer gewesen, welches die Sonne darstellte, zur Ehre und zur Starkung der Sonne entflammt ward und gerade als Abbild der Sonne wohl die ersten Gaben empfing. Darauf scheint mir auch der Umstand zu deuten, daß die Sonne von den Indern als das himmlische Opferfeuer, das Âhavanîya-Feuer der Gotter angesehen wird. Was die Sonne am Himmel für die Gotter, das ist dieses Feuer auf der Erde fur die Menschen. Es entspricht also der Sonne, es ist ihr Abbild, wie jenes alte Feuer der Sonnenfeste.

Das Gârhapatya-Feuer, das Feuer des Hausherrn, erklärt sich von selbst. Es ist nichts anderes als das in ein Opferritual

[1] Vgl. Ferd. v. Andrian, Prähistorisches und Ethnologisches, Wien 1915, S. 316—320. [2] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 350.

höheren Stiles aufgenommene Feuer des häuslichen Herdes, gewissermaßen ein rein rituell gewordenes, sakral stilisiertes Hausfeuer.

Das dritte, das Dakshiṇa-Feuer oder Süd-Feuer ist in seinem ursprünglichen Wesen, wie ich glaube, durch Oldenberg aufgehellt worden [1]. Es flammt, wie schon der Name besagt, im Süden des Opferplatzes, — der Süden aber ist die Himmelsgegend, wo nach indischem Glauben die abgeschiedenen Seelen, die Geister hausen. Nur diesen darf in dem Süd-Feuer eine Opferung dargebracht werden. Ursprünglich aber hatte dieses Opfer wohl den Zweck, die im Süden hausenden Geister und Gespenster von dem Opferplatze fern zu halten, sie abzuwehren, zu bannen. Es war also wohl eigentlich ein Abwehrfeuer, wie solche bei den primitiven Völkern schon lange vor dem eigentlichen Opferfeuer bekannt sind und bei verschiedenen Gelegenheiten zur Verwendung kommen.

Die drei Hauptfeuer des indischen Opfers höheren Stiles sind also wohl 1. aus dem alten Sonnensymbol-Feuer, 2. dem alten Hausfeuer und 3. dem alten Abwehrfeuer hervorgewachsen. Der Altar des ersteren wird von den Indern viereckig gebaut, der des zweiten rund und der des dritten halbkreisförmig.

---

[1] Oldenberg, Rel. des Veda, S. 340.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER IRANIER.

BEI den Persern ist der Feuerkult ebenfalls seit alters zu Hause und spielt in ihrer Religion sogar eine sehr stark hervortretende Rolle, so daß man sie bekanntlich oft genug geradezu als Feueranbeter bezeichnet hat und in diesem Zuge — gewiß unrichtigerweise — den Kernpunkt ihrer Religion hat sehen wollen. Die gebildeten Parsi strauben sich energisch gegen diese Anschauung und Bezeichnung, indem sie sagen, sie verehrten das Feuer nicht als Naturelement, sondern als Symbol der reinen Gottheit. Indessen lehrt uns der Avesta, daß wir dennoch ein Recht haben, von Feuerverehrung bei ihnen zu sprechen, denn das Feuer wird hier nicht nur häufig geradezu angerufen, sondern auch deutlich als eine gottliche Person gedacht. Es gilt als ein Sohn des Ahuramazdâ, es beteiligt sich auf der Seite dieses letzteren an dem Kampfe gegen die bosen Wesen, es tötet die Geschopfe des Ahriman. Aber auch mit der symbolischen Bedeutung hat es seine Richtigkeit und wir dürfen dieselbe wohl auch fur uralt ansehen. Es darf als wahrscheinlich gelten, daß die Iranier das alte urarische, sonnensymbolische Feuer aus der Urheimat mitbrachten, und dieses reine, durch die Tradition geheiligte Symbol mag dann bei der Reform des Zarathustra auf die rein geistige Gottheit des Ahuramazdâ ubertragen sein.

Feuerverehrung schrieb auch Herodot den Persern ganz bestimmt zu, und als zur Zeit des Mittelalters die Anhänger der Avestalehre in Persien durch den Islam hart bedrängt und schließlich die treu gebliebenen ganz aus der alten Heimat vertrieben wurden, da zogen sie nach Gudscherat in Indien und begehrten

daselbst Aufnahme, indem sie erklärten, daß sie einen indischen Gott, den Agni, verehrten. Man gewahrte ihnen ihren Wunsch, und bekanntlich sitzen sie bis auf den heutigen Tag noch dort, namentlich in und um Bombay. Auch auf der Halbinsel Apscheron bei Baku hatten die Parsi-Feueranbeter, die sog. Gebern, bis vor kurzem noch ein geheiligtes Asyl, wo sie das aus der Erde strömende, beständig brennende Gas des Erdöls als eine Wundererscheinung ihres Gottes ehrfürchtig anstaunten. Die verlassenen Tempel sind heute noch dort zu sehen.

Es darf durchaus fur wahrscheinlich gelten, daß ein stark ausgebildeter Feuerkultus schon in der indoiranischen Einheitsperiode geübt wurde und daß Inder und Iranier solchen Kult, jeder in seiner Art, treulich bewahrt haben. Die Vergleichung macht uns diese Annahme fast unabweisbar und sie ist darum auch schon vielfach ausgesprochen worden, so von Spiegel, von Bradke und anderen [1]. Die Inder haben aber wohl auch in diesem Falle das Alte treuer bewahrt. Es lag ja in der Natur der Sache, daß die Religion des Zarathustra nach Möglichkeit die alten mythologischen Anschauungen von dem gottlich gedachten Feuer zu verwischen sich bestrebte und dieses hauptsachlich in seiner Eigenschaft als reines, der Gottheit nahe verwandtes Element, als Symbol der Gottheit hervortreten lassen wollte. Wenn nichtsdestoweniger das Feuer doch auch noch den Charakter einer gottlichen Person hat und bis in die Gegenwart hinein verehrt wird, so zeugt das wohl für die Starke der altererbten Anschauungen. Mythische Erzahlungen aber sind in der Tat kaum von ihm erhalten.

Sehr bemerkenswert erscheint mir der Umstand, daß wir im Avesta auch der Bezeichnung apãm napâṭ begegnen, welche sich ganz mit der uns schon bekannten Benennung des indischen Agni als apâṃ napât deckt, die ohne Zweifel Sohn oder Sproßling der Wasser bedeutet. Im Avesta gilt nun allerdings apãm napâṭ nicht als Beiname des Feuers, sondern als Name eines besonderen, selbständigen Genius, der in Beziehung sowohl zum Wasser als zum Feuer steht, im ganzen aber nicht oft genannt wird und in

[1] Vgl. Spiegel, Arische Periode, S. 153; P. v. Bradke, Dyâus Asura, S. 82.

seinem Wesen einigermaßen undeutlich ist. Meist wird der avestische apãm napàṭ in Verbindung mit den Wassern angerufen. einige Mal auch mit Nairyosaṅha, einem Genius von feuriger Natur, dessen Name offenbar dem vedischen Narâçaṃsa, einer Bezeichnung des Agni, entspricht. Es heißt an einer Stelle von ihm (d. h. vom apãm napâṭ, yt. 8, 34), daß er die Gewässer über die Erde verteile; er scheint also diesen übergeordnet, ihr Leiter und Lenker zu sein, andererseits aber offenbart sich seine Feuernatur durch die Verbindung mit Nairyosaṅha, sowie in dem Glanz und der Majestät seiner Erscheinung. Die Avestatexte nennen ihn wiederholt einen großen Herrn (ahurem berezantem). Er heißt auch khshathrya, d. i. der Königliche, Herrliche, — der Herrscher; auch aurvaṭaspa, d. h. „mit raschen Rossen versehen", wie Agni apâṃ napât mit Rossen versehen ist, mit gedankenschnellen Rossen fährt u. dgl. m.[1] Es wird ferner von ihm gesagt, daß er die Wesen erschafft, eine Anschauung, welche eigentlich der Religion des Zarathustra fremd ist, da hier sonst Ahuramazdà als der alleinige Schöpfer gilt, — und Spiegel hat gewiß recht, wenn er sagt, dieser Umstand weise darauf hin, daß wir es hier mit einem Gotte zu tun haben, der älter ist als die Religion Zarathustras[2]. Es ist offenbar, daß hier eine Göttergestalt vorliegt, die in die indoiranische Periode zurückreicht und die sowohl mit dem Wasser als mit dem Feuer in Beziehung stand. Dieser apãm napâṭ ist ohne Zweifel ursprünglich das aus den Wassern geborene Feuer — das Blitzfeuer, welches in den Wolkenwassern unter Donnergeroll aufleuchtend diese gleichsam zu beherrschen und lenken scheint —, wie auch andererseits, in mystischer Gleichung, das Sonnenfeuer, das im Frühling aus den winterlichen Nebeln neugeboren hervortritt. In mancher Beziehung ist die Gestalt bei den Iraniern schon verdunkelt, so z. B. auch darin, daß seine Wohnung eher in der Tiefe als in den Wolken zu liegen scheint. Doch dafür gibt es manche einleuchtende Analogien, z. B. in Varuṇa, der ursprünglich ein großer Himmelsgott und als solcher auch Lenker der himmlischen Wasser ist, später aber

[1] Vgl. Spiegel, Arische Periode, S. 192. 193.

[2] Spiegel a. a. O., S. 193.

als Wassergott in der Tiefe des Meeres haust. Im ganzen erklärt sich die Gestalt des apãm napâț ohne Zweifel am besten, wenn man ihn dem indischen apâm napât seinem Ursprunge nach gleichsetzt, also auch in ihm einen Genius sieht, der als Blitzfeuer und Sonnenfeuer zugleich zu deuten ist, resp. sich aus dieser primitiv-mystischen Vorstellung entwickelt hat.

Auch der schon erwähnte feurige Genius Nairyosañha, der dem indischen Narâçaṃsa, einem Beinamen des Agni, entspricht — eigentlich wohl „der bei den Menschen Gepriesene" — deutet auf ausgebildeten Feuerkult in der indoiranischen Periode. Die Grundform des Wortes war offenbar damals ein Beiname des Feuergottes, ebenso wie demselben Gotte in seiner Eigenschaft als Blitzfeuer die Bezeichnung apâm napât, Sproß der Wasser, gegeben wurde.

Auffallend ist, daß der gewöhnliche Name des Feuers bei den Iraniern ein anderer ist als bei den Indern. Er lautet âtar, welches Wort natürlich mit agni nichts gemein hat als die Bedeutung. Von âtar „Feuer" abgeleitet ist das Wort âthravan (ind. atharvan) „der Priester", eigentlich offenbar „der mit dem Feuer Beschäftigte", und es tritt auch in dieser Bezeichnung der avestischen Priester die hohe Bedeutung des Feuers für diese Religion deutlich zu Tage. Dem Gattungsnamen âthravan im Avesta entspricht aber bei den Indern genau der Name Atharvan, welcher ein altes Priestergeschlecht bezeichnet, von dem auch der Atharvaveda seinen Namen hat. In der Einzahl ist das indische Wort Atharvan der Name eines Weisen der Vorzeit, der — wie ich schon früher erwähnt habe — als eine Art indischer Prometheus zuerst das Feuer gewonnen haben soll. Es bedeutete das Wort auch bei den Indern offenbar eigentlich etwa „mit dem Feuer beschäftigt", resp. Feuerpriester. Wir werden auch dieses Wort, bei der völligen Übereinstimmung der indischen und der iranischen Form und ihrer leicht zu vermittelnden Bedeutung, unbedenklich in die indoiranische Einheitsperiode zurücksetzen können und gewinnen damit ein weiteres Moment für die Bedeutung des Feuerkults in jener Zeit.

Nach alledem kommen wir zu dem Schluß, daß sich bei den

Iraniern die alte, der indischen entsprechende, mit ihren Wurzeln in die indoiranische Periode zurückreichende Feuerverehrung erhalten hat; daß sich auch die Formen apãm napâṭ und Nairyosanha, welche den indischen Agninamen apâṃ napât und Narâçaṃsa entsprechen, noch vorfinden, aber als Namen selbständig gewordener Genien, verdunkelter Hypostasen des Gottes: daß auch der alte Name des Priesters als des mit dem Feuer Beschäftigten, des „Feuerwarts", bestehen geblieben ist, — während von eigentlichen Mythen des Feuergottes, die denen des Agni entsprächen, kaum etwas nachweisbar ist, wie dies ja auf dem Boden der zarathustrischen Religion auch durchaus begreiflich und natürlich erscheint. Die symbolische Bedeutung des Feuers als Abbild der reinen Gottheit hat sich bei den Iraniern wohl aus der älteren sonnensymbolischen Bedeutung des feurigen Elementes unter dem Einfluß der zarathustrischen Reform heraus entwickelt.

Das Feuer war dem Volke des Avesta, den Mazdâgläubigen — wie W. Geiger sagt — „das heiligste und reinste Element, der Abglanz seiner höchsten Gottheit, des Ahuramazdâ. Es ist ihm das Symbol der sittlichen Lauterkeit und ein kräftiges Mittel zur Abwehr der Dämonen. In Nacht und Finsternis treiben die bösen Unholde ihr Wesen. Das Feuer schafft Licht und Helle und verscheucht die höllischen Geister." Wie das Feuer der Sohn des Ahuramazdâ genannt wird, so ist es auch „sein irdisches Abbild, gleicher Art und gleichen Wesens mit ihm selber." Es schützt die dem Mazdâ ergebenen Wesen gegen die bösen Mächte, hat also auch apotropäische, abwehrende Kraft. Man begreift es aus dieser seiner hohen Bedeutung, daß einer der sieben Ameshaçpeñtas, der Genius der besten Frömmigkeit, Ashavahista, geradezu auch zum Genius des Feuers wird [1].

Die alten Lieder, die Gâthâs des Avesta, preisen das schnelle, machtvolle Feuer des Ahuramazdâ, das die Frommen erfreut und ihnen hilft, den Bösen aber Schaden zufügt.

[1] Vgl. Wilhelm Geiger, Ostiranische Kultur, S. 253.

Bemerkenswert ist, daß bei den Mazdâ-Verehrern das heilige Feuer auch die Rolle eines Orakel verkündenden Gottes spielt: „Aus dem Rauche und den Flammen des Feuers glaubte man den Willen der Gottheit zu erkennen. Sein Rauschen war die Stimme, in der sie zu den Menschen redet. Insbesondere in zweifelhaften Rechtsfällen scheint man die orakelhafte Entscheidung des Feuers angerufen zu haben“ [1]. Wir haben von dieser letzteren Bedeutung des Feuers beim Gottesurteile schon früher gesprochen. Auf die erstere kommen wir später, bei Besprechung der griechischen Feuergötter wieder zurück.

Es gehörte zu den Pflichten des Mazdâ-Priesters, das heilige Feuer zu pflegen und zu erhalten. Besaßen die Anhänger des Zarathustra in der alten Zeit auch keine Tempel, so hatten sie doch jedenfalls geweihte Feuerstätten [2], an welchen das reine Element von den Priestern beständig unterhalten wurde. Vor einem brennenden Feuer verrichteten die Mazdâ-Priester ihre Zeremonien und in den einleitenden Formeln, welche die Götter zum Opfer herbeirufen, redeten sie dasselbe als gegenwärtig an: „Wir laden dich ein, o Feuer, du Sohn des Ahuramazdâ!“ [3]

Auf dem Herde eines jeden Gemeindeältesten und jedes Gau-

---

[1] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 254.

[2] W. Geiger a. a. O., S. 473 Anm. 3 vermutet, daß diese Feuerstätten vielleicht âthra geheißen haben möchten. Er übersetzt im Lexikon seines Handbuchs der Avestasprache das Wort âthra durch Feuerstätte, Feueraltar. Mit dem avestischen âtar „Feuer“ hängt wohl das lat. atrium zusammen. Atrium ist ja die Halle des Hauses, der erste oder vorderste und zugleich der größte bedeckte Saal des Hauses. Hier stand das Braut- und Ehebett (lectus genialis), hier waren die Ahnenbilder aufgestellt, hier pflegte man in den ältesten Zeiten das Mahl zu nehmen. Das Atrium war überhaupt der Sammelplatz der Familie (s. Lexikon von Georges s. v.) — offenbar eigentlich der Hauptraum des Hauses, wo das Herdfeuer, der Mittelpunkt des Hauses, flammte. Vgl. auch das Atrium Vestae, den Aufenthalt der Vestalinnen, am südwestlichen Ende des Forums, am Fuß des Mons Palatinus gelegen. Poetisch heißt atrium auch einfach „eine Wohnung, ein Haus“ (d. h. eigentlich vielleicht „eine Feuerstätte“). Schon Benfey und Kuhn (vgl. KZ., VI, S. 239) haben atrium mit avestischem âtar zusammengebracht, vgl. A. Walde, Latein. etymolog. Wörterbuch, s. v. âtrium.

[3] Vgl. W. Geiger a. a. O., S. 472. 473

fursten scheint ein standiges Feuer unterhalten worden zu sein, das als Mittelpunkt der Gemeinde und des Gaues galt. Gemeinde und Gau stellten sich damit gleichsam als eine große Familie dar, denn „in dem Hause jedes Mazdâ-Verehrers brannte ein nie verloschendes Feuer. Seine Pflege war Pflicht des Familienoberhauptes. Es bildete den Mittel- und Sammelpunkt der Angehorigen des Hauses“ [1].

Neben dem heiligen Feuer, das der Obhut der Priester anvertraut war und das ich — ebenso wie das Âhavanîya-Feuer der Inder — für den direkten Abkömmling des alten sonnensymbolischen Feuers der Urzeit halten möchte, haben wir also beim Volke des Avesta das ebenfalls heilig gehaltene Herdfeuer in jedem Hause, das deutlich genug dem Agni Gṛihapati, dem „Hausherrn Agni“ der Inder entspricht und auch mit entsprechendem Namen benannt wird. Es heißt Nmânôpaiti, der Herr des Hauses, gewissermaßen eine männliche Hestia-Vesta. Dieses Feuer muß sorgfältig gehegt und gepflegt werden, es darf auch bei Nacht nicht erloschen: „Fortwährend muß es lodern und leuchten als ein nie rastender Vorkampfer gegen die Dämonen. Wenn des Feuers Glanz erlischt, entweichen die das Haus vor den Schrecken und Gefahren der Finsternis beschirmenden guten Geister.“ Es dient also auch das heilig gehaltene Feuer des hauslichen Herdes zugleich als Abwehrfeuer. „Mit reingewaschenen Handen muß man das Holz herbeitragen, und es ist dies eine Pflicht, welche man zu Anfang, in der Mitte und gegen Ende der Nacht zu erfullen hat, ganz besonders auch am fruhen Morgen, wenn man sich beim ersten Hahnenschrei vom Lager erhob.“ So gepflegt und ehrfurchtsvoll behandelt bringt dieser gottliche Hausherr Nmânôpaiti dem menschlichen Hausherrn und seinem ganzen Hause reichsten Segen an Hab und Gut, an den Herden des Viehs, an tüchtigen Söhnen, an Ansehen und Macht [2]. Er vereinigt also, wie wir sehen, die positive, segnende und fordernde Kraft mit der negativen, abwehrenden, schutzenden, — ganz ahnlich, wie uns das

[1] Vgl. W. Geiger a. a. O., S. 472.

[2] Vgl. W. Geiger a. a. O., S. 254. 255.

bei dem alten sonnensymbolischen Feuer schon oft entgegengetreten ist.

Für die indoiranische Einheitsperiode werden wir demnach wohl nicht nur die kräftige Verehrung eines Feuergottes im allgemeinen vermuten müssen, der wohl auch sonnensymbolisch gedacht, als Sohn der Wasser bezeichnet, von Feuerpriestern gepflegt wurde; sondern außerdem die Verehrung des häuslichen Herdfeuers als einer besonderen Erscheinung dieses Gottes, des „Hausesherren", fur dessen Unterhaltung der Hausvater oder die Hausbewohner zu sorgen hatten.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER GRIECHEN UND RÖMER.

FINDEN wir Ähnliches auch bei den anderen Ariern? wie viel davon mag aus der Urzeit mitgebracht sein?

Wir wenden uns in Europa zuerst zu den Griechen. Hier tritt uns eine Göttergestalt entgegen, die in erhabener Vollendung gerade dasjenige bietet und darstellt, was aus einem allgemeinen, schon sonnenähnlich, der Sonne verwandt gedachten Feuergotte werden konnte, ja fast mit Notwendigkeit werden mußte bei einem Volke, das in sich den Trieb und die Kraft trug, seine Götter aus primitiven Anfängen heraus zu menschlichen Idealbildern höchster Ordnung werden und wachsen, sich gestalten zu lassen, sie künstlerisch vollendet auszuprägen, im höchsten Sinne zu anthropomorphisieren, wie es die Inder nie vermocht haben; einem Volke, das das Bedürfnis empfand, seine Götter wirklich als Personen, als Individuen höherer Ordnung zu denken und zu schauen, nicht als mehr oder minder dürftig und mühsam personifizierte Naturkräfte. Es ist eine Gottheit, welche trotz all der großen und schwerwiegenden Verschiedenheiten, die der Abstand der Jahrhunderte, der verschiedene Charakter, die abweichende Entwicklung des indischen und des griechischen Volkes naturgemäß bedingen, dennoch sich in ihrem Kerne mit Agni ursprünglich identisch erweist, in den hauptsächlichsten und wichtigsten Zügen ihres Wesens, in den merkwürdigsten und originellsten Mythen so deutliche Übereinstimmung mit dem indischen Feuergotte verrät, daß meiner Meinung nach an der genealogischen Zusammengehörigkeit beider nicht wohl gezweifelt werden kann.

Ich habe dieses Gottes bei der Besprechung altarischer Sonnenfeste schon so oft vorausgreifend Erwähnung tun müssen, daß ich ihn jetzt eigentlich kaum mehr zu nennen, kaum ausdrücklich zu sagen brauche, daß es Apollon ist, von dem ich rede. Die ursprüngliche Identität der beiden Götter glaube ich schon vor Jahren in meinem Aufsatz Apollon-Agni klargestellt und nachgewiesen zu haben [1], und wenn ich auch natürlich jetzt hier

---

[1] In Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, N. F. IX, S. 193 ff. Ich bin in diesem Aufsatze von der Etymologie des Namens Apollon ausgegangen, habe aber auch damals schon zum Schluß erklärt, daß ich meine Beweisführung nicht von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Etymologie für abhängig halte. Auf demselben Standpunkte stehe ich auch heute noch. Im übrigen halte ich jene Etymologie noch immer für die wahrscheinlichste, die wir besitzen. Ich habe in jenem Aufsatze den Namen Apollon einem altindischen Worte gleichgesetzt, welches im Rigveda als Epitheton des Gottes Agni erscheint, — dem Worte saparyeṇya „der zu verehrende" (RV 6, 1, 6). Das *α* in dem Namen *Ἀπόλλων* geht auf altes sa zurück, ebenso wie dies z. B. auch in *ἀδελφός*, *ἀδελφεός*, *ἀδελφειός* = ind. sagarbha, sagarbhya (couterinus) der Fall ist. Das r ist zu l geworden und diesem l das folgende j assimiliert. Am Schluß des Wortes muß eine Verstümmelung eingetreten sein, durch welche das io oder jo des ursprünglichen Namens verloren gegangen wäre, ein Vorgang, der bei einem alten, viel gebrauchten Eigennamen wohl unbedenklich wird angenommen werden dürfen. Für diese Etymologie spricht namentlich auch die dialektische Form des Namens, *Ἀπείλων* aus *Ἀπέλjων*, die auf einer phönikisch-kyprischen Inschrift von Euting und Deecke nachgewiesen ist, in d. Sitz.-Ber. der kgl. preuß. Akademie der Wiss. 1887, Heft IX und X, 24. Febr. Die Bedeutung „der zu verehrende", „der Verehrungswürdige" stimmt vortrefflich, insbesondere gerade für diesen Gott, dessen Wesen durchaus etwas Feierlich-Ehrwürdiges eigen ist. Daß in dem Namen Apollon eigentlich nur ein Epitheton steckt, welches dann zum vollen Namen geworden ist, wird schon durch die überaus häufige und offenbar sehr alte Verbindung *Φοῖβος Ἀπόλλων* wahrscheinlich. Die Bedeutung wäre eigentlich „Phoibos, der Verehrungswürdige". Das Verbum denominativum sapary, saparyati, von welchem das vedische saparyeṇya abgeleitet ist, kommt bei weitem am häufigsten in Verbindung mit Gott Agni vor und in der einzigen Stelle, wo saparyeṇya erscheint, ist es Epitheton des Gottes. Dieser Umstand legte mir zuerst die Vermutung nahe, daß vielleicht in Apollon ein alter Gott stecken dürfte, der dem indischen Agni entspricht und ursprünglich mit ihm identisch wäre. Diese Vermutung wurde mir aber dann durch eine Untersuchung des Wesens des griechischen Gottes zur Gewißheit erhoben und

und da Einzelheiten zu berichtigen oder zu verbessern hätte, so halte ich im großen und ganzen doch die Beweisführung nicht nur heute noch aufrecht, sondern muß bekennen, daß im Laufe der Jahre sich mir die erwähnte Ansicht nur immer mehr bestätigt hat. Daß Apollon auch noch zu anderen indischen Göttergestalten, z. B. zu Rudra, seine Beziehungen hat, will ich damit nicht bestritten haben.

Fragen wir nach dem Kerne von Apollons Wesen, wie sich dasselbe auf griechischem Boden festgestellt hat, so dürfen wir denselben in Übereinstimmung mit den besten Kennern der griechischen Religion und Mythologie darin suchen, daß er ein großer Gott des Lichtes ist, des Lichtes im allgemeinen, im weitesten Verstande des Wortes. Als solcher hat er naturgemäß unleugbar nahe Beziehungen zur Sonne und wird später vielfach geradezu auch als Sonnengott aufgefaßt. Es wäre aber durchaus unrichtig, wenn man darum in Apollon einen alten Sonnengott suchen und ihn so bezeichnen wollte, wie das wohl auch geschehen ist. Das hat namentlich Wilamowitz deutlich gezeigt und kräftig betont. Die älteste Stelle der griechischen Literatur, in welcher Apollon als Sonnengott gefaßt wird, findet sich im Phaethon des Euripides [1]. „Aber die orphische Spekulation mag schon ein bis zwei Menschenalter früher diese Irrlehre aufgebracht haben", — fügt der genannte Gelehrte dieser Mitteilung hinzu. Auch Carl Robert hebt hervor, daß weder im Kult, noch in volkstümlicher Poesie und Kunst jemals Apollon dem Sonnengotte gleichgesetzt werde. Diese Gleichsetzung gehöre vielmehr stets der Spekulation an [2]. Wir könnten hinzusetzen: — ähnlich, wie auch bei den Indern die Gleichsetzung des Agni mit der Sonne nicht als volkstümlich gelten darf, sondern der priesterlichen Spekulation angehört. Daß wir diese Spekulation in ihrer Wurzel,

sie darf, wie ich glaube, auch dann als gesichert gelten, wenn die Namensgleichheit sich nicht aufrecht erhalten ließe. Die Wesensgleichheit der Götter stützt aber die Wahrscheinlichkeit der Etymologie.

[1] Vgl. v. Wilamowitz im Hermes, XVIII, 400.

[2] Vgl. C. Robert in der von ihm herausgegebenen 4. Auflage von Prellers Griechischer Mythologie, Bd. I, S. 231 Anm.

in primitiver Form für uralt, fur urarisch halten, ändert an den wichtigen, eben bemerkten Tatsachen nichts.

Apollon ist, wie Preller ganz richtig sagt, „der Lichtgott schlechthin, im Lichte geboren und im Lichte wohnend“. Er ist der göttliche Vertreter des Lichtes im allgemeinen und seiner geheimnisvollen Quelle. Darauf deutet auch schon sein Name Phoibos hin, der offenbar eine alte Wurzel enthält, die „Licht“ und „leuchten“ bedeutet [1]; ebenso die Epitheta des Gottes: „der im Lichte Geborene“ und „der Lichte“ [2].

Mit dieser Bedeutung des Apollon als eines Lichtgottes im allgemeinen läßt sich die des indischen Agni ganz gut vermitteln, so paradox das auch klingen mag und so unzweifelhaft klar die Feuernatur des indischen Gottes auch feststeht. Auch Agni ist ja keineswegs bloß das irdische Feuer, das Opferfeuer oder das Herdfeuer. Auch Agni darf, wenn er auch vorwiegend im irdischen Feuer erscheint, als ein Gott des Lichtes im allgemeinen gefaßt und bezeichnet werden, der in geheimnisvoller Beziehung zu dem Urquell alles Lichtes steht. Das spricht unter anderem z. B. A. Barth klar und treffend aus in seinem bekannten Buche „Religions de l'Inde“ S. 8: „Agni, en effet, n'est pas seulement le feu terrestre et le feu de l'éclair et du soleil; sa véritable patrie est le ciel invisible, mystique, séjour de l'éternelle lumière et des premiers principes de toutes choses.“ — Wir kennen schon die dreifache Geburt des Agni, von der die vedischen Lieder singen. An drei Statten wird er geboren: am Himmel als Sonne, im Luftraum, aus den Wolkenwassern, als Blitz, auf der Erde, aus den Reibhölzern, als Feuer. Denken wir uns diese Vorstellung noch mehr verallgemeinert, noch mehr vertieft, als die Denker des Veda sie bieten, — ihren Ausgangspunkt, das irdische Feuer, gegenuber hoheren, allgemeineren Gedanken einigermaßen verschleiert, — und wir nahern uns der Vorstellung, welche die Griechen von ihrem Apollon hatten.

Ein Gott des Lichtes im allgemeinen kann in dieser Form kein ursprünglicher Gott sein, kein Gott eines Volkes, das sich in den

[1] Es ist die alte Wurzel bhâ, die sich auch im griechischen φάος, φῶς, φαίνω erhalten hat. [2] Die Epitheta λυκηγενής, λύκειος, λύκιος.

Anfängen der Kultur befindet. Eine Abstraktion solcher Art ist einem primitiven Volke nicht wohl zuzutrauen und kann daher kaum aus der Urzeit stammen. Entweder ist Apollon ein jüngerer Gott, ein Produkt vorgeschrittener Abstraktion, oder wir mussen es versuchen, die konkrete Wurzel nachzuweisen, aus welcher die Gestalt des Gottes zu solcher Abstraktion erwachsen konnte und erwachsen ist.

Daß Apollon nicht etwa die abstrakte Schöpfung einer späteren Zeit, überhaupt nicht die Personifikation eines abstrakten Begriffes sein kann, wie z. B. die Gottheiten Themis, Nike, Eirene, Ate, Hybris, Tyche — Recht, Sieg, Friede, Verblendung, Übermut, Zufall — u. dgl. m., scheint mir aus so vielen Eigentümlichkeiten dieser Göttergestalt sich zu ergeben, daß eine eigentliche Beweisführung kaum nötig sein dürfte. Weit entfernt von dem blassen, durchsichtigen, mythenarmen Charakter dieser abstrakten Bildungen, die so leicht verständlich, aber so wenig interessant, so wenig individuell geprägt sind, ist Apollon vielmehr durch und durch geschlossene und gar vielfach undurchsichtige Individualität, erfüllt von einer Menge ganz irrationalen, unverständlichen, dunklen Inhalts, umkleidet und umspielt von Mythen und Märlein seltsamer, dunkler, bizarrer Art, die sich zu einem nicht geringen Teile allen Deutungsversuchen beharrlich entziehen. Gestalten solcher Art pflegen nicht jung, nicht abstrakten Ursprungs zu sein. Sie haben eine lange, großenteils vergessene und verschollene, in unvordenkliche Zeiten zuruckreichende Geschichte hinter sich, in deren Verlaufe all jene charakteristischen, individuellen Zuge sich bildeten, wieder um- und weiterbildeten, all jene Mythen und Märlein wuchsen und mit der Gestalt ihres Trägers verwuchsen, ohne daß eine spatere Zeit dafür noch einen Grund einzusehen und anzugeben vermochte. Auch solche Gestalten konnen die Trager großer abstrakter Ideen w e r d e n, und sie sind meist kraftiger und tragfahiger als die blutlosen Produkte einer Abstraktion, — sie sind dann aber erst im Laufe der Zeit aus realen, konkreten Wurzeln in jene Eigenschaft hineingewachsen und mit ihr verwachsen.

Nichts liegt naher bei einem allgemeinen Gotte des Lichtes.

als seinen Ursprung in der Sonne zu suchen, ihn von der großen, überwältigenden Erscheinung des Tagesgestirns und seines Lichtes abzuleiten. Doch dieser Weg, wir haben es schon gesehen, ist uns bei Apollon verschlossen. Es zeigt sich, daß bei ihm eine nähere, gewissermaßen konkrete Beziehung zur Sonne vielmehr erst im Laufe der Zeit eingetreten ist und sich befestigt hat. Sie kann also nicht den Ausgangspunkt der Entwicklung gebildet haben. Und nichts liegt unter solchen Umständen wiederum näher, als es mit der Erscheinung des Feuers als Ausgangspunkt zur Erklärung des Gottes zu versuchen. Dieser Weg aber erweist sich sogleich als gangbar. Er führt uns von einer überraschenden Entdeckung zur anderen, er verhilft uns dazu, in manchen der dunkelsten Winkel im Wesen Apollons hinein zu leuchten, — und wenn auch natürlich lange nicht alle Rätsel sich lösen, — wie könnte das sein bei so weit zurückreichender, komplizierter Entwicklung? — so gelangen wir doch im Verlaufe unserer Wanderung immer mehr und immer klarer, immer fester zu der Überzeugung, daß dieser Weg der richtige ist, daß nur dieser uns vorwärts, näher und näher zum Ziele hinführt.

Wir können es selbstverständlich nicht erwarten, daß die ursprüngliche elementare Natur des Gottes sich überall und gewissermaßen handgreiflich deutlich offenbart, wie etwa bei Agni. Dann wäre sie ja nicht schwer zu finden gewesen. Sie ist aber in diesem Falle durch lange und komplizierte historische Prozesse verdeckt und verdunkelt, umgewandelt und erweitert, so daß sie hier aufgedeckt und ans Licht gebracht, dort auf ihre Ausgangsform zurückgeführt werden muß. Gerade in den seltsamsten und irrationalsten Mythen, die keine Erfindung späterer Zeit sein können, werden wir erwarten dürfen, alte Züge zu entdecken, die uns über die ursprüngliche Natur des Gottes, den alten Kern seines Wesens zu belehren vermögen, — wenn diese Züge auch vielleicht verschleiert oder aus ihrer ursprünglichen Lage verschoben sind. Lassen diese Züge in Apollon einen alten Feuergott erkennen? zeigen sie deutliche Beziehungen und Übereinstimmungen mit entsprechenden Zügen im Wesen und Mythus des Agni? Das ist die Frage, die wir uns stellen müssen.

Ich beginne mit einem höchst seltsamen, höchst irrationalen Mythus, — der Erzählung, wie Apollon in eigener Person von seinem Heiligtum in Krise am Südabhang des Parnassos Besitz ergriffen: wie er hier durch kretische Männer seinen Dienst begründet, der dann weiter in Delphi eine noch viel berühmtere Stätte gefunden. Sie wird uns malerisch und eindrucksvoll im homerischen Hymnus auf den Gott berichtet. Apollon fährt als Delphin in das Meer und trifft in solcher Gestalt die im Meere schiffenden Kreter. Er geleitet sie, im Wasser schwimmend, nach Krise. Dort springt er ans Land, nun nicht mehr ein Delphin, sondern ein Gott, der sich in herrlich strahlender Wundererscheinung offenbart:

Da aus dem Schiffe sprang der Fernhintreffer Apollon,
Einem Sterne gleichend mitten am Tag, und es flogen
Funken von ihm in Menge, der Glanz aber stieg bis zum Himmel.
Er drang ins Heiligtum ein, wo die herrlichen Dreifüße stehen,
Und entflammte das Feuer darin, zeigt' seine Geschosse!
Aber es war ganz Krise in Glanz gehüllt und es schrien
Die krisäischen Fraun und die schöngegürteten Töchter
Ob des Phöbus Gewalt; denn Furcht erfaßte da Jeden[1]!

Der Gott, wie er so zum ersten Male sich in seinem Heiligtum in Krise offenbart, macht durchaus den Eindruck einer übermächtig großen, überirdischen Feuererscheinung. Einem Sterne gleichend mitten am Tag springt er ans Land, Funken sprühen von ihm aus in Menge, der Glanz steigt zum Himmel auf und umfängt den ganzen Ort. Er entzündet die Flamme im Heiligtum und zeigt seine Geschosse. Wir werden diese letzteren später näher kennen lernen. Sie bilden durch ihre besondere Benennung einen der vielen Beweise für die Identität des Apollon und Agni. Für jetzt mache ich nur noch auf den seltsamsten Zug dieses Mythus aufmerksam. Als ein Tier im Wasser schwimmend naht sich der Gott dem Heiligtum, dann springt er als Feuererscheinung ans Land. Es ist unmöglich bei dieser Erzählung nicht an Agni zu denken, — den Feuergott, von dem mehr als einmal erzählt wird, wie er in Tiergestalt oder in einen dichten Balg gehüllt

[1] hom. Hymnus auf Apollon v. 440ff. Die Übersetzung ist von mir.

im Wasser sitzt und dann wieder da heraus kommt. Er kommt von dort heraus, um die Funktion des heiligen Opferfeuers wieder zu übernehmen, wenn auch erst auf dringende Bitten der anderen Götter. Die Ähnlichkeit, die Verwandtschaft der scheinbar ganz irrationalen Mythen ist unverkennbar.

Doch wir kommen auf die merkwürdige Beziehung Apollons zum Wasser späterhin in anderem Zusammenhang nochmals zurück. Verweilen wir jetzt noch einen Augenblick in seinem Heiligtum in Krise. Der homerische Hymnus erwähnt die herrlichen Dreifüße, die dort stehen, und weit bekannter noch ist ja der Dreifuß im Heiligtum des Gottes zu Delphi. Welche Bedeutung hat wohl der in so augenscheinlich naher Beziehung zu Apollon und seinem Kult stehende Dreifuß?

Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß der Dreifuß im Heiligtum des Gottes ursprünglich ein Feuergefäß war, in welchem das heilige Feuer loderte. Gefäße ähnlicher Konstruktion sind in solcher Eigenschaft aus uralter, mykenischer Zeit in Griechenland nachgewiesen worden. Unter den mykenischen Vasen findet sich auch ein Feuertopf mit Buckeln, auf drei Füßen. Diese Form ist nicht nur aus Mykenae und Jalysos nachgewiesen, sondern — was in diesem Falle bedeutsam erscheint — auch aus Daulis, welches bekanntlich unweit Delphi in Phokien gelegen ist [1]. Ist die Vermutung richtig, dann müssen wir voraussetzen, daß man sich ursprünglich den Gott selbst, der nach unserer Ansicht das heilige Feuer war, in dem Dreifuß sitzend dachte. Und in der Tat tritt uns eine solche Vorstellung in der bildenden Kunst der Griechen noch deutlich entgegen. Auf dem Dreifuße sitzend fährt Apollon über das Meer zu den Hyperboreern. So zeigt ihn uns eine schöne attische Vase des fünften Jahrhunderts [2]. Auf dem Dreifuße sitzend erscheint er auch auf einem Votivrelief von dem Sohne des Bakchios [3]. Er hat also

---

[1] Diese interessante Belehrung verdanke ich Herrn Prof. G. Loeschcke; vgl. Furtwängler und Loeschcke, Mykenische Vasen, Formentabelle 114; schon bemerkt in meinem Aufsatz Apollon—Agni a. a. O., S. 197, Anm. 1.

[2] Vgl. Furtwängler in Roschers Lexikon der Mythologie, S. 467.

[3] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 458.

selbst in der Tat auf dem Dreifuße seinen Sitz, und wenn in historischer Zeit die Pythia es ist, die auf dem Dreifuße sitzend orakelt, so erscheint sie zunächst als Stellvertreterin Apollons, weiterhin als Stellvertreterin des heiligen Feuers, des alten heiligen Orakelspenders. Zu dem Dreifuß als Sitz des alten Feuergottes Apollon bieten uns die Inder eine nicht zu unterschätzende Parallele. Auch der indische Feuergott Agni wird bei dem großen Opferfest der Agniciti, der Schichtung des Feueraltars, feierlich in einem Tongefäß umhergetragen, der sog. Ukhâ, deren Bereitung unter mannigfaltigen, sehr umständlichen Zeremonien im Verlaufe des Festes erfolgt. Die Ukhâ wird gewöhnlich als eine Feuerschüssel beschrieben, und sie ist gerade auch merkwürdigerweise mit Buckeln (Zitzen oder Brüsten, stana) versehen, wie der soeben erwähnte archaische griechische Feuertopf auf drei Füßen.

Die indische Ukhâ und der griechische Dreifuß führen auf die Vermutung, daß die Arier ursprünglich das Feuer und speziell auch das heilige Feuer in einem Feuertopfe aufbewahrten, der naturgemäß am praktischsten so gebildet wurde, daß er auf Füßen stand. Wenn F. Kluge Recht hat, das deutsche Wort „Ofen“ mit dem Wort Ukhâ zu identifizieren und als ursprüngliche Bedeutung desselben „Topf“ aufzustellen, dann bestätigt auch die germanische Welt jene Vermutung. Dieselbe wird aber fast noch kräftiger gestützt durch das Zeugnis eines primitiven Volkes, das schon früher von mir angeführt worden ist (oben S. 470): „Unter den Göttern von Dahome in Westafrika ist Zo der Feuerfetisch: man stellt in einem Zimmer ein Gefäß mit Feuer auf und bringt ihm Opfer dar, damit das Feuer darin lebe und nicht herauskomme, um das Haus zu zerstören.“ — Diesem Feuergefäße mit dem ängstlich gehüteten Feuerfetisch darin, bei den Afrikanern in Dahome, würde ursprünglich die Ukhâ mit Agni, der Dreifuß mit Apollon darin entsprechen.

Der orakelnde Gott Apollon sitzt ursprünglich auf dem Dreifuß. Seine menschliche Stellvertreterin ist dann später die auf dem Dreifuß zu Delphi sitzende Pythia.

Wir werden die Eigenschaft des alten arischen Feuergottes als Orakelspenders, die schon bei den Iraniern gestreift wurde, bald

näher erörtern und klarstellen. Hier sei nur so viel bemerkt, daß unsere Auffassung von der Pythia und dem Orakel zu Delphi auch durch den Umstand nicht verändert wird, daß das älteste Orakel in Delphi ein Orakel der Gäa gewesen zu sein scheint. Es ist dort der Apollonkultus und das Apollonorakel, wie es scheint, später erst zu demjenigen der Gäa, der Erdmutter, hinzugekommen. Auch sonst zeigt die apollinische Religion mancherlei Beziehungen zu dem chthonischen Götterdienste[1]. In dem vorliegenden Falle aber wird, wie ich glaube, die Ursache der Berührung erst durch meine Auffassung von dem ursprünglichen Wesen des Apollon deutlich. Man sah in Delphi Dämpfe aus der Erde aufsteigen und es war natürlich, daß man dies Phänomen zunächst als eine Äußerung der Erde, Gäa, auffaßte. Aber es waren eben Dämpfe, und darum mochte man wohl auf einen tiefverborgenen Sitz heiligen Feuers schließen. Das Wunderbare und Geheimnisvolle der Erscheinung mußte solchem Feuersitze eine hervorragend wichtige, tiefe, mystische Bedeutung geben. Dort ahnte man wohl den verborgenen Ort, wo der Feuergott waltet, und unwillkürlich fallen einem die verborgenen Stätten des Agni, die guhyâ padâni, ein, von welchen die vedischen Dichter reden[2]. Das wunderbare Phänomen war vermutlich der Grund, warum gerade Delphi zur heiligsten Stätte des Apollondienstes wurde.

Als Feuergott ist Apollon vielleicht auch auf verschiedenen Münzen gekennzeichnet, namentlich solchen von Amphipolis (um 400 vor Chr.), auch von Klazomenae, Katane und anderen Orten. Auf der einen Seite dieser Münzen sehen wir den Apollokopf, auf der anderen eine Fackel[3].

Delphi und Delos, die heiligsten Stätten des Apollon, treten zugleich deutlich als Sitze und Ursprungsstätten des heiligen, reinen Feuers hervor, und das dürfte wohl wieder unsere Auffassung von dem ursprünglichen Wesen des Gottes bestätigen.

Nach der Schlacht bei Plataeae mußte auf Befehl des delphi-

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie I, S. 206.

[2] Vgl. RV 1, 72, 6; 10, 53, 10.

[3] Vgl. Furtwängler in Roschers Lexikon der Mythol., S. 464.

schen Orakels alles Feuer im Lande ausgelöscht werden, da dasselbe durch die Barbaren verunreinigt sei, und nicht eher sollten Opfer dargebracht werden, als bis man neues Feuer vom gemeinsamen Herde in Delphi geholt habe. Offenbar um dem Feuer möglichst seine Heiligkeit zu erhalten, mußte die Fackel, welche am heiligen Feuer in Delphi entzündet war, in möglichst raschem Laufe, ohne daß sie doch verlöschte, an den betreffenden anderen Ort getragen werden [1]. Delphi erscheint hier als der Ort des heiligen Feuers *κατ' ἐξοχήν*, gleichsam als Ursitz aller geweihten Feuer.

Ähnliches hören wir aber auch von Delos, das als Geburtsort des Gottes ebenfalls ein hochheiliger Sitz des Apollon war und als solcher allein Delphi ungefähr ebenbürtig erachtet werden dürfte. Die Insel Lemnos, welche eine alte Stätte des Prometheus- und Hephaestos-Dienstes war, mußte nach dem Berichte des Philostratus alljährlich gereinigt und alles Feuer daselbst für neun Tage ausgelöscht werden. Ein Festschiff holte Feuer von der heiligen Insel Delos (*ἐκ Δήλου πυρφορεῖ*). Wenn das Schiff vor der Zeit, ehe die üblichen Reinigungen vollendet waren, ankam, so durfte es nicht landen oder vor Anker gehen, sondern mußte auf dem Meere umhertreiben, bis der Zeitpunkt gekommen war. Nachdem das Schiff gelandet, wurde das Feuer in die Häuser und in die Werkstätten, die mit Feuer arbeiteten, verteilt, und das betrachtete man als den Anfang eines neuen Lebens [2].

Wo Apollon sitzt, dort ist das heilige, das reine Feuer zu Hause — diese Anschauung liegt offenbar den erwähnten Bräuchen zu Grunde —, seine Stätte ist die Stätte des heiligen Feuers. Es fehlt nicht viel zu dem weiteren Schluß: er ist der Gott des heiligen Feuers! [3]

Aus diesem ursprünglichen Wesen des Gottes erklären sich

---

[1] Vgl. Wecklein im Hermes VII, S. 446; Plutarch, Aristides, c. 20.

[2] Vgl. Wecklein im Hermes VII, S. 446—448.

[3] Delos trägt übrigens die Beziehung zum Feuer vielleicht schon in seinem Namen, wenn ich Recht habe, denselben mit dem Verbum *δαίω* aus *δαϝίω* (sanskr. Wurzel du „brennen", dâva „Feuerbrand", zusammen zu stellen und als Feuerland oder Brennland zu erklären

nun aber wohl auch die hauptsächlichsten Züge in seinem Charakter, mit denen er uns wiederum deutlich an den indischen Feuergott Agni erinnert.

Für Apollon charakteristisch ist eine Würde, Feierlichkeit, Reinheit und Heiligkeit des Wesens, wie sie keinem griechischen Gotte in gleichem Maße eigen ist. Preller hebt es mit besonderem Nachdruck hervor, daß „Apollons Charakter, namentlich der des pythischen Gottes, durchweg ein hochfeierlicher, ernster und würdiger bleibt, auch in seiner Liebe und seinem Haß. Immer ist seine Gestalt von einer heiligen Würde und Majestät wie umflossen, und selbst die leichtfertigste Dichtung hat nicht gewagt, von diesem Gotte unehrerbietige Vorstellungen zu verbreiten“ [1]. Die ethische Reinheit und Heiligkeit ist ein Grundzug in seinem Wesen.

Mit diesem Charakter des Apollon stimmt nun aufs beste das feierlich-priesterliche Wesen, die Würde und Majestät, die Reinheit und Heiligkeit überein, welche geradezu den Grundton im Wesen des indischen Agni bildet, dieses heiligen und heilvollen, ehrwürdigen priesterlichen Gottes.

Apollon ist aber auch weiter der an Weisheit reiche Gott, der begeisterte Seher, der Dichter, der Sänger. Von ihm stammt das gottbegeisterte Wesen, der Enthusiasmus, die musische und die poetische, wie auch die prophetische Begeisterung. Er ist es, der sie erregt und schafft, im Herzen der Menschen. Er ist es, der selbst die höchste, die tiefsinnigste Weisheit im Orakel verkündet. Er ist der große Gott der Mantik, der Orakelgott, und wird als solcher ein Prophet des Zeus [2] genannt, dessen Gedanken und Willen er als ein göttlicher Mittler der Menschenwelt kundgibt.

Wie schön stimmt sein Wesen wieder in diesem wichtigen Zuge zum indischen Agni, an dem neben der Reinheit und Heiligkeit immer gerade die tiefe Einsicht, die Weisheit besonders hervorgehoben wird, der ein Weiser, ein Dichter, ein Sänger, ein begeisterter Seher genannt wird und in den Menschen die Ein-

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, 188. 189.

[2] Διὸς προφήτης.

sicht, die Weisheit, die Begeisterung schafft. Und wenn auch die Inder ein eigentliches Orakelwesen nicht entwickelt haben, so nähert sich doch Agni mit seinem ganzen Charakter am meisten dem, was in Griechenland der Orakelgott vertritt. Von Agni begeistert gerät der Sänger in hohe Entzückung und ruft: „Auf tun sich meine Ohren (eigentlich: sie fliegen auf), auf tut sich mein Auge, auf tut sich dieses Licht, das mir ins Herz gesetzt ist. Es eilet fort mein Geist, in die Ferne sinnend, — was soll ich reden jetzt, was soll ich denken?" (RV 6, 9, 6). Das ist — mutatis mutandis — das indische Gegenbild der begeisterten Pythia und jener anderen apollinischen Propheten, deren Geist hellschauend in die Zukunft schweift.

Und nun werden wir uns daran erinnern müssen, daß auch der iranische Feuergott orakelt. Wir werden vorausgreifend auch dessen gedenken mussen, daß bei den Litauern ebenfalls das heilige Feuer — Ugnis szventa — durch den Mund seiner Priester gewisse Orakel spendete, namentlich uber das Leben oder Sterben kranker Menschen [1]. Und es liegt nahe genug zu vermuten, daß schon in der Urzeit nach dem Glauben der Arier das heilige Feuer gewisse primitive Orakel kund gab. Wir werden eine solche Vermutung für um so wahrscheinlicher halten dürfen, als sich Ähnliches auch sonst bei recht primitiven Völkern findet. So sollen z. B. die Tungusen aus dem im Feuer knisternden Holze weissagen [2]. Warum sollten nicht auch die phantasievollen Arier schon in der Urzeit aus dem Knistern und Rauschen oder sonstigen Erscheinungen des heiligen Feuers primitive Orakel heraus gehört oder gesehen haben? Ich finde das durchaus nicht unwahrscheinlich. Es wird auch damals das Vorrecht einzelner gewesen sein, diese Orakel zu verstehen, zu deuten — das Vorrecht und das Amt der primitiven Weisen jener Zeit, der Zauberer und Medizinmanner. Gewiß ganz primitiv in seinem Charakter, kann es doch schon damals eine Art Orakelwesen gegeben haben. Und daß man gerade im heiligen Feuer jene Kundgebungen einer höheren Weisheit suchte, geht doch wohl als wahrscheinlich aus

[1] Vgl. Usener-Solmsen, Gotternamen, S. 98.

[2] Vgl. Ratzel, Volkerkunde, II, S. 708.

der Übereinstimmung mehrerer arischer Völker in diesem Punkte hervor.

Ein Orakelgott höherer Ordnung, ein weiser Dichter, Sänger und Prophet, wie Apollon, ist nur bei einem Volke von höherer Kultur möglich, — und auch Agni, der weise Priester und Seher, ist über die primitive Stufe gewiß schon weit hinaus gewachsen. Dennoch können sie beide sehr wohl aus dem heiligen, orakelnden Feuer der Urzeit hervorgegangen sein. Agni wurde mit der mächtigen Ausbildung des Priesterwesens und Opferkultus ganz zum göttlichen Priester und Opferführer. Das Orakelwesen trat hier zurück, aber die tiefe Weisheit, die überirdische Einsicht, das begeisterte Seher- und Sängertum blieb ihm eigen. Das Knistern und Rauschen des Feuers wird als ein Singen des Agni gefaßt, — wie die Priester jener Zeit zugleich Sänger, Dichter und Seher waren. Bei dem durch und durch künstlerischen Volke der Griechen wird der singende Weise Apollon ganz naturgemäß zum göttlichen Vertreter der tönenden Künste, der Dichtkunst und der Musik. Diese musische und musikalische Seite Apollons tritt aber in der ältesten Zeit noch weniger hervor. Sie ist in solcher Form ein Produkt der spezifisch griechischen Entwicklung. Aber der Gott verkündet auch fort und fort durch den Mund seiner Priester und Priesterinnen seine weisen Orakelsprüche. So völlig auch Agni ein Inder, Apollon ein Grieche geworden, Agni ein Priester, Apollon ein Künstler — in dem Bilde beider erkennen wir doch die Züge des Urbildes wieder, des heiligen Feuergottes jener primitiven Weisen, die die Flammenorakel deutend ihre Zaubersprüche sangen und den Gott sich wohl auch dem entsprechend als übermenschlich weisen Sänger von Zaubersprüchen denken mochten. Wenn andere arische Völker, wie z. B. die Litauer, auch in diesem Punkte auf der primitiven Stufe der Vorstellung verharrten, so beweist das gewiß nichts gegen die Richtigkeit unserer Vergleichung.

Das Feuer, welches wir uns so schon in der Urzeit orakelnd denken können, war wohl jedenfalls das heilige, sonnensymbolisch gedachte Feuer, das nicht einem einzelnen angehörte, sondern von vielen für viele entflammt, Scharen von Menschen um sich

sammelte. Es gab aber daneben noch ohne Zweifel das ebenfalls verehrte Feuer des hauslichen Herdes, das bei den Indern als Agni, der Hausesherr, Grihapati, bei den Iraniern als Nmânôpaiti uns schon entgegen getreten ist. Apollon zeigt nun ebenfalls eine eigentümlich nahe Beziehung zu den Häusern und Wohnsitzen der Menschen, die fruher — wie mich dünkt — in ihrem Charakter nicht ganz deutlich war und nicht hinlänglich begründet erschien, die aber ohne weiteres verständlich wird, sobald man Apollon als den alten Feuergott faßt.

Apollon wird bei den Agineten „Domatites“ genannt, d. h. „der zum Hause Gehorige“. Ebenso heißt er „Oiketas“, „der Hausgenosse“. Damit hangt wahrscheinlich auch der weiter verbreitete Apollon Thyraios und Agyieus[1] zusammen, dem zu Ehren uberall konische Pfeiler an den Turen und auf den Vorhofen errichtet wurden, neben welchen man den Gott auf einem Altar mit einfachen Opfern und Gaben verehrte. Apollon, „der zum Hause Gehorige“, „der Hausgenosse“ erinnert uns unmittelbar an Agni, der ja ganz entsprechend damûnas, dampati, grihapati usw. heißt, der zum Hause Gehörige, der Hausgenosse, der Hausherr, der Hausfreund, der in allen Häusern wohnt, Habe und Hausgenossenschaft schützt. Er erinnert ebenso an den iranischen Nmânôpaiti. Bei Agni ist es klar, daß er diese Rolle in seiner Eigenschaft als Hausfeuer spielt, als trauliche Flamme des heimischen Herdes; und bei Apollon durfte dieser Zug seines Wesens ursprünglich ganz auf dem gleichen Grunde ruhen, wenn dies auch innerhalb der hellenischen Welt nicht mehr deutlich zu Tage tritt, nur durch die Vergleichung erschlossen werden kann.

Aus demselben Grunde ist, wie ich glaube, Apollon auch Gründer und Schutzherr von Stadten und Kolonien. Ihm werden in der Regel die zur Gründung einer Kolonie ausziehenden Gemeindeglieder geweiht, er gilt als ihr Fuhrer und Schirmer, er schafft ihnen neue Wohnsitze. Es beruht dies, wie ich glaube, im letzten Grunde darauf, daß die Ubertragung des heimischen Herdfeuers in die neuen Sitze als das wesentlichste

---

[1] *Δωματίτης, Οἰκέτας, Θυραῖος, Ἀγυιεύς.*

Moment bei der Gründung der Kolonie angesehen wurde. Und Apollon blieb der Hauspatron, auch als seine alte Feuernatur schon verdunkelt war.

In engem Zusammenhange damit steht es wohl aber auch, wenn Apollon als mythischer Ahnherr, Stammvater und Vorfahr gefeiert wird[1], ganz ähnlich wie auch Agni öfters Pitar „der Vater" oder „Ahnherr" heißt. Diesem vaterlich gedachten Apollon wurden in jedem Hause Opfer dargebracht[2], und wir müssen unwillkürlich an den indischen Agni, den Hausherrn, den Stammesherrn, den Vater denken, von dem es so oft in den vedischen Liedern heißt, daß er in jedem Hause, Haus für Haus (gṛihe gṛihe, dame dame) entzündet flammt und seinen gnädigen Schutz verleiht.

Wir kennen aber Apollon auch als Beschützer der Herden, des Viehes, und eine stattliche Reihe darauf bezuglicher Beinamen lassen gerade diese Eigenschaft bei ihm als eine wichtige und bedeutsame erscheinen[3]. In verschiedenen Sagen tritt er als Hirte auf. Er nährt die Stuten des Eumelos, er weidet die Herden des Laomedon und des Admetos u. dgl. m. Daß auch diese Eigenschaft nicht nur mit der Natur eines ursprünglichen Feuergottes vereinbar ist, sondern geradezu aus ihr hervorwachsen kann, lehrt uns wiederum das indische Beispiel. Auch Agni kennen wir ja ganz in derselben Eigenschaft als Hirten, als Beschutzer der Herden. Sie erklarte sich bei ihm durch die Bedeutung, welche das Hirtenfeuer in der Nacht spielt, das trauliche Feuer, um welches sich in der nachtlich dunklen Zeit, wo die gefurchteten Dämonen umherziehen, das Vieh versammelt. Ich

---

[1] Er wird *πατρῷος, προπάτωρ, γενέτωρ* genannt.

[2] Von dem Apollon *ἀγυιεύς* redend sagt Sauppe: „Hujus Apollinis, qui omnis salutis vindex esse credebatur, religionis antiquissimae similem fuisse etiam Patriti speciem existimo, ita ut in quaque domo Jovis Hercei et Apollinis Patriti sacra, quod familiam eam inde a primo origine salvam servavissent et ut futuro etiam tempore sospitent et superstitent, pie culta fuerint." — Vgl. H. Sauppius, commentatio de phratriis atticis, S. 9, in dem Index scholarum in Academia Georgia Augusta per sem. hib. a. 1886 habendarum, Gottingae.

[3] *Ἐπιμήλιος, Ποίμνιος, Νόμιος, Ὀπάων μήλων, Μαλόεις* u. dgl. m.

erinnere noch einmal an jene Stelle des Rigveda (3, 9, 7): „Diese Gnade leuchtet selbst dem Toren ein, daß um dich, o Agni, den entflammten, zur Nachtzeit das Vieh sich lagert". Das gleiche werden wir als ursprünglichen Grund derselben Funktion auch bei Apollon vermuten durfen. Was bei einem allgemeinen Gotte des Lichtes kaum begreiflich erschiene, wird bei einem ursprünglichen Feuergott unmittelbar verständlich. Und es versetzt uns fast mit gegenständlicher Anschaulichkeit in jene uralte Zeit der viehzuchtenden Arier, die ihren wertvollsten Besitz, die Herden, nachts und im Freien von so vielen bösen Gefahren umdroht glaubten und glauben mußten. Da erschien das Feuer als schutzender Gott.

Solchen Schutz aber konnte der Gott nur bieten, wenn er wehrhaft und streitbar gedacht war, wenn er Furcht einflößen, die bosen Angreifer treffen und vernichten konnte. Diese Voraussetzung findet sich denn auch bei dem griechischen Gotte wie bei dem indischen bestätigt.

Bei Apollon tritt neben den friedlichen, Segen spendenden Eigenschaften auch sein k r i e g e r i s c h e r C h a r a k t e r stark hervor. Ja, er wird geradezu fur einen Kriegsgott erklärt und führt verschiedene, darauf bezugliche Beinamen[1]. Er erscheint als Krieger gewappnet, mit der Lanze oder auch mit Bogen und Pfeil bewehrt. Insbesondere führt er die letztere Waffe[2]. Als Pfeilschütze erscheint er schon bei Homer. Er ist ein rächender, strafender Gott, der durch seine fernhintreffenden Pfeile den Schuldigen Unheil und Tod zusendet.

Wir erinnern uns aber, daß auch Agni als ein gewaltiger Krieger gedacht wurde. Auch er erscheint mit scharfen, gefahrlichen Geschossen bewaffnet, bald mit dem Speer, bald mit Bogen und Pfeil. Mit seinen Flammenpfeilen, seinem Flammenspeere vernichtet er die Feinde, die bosen Damonen und Zauberer. Die Ubereinstimmung springt in die Augen. Es ist dabei aber noch ein Umstand von besonderem Interesse und von Wichtigkeit fur

---

[1] *Βοηδρόμιος, Βοαθόος, Στρατάγιος.*

[2] Darum heißt er auch *Ἀφήτωρ, Ἀργυρότοξος, Κλυτότοξος, Ἑκατηβόλος, Ἑκατηβελέτης.*

die Vergleichung Agni—Apollon. Die Geschosse, die Pfeile des Agni werden im Rigveda çarya oder çalya [1] genannt, und dieses Wort çalya — aus kalya entstanden — ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem griechischen Worte kêlon (κῆλον) zusammen zu stellen. Dies aber ist gerade die Bezeichnung der Geschosse des Apollon bei Homer [2]. Das wäre nun nichts Auffallendes oder Bemerkenswertes, wenn diese Worte auch sonst geläufige Bezeichnungen für Geschosse wären. Das aber ist nicht der Fall! Das griechische Wort kêlon wird nie von menschlichen Geschossen gebraucht, ebensowenig das indische çarya oder çalya. Dadurch treten diese Worte doch in beiden Sprachen als etwas Besonderes hervor und die Übereinstimmung wird bedeutsam.

Agni, der mit seinen scharfen Geschossen, den Flammenpfeilen, die bösen Dämonen, Kobolde, Zauberer und Unholde aller Art trifft und vernichtet, sie nieder brennt wie dürres Gestrüpp, macht noch einen recht primitiven, ursprünglichen Eindruck. Apollon erscheint neben ihm durchaus als das Produkt einer höheren Kultur, und so auch als Schütze, bei der Verfolgung und Tötung böser, feindlicher Wesen [3]. Mehrfach haben die bezüglichen Mythen eine ethische Wendung erhalten. Manches mag umgewandelt, manches ganz neu hinzugekommen sein. Eine Entwicklung aus primitiven Anfängen, wie Agni sie noch zeigt, erscheint aber durchaus glaublich.

Die streitbare, Gefahr drohende, Verderben bringende Natur des primitiven Feuergottes konnte ethisch vertieft werden, wie es uns die Griechen zeigen. Sie konnte aber auch ins Furchterliche, ja ins Bösartige hinein wachsen und wuchern. Das werden wir weiterhin bei dem Feuergotte der Skandinavier beobachten.

Die Griechen denken sich ihren Apollon als einen ewig

---

[1] çarya n., çalyá m. [2] Man vgl. Il. 1, 53. 383. h. Ap. 444.

[3] Merkwürdig sind die jedenfalls sehr alten Münzen von Kaulonia, die den Apollon zeigen, wie er mit der rechten Hand, in der er einen Zweig hält, zum Schlage auszuholen scheint gegen einen, bisweilen geflügelten, kleinen Dämon, der auf dem linken Arm vor ihm flieht, indem er den Kopf zurückwendet. Vgl. Apollon-Agni, S. 207, Anm. 1, nach Loeschckes Mitteilungen.

jugendlichen, schönen Gott, einen stattlichen Heldenjüngling. Im homerischen Hymnus wird er geschildert „ähnlich einem kräftigen, starken Manne in der ersten Jugend“[1]. Auch die bildende Kunst stellt ihn jugendlich und bartlos dar[2]. Er erscheint als das ideale Vorbild der männlichen Jugend, die wohl eben darum seinem Schutz und Schirm besonders geweiht ist. Ebenso wurde aber auch der indische Agni jung und schön gedacht, ja mit Vorliebe wird er der junge, der jugendliche, der Jüngling genannt und oft rühmen die Sänger seine Schönheit. Auch er ist, wie Apollon, ein stattlicher Heldenjüngling.

Speziell wird an der Erscheinung des Apollon hervorgehoben, daß er durch starken Haarwuchs ausgezeichnet ist. Mit langem, nicht geschorenem Haupthaar tritt er bei Homer im Epos auf[3]. Nach der Schilderung des homerischen Hymnus wallt ihm das Haar auf die breiten Schultern nieder und umhüllt dieselben[4]. Auf den ältesten Bildwerken fällt dem Apollon das Haar lang in den Nacken herab. Erst später wird dasselbe dann aufgenommen, in eine Flechte oder in Zöpfe gebunden[5]. Flechte oder Zopf sind aber dem Apollon nicht eigentlich charakteristisch, nur von der Länge und Stärke des Haares läßt sich das behaupten. Die Behandlung desselben in der Kunst richtet sich nach der jeweiligen Mode der Zeit, und dieser gemäß sehen wir später das Haar mehr oder weniger kunstvoll geflochten. Auch in dieser Beziehung nimmt also der Gott an der verfeinerten Kultur seines Volkes teil. Die Farbe des Haares ist nach den Dichtern blond oder golden. Das sprechen verschiedene Beiwörter des Gottes deutlich aus[6]. Als lichte Jünglingsgestalt mit langen, blonden Haaren — so dachten sich die Griechen ihren Apollon.

Wir kennen aber auch Agni als ausgezeichnet durch starken Haarwuchs. Sein Haar wird blond, gelb oder golden genannt.

---

[1] V. 449. 450 *ἀνέρι εἰδόμενος αἰζηῷ τε κρατερῷ τε πρωθήβῃ.*

[2] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 450.

[3] Das besagt sein Epitheton *ἀκερσεκόμης.*

[4] V. 450 *χαίτῃς εἰλυμένος εὐρέας ὤμους.*

[5] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 450 ff. 455 ff.

[6] Er heißt *χρυσοκόμης, χρυσοέθειρος.*

Er ist ein stattlicher Jüngling mit langem goldenem Haar oder Haarbusch. Hier ist aber die naturliche Unterlage des Bildes noch deutlich. Die Haare oder Haarbüsche des Agni sind die Flammen, die licht, gelb oder goldig erschienen[1]. Die Übereinstimmung ist eine vollständige und sie bietet uns die natürliche Erklärung für die langen, blonden Haare Apollons.

Doch die Flammen des alten Feuergottes konnten von der Phantasie auch in anderen, kühneren Bildern gefaßt werden. Wir haben das bereits bei den Indern gesehen und es fuhrt uns zu einer neuen, interessanten Aufhellung.

Die Flammen des Agni werden im Rigveda haritas genannt, d. h. falbe, gelbe Rosse, ganz ebenso wie auch die Sonnenrosse heißen. Das Wort bedeutet eigentlich nur „die Falben, die Gelben". Mit den haritas, den Sonnenrossen, haben Max Müller, Leo Meyer und andere schon vor langer Zeit die griechischen Chariten (*χάριτες*) zusammengestellt, durch die auffallende Übereinstimmung der Namen dazu veranlaßt. Das ist formell durchaus möglich, die Zusammenstellung erregte aber doch Bedenken, da sich begrifflich die Sonnenrosse und die griechischen Huldgottinnen schwer vermitteln lassen. Wenn wir nun aber statt der Sonnenrosse vielmehr die ganz ebenso bezeichneten falben Rosse des Agni mit den Chariten zusammenstellen, so ergibt sich ein überraschender Erklärungsgrund fur die so auffallende Umgestaltung der goldenen Rosse in schöne Jungfrauen, denn die Flammen des Agni werden im Rigveda ja nicht nur Rosse, sondern ebenso auch langhaarige Jungfrauen genannt. Sie sind der Phantasie der alten Dichter bald Rosse, goldgelbe, rötliche Stuten, bald Jungfrauen, welche den Agni umtanzen, welche Agni gern hat und die sich an ihn klammern; die sich vereinen und zerstreuen, die er aber doch festhalt[2]. Wenn dies uralte Bilder waren, dann läßt es sich gut begreifen, daß die Rosse, die Stuten bei den Griechen als Jungfrauen erscheinen. „Die Falben, die Gelben, die Blonden" hießen sie ursprünglich und das konnten sowohl Rosse wie Jungfrauen sein!

---

[1] Vgl. oben S. 475. 476. [2] RV 1, 14, 12; 1, 140, 7.

Die Chariten gehören zur Umgebung des Apollon. Mit den Musen vereint tanzen und singen sie[1]. Auch die bildende Kunst führt uns diese Beziehung vor Augen. Der aus der Dädalidenschule hervorgegangene Apollon von Delos, der uns in Nachbildungen auf Münzen erhalten ist, hielt in der Linken den Bogen und auf der Rechten die drei Chariten mit musikalischen Instrumenten[2]. Das stimmt sehr schon zu unserer Hypothese: der zum Apollon gewandelte alte Feuergott führt noch seine tanzenden, knisternden Flammen, die goldenen Rosse, die zugleich langhaarige Jungfrauen waren, mit sich! Wenn der delische Apollon die Chariten in der Hand hält, so ist's, als redete von ihm jene Stelle des Rigveda (1, 140, 7), in welcher es von Agni und seinen Flammenjungfrauen heißt: „Die sich (tanzend) vereinigenden und zerstreuenden, er hält sie fest".

Nicht unmöglich ist es, daß auch die Musen, die oft mit den Chariten verbunden erscheinen, ebenfalls auf jene Flammenjungfrauen, die, wie das Feuer überhaupt, wohl auch singend gedacht werden konnten, zurückzuführen sind und daß sie mit den Chariten zusammen ursprünglich ein Geschlecht bilden[3].

Wichtiger noch als diese immerhin doch recht bemerkenswerten Einzelzuge im Wesen des Gottes scheint mir sein Ursprung, seine Geburtsgeschichte und erste Entwicklung. Selbstverständlich kann es nicht ins Gewicht fallen, daß Apollon als ein Sohn des Zeus gilt, Agni als ein Sohn des entsprechenden indischen Gottes Dyâus[4], da Zeus und Dyâus ubereinstimmend überhaupt die Rolle des Göttervaters spielen. Daher ist es wohl mehr als zweifelhaft, ob wir schon bei diesem Sohnverhaltnis des Apollon zu Zeus, des Agni zu Dyâus an das aus dem Himmel entspringende Blitzfeuer denken dürfen. Doch der seltsame und ganz irrationale Mythus von der Geburt des Apollon laßt uns

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 396.

[2] Vgl. Furtwängler a. a. O., S. 450.

[3] Die Zahl der Chariten ist drei, die der Musen neun. Die Neun ist charakteristische Zahl der arischen Mondwoche, spräche daher fur alte Beziehung Apollons zum Monde. Vgl. S. 523 Anm. und die Schlußbetrachtung.

[4] Apollon heißt *Διόπαις*. Entsprechend wird Agni RV 3, 25, 1 diváḥ sûnuḥ, Sohn des Dyâus, genannt, resp. Sohn des Himmels.

uraltes Erbgut in griechischer Umgestaltung vermuten, und er wird in so merkwürdiger Weise durch entsprechende Mythen von Agnis Ursprung aufgehellt, daß mir der Zusammenhang nicht zweifelhaft und die Übereinstimmung höchst bedeutsam zu sein scheint.

Der homerische Hymnus erzählt uns, wie Leto, die den jungen Gott im Schoße trägt, irren muß von Land zu Land, vergeblich eine Stätte suchend, wo sie ihn gebären möchte. Kein Land will sie beherbergen — nach der jedenfalls wohl jüngeren Motivierung der Sage — aus Furcht vor Heras Zorn. Die Bedrängte irrt von Kreta nach Athen, und weiter entlang der griechischen, der thrakischen und asiatischen Küste, bis sich ihr endlich das kleine, steile, ärmliche Felseneiland Delos als letzte Zufluchtsstätte bietet. Aber auch Delos nimmt sie nicht ohne weiteres auf. Das kleine Eiland fürchtet sich, der gewaltige, stolze Gott werde es verächtlich mit seinem Fuße in das Meer hinein stoßen, so daß die mächtigen Wogen über dasselbe hinrauschen, ein Wohnsitz für Meerpolypen und Robben, und er selbst werde dann ein anderes, besseres Land sich zum Wohnsitz erwählen und dort seinen Tempel errichten lassen. Darum soll Leto zuerst schwören, daß in Delos sich das erste Heiligtum des neugeborenen Gottes erheben werde. Ein feierlicher Schwur der Göttin beruhigt die besorgte Insel. Die gebärende Leto aber schlingt beide Arme um eine Palme, sie stützt die Knie auf den weichen Rasen — da sprang er hervor ans Licht, Apollon war geboren!

Ich habe früher geglaubt, daß in diesem Vorgange der Baumumklammerung durch die gebärende Leto eine dunkle Erinnerung an die Geburt des Feuers aus dem Holze vorliegen dürfte, die so oft in den Hymnen des Rigveda gefeiert wird. Doch es mag sein, daß sich dies einfacher und natürlicher aus der Not der Geburtswehen erklärt. Um so bedeutsamer sind andere Züge der Erzählung.

Wir kennen den indischen Agni bereits als den „Sohn der Wasser“, der aus den Wolkenwassern, aus der im Luftmeer umherfahrenden Wolkeninsel geboren ist. Zu dieser indischen Vor-

stellung bietet der seltsame griechische Mythus eine überaus merkwürdige Parallele, die aus dem weit primitiveren und noch ganz naturwüchsigen indischen Mythus durchaus organisch erwachsen sein kann und die auffallende Übereinstimmung der wichtigsten Züge schwerlich dem Zufall verdanken dürfte.

Nirgends auf dem Festlande findet Apollons Mutter eine Stätte, da erbarmt sich das Meer der Verzweifelnden, es bietet ihr die kleine steile Felseninsel dar, und dort auf der Insel inmitten der Wasser, fast könnte man sagen aus dem Wasser heraus wird Apollon geboren. Ja, bei Pindar finden wir die Sage, daß Delos als wüster Fels im Meere umher getrieben sei und erst, als es zur Geburtsstätte Apollons werden sollte, mit ragenden Säulen im Grunde des Meeres befestigt wurde [1]. So ist dies keine normale Insel. Fast könnte man sagen, Delos sei ursprünglich ein Teil des Meeres selbst gewesen. Und hiermit hängt vielleicht auch der Zug im homerischen Hymnus zusammen, daß das Eiland sich fürchtet, Apollon werde es in das Meer hinein stoßen, so daß die Woge darüber hinspült und es verschwunden ist in der salzigen Flut. Agni wird im Rigveda der „meerumkleidete" genannt (samudravâsas). Man könnte dem Apollon in seiner Geburtsgeschichte das gleiche Epitheton geben. Agni ist aus den Wassern, aus dem Fels hervor geboren [2]; darum wird er das Licht aus dem Felsen oder das Licht des Felsens genannt (RV 7, 6, 2). Darum heißt es von ihm im Rigveda (1, 144, 5): „Von der Wolkeninsel, von der Halde herab kommt Agni her"; und an einer anderen Stelle (10, 4, 3): „Von der Wolkeninsel kommst du herab auf abschüssiger Bahn". Es ist deutlich genug das Feuer, das als Blitz aus der Wolke fährt. Aber stimmt es nicht in überraschender Weise damit überein, wenn wir von Apollon hören, daß er aus dem Felseneiland, auf der im Ozean umherschwimmenden Insel Delos geboren sei? In der griechischen Sage hat sich nur — von der Anthropomorphisierung abgesehen — nach einem auch sonst häufig zu beobachtenden Vorgange, den wohl Bergk zuerst in seinem Aufsatz über die Geburt der Athena schön ent-

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, 192. [2] RV 2, 1, 1 adbhyas - açmanas pári.

wickelt, das Luftmeer zum irdischen Meere umgewandelt. Der Vorgang, welchen man früher droben am Himmel, in der Region der Wolkenwasser, im Luftmeer beobachtete, ist auf die Erde ins Bereich der irdischen Wasser, des wirklichen Meeres versetzt. Die Wolkeninsel, der Wolkenfels ist zur felsigen steilen Insel Delos geworden, ja selbst das Umherschwimmen, welches der Wolke als charakteristische Eigentümlichkeit innewohnt, hat sich erhalten. Wir erkennen es in jenem merkwürdigen Zuge der griechischen Sage, dem gemäß die Insel Delos einst als wüster Fels im Meere umhergetrieben sei.

Der indische Mythus zeigt auch hier wieder durchaus primitiven, ursprünglichen Charakter. Der griechische hat sich weit davon entfernt. Er spiegelt in seiner bewegten und vielfach verschlungenen Erzählung menschliches Leiden, Fürchten und Hoffen wider, ist vom Himmel auf die Erde herab versetzt. Doch es hält nicht schwer, sich dies lebendige Drama aus jenen primitiven Wurzeln erwachsen zu denken, — und die irrationalen, bizarren, seltsam phantastischen Züge desselben werden so mit einem Male deutlich und wohl verständlich.

Jetzt wird es wohl erlaubt sein, daran zu erinnern, daß in einem merkwürdigen, ziemlich dunkel gehaltenen Liede des Rigveda Gefahren und Nachstellungen angedeutet werden, die dem Agni schon vor seiner Geburt drohen, daß die Mutter ihn darum lange im Mutterschoße verbirgt, sein Antlitz auch dem Vater nicht zu schauen gibt [1]. Es scheint das jahrelange Schlummern des Funkens im Holze damit angedeutet, die Gefahr seines raschen Verloschens, wenn er an unpassendem Orte zur Welt kommt, wo er nicht alsbald die entsprechende Nahrung und Pflege findet. Auf solchen ursprunglichen Vorstellungen mag in letztem Grunde auch der Mythus von den Gefahren beruhen, die Apollons Geburt umdrohen, und ihre daraus folgende längere Verzogerung. Nur muß sich hier, wie ja wohl ganz glaublich, die Holzgeburt und die Geburt aus der Wolkeninsel zu einer Erzahlung verschmolzen haben. Nachdem der ursprüngliche Sinn dieser Mythen und die Feuer-

---

[1] Vgl. oben S. 481.

natur des Gottes überhaupt verdunkelt waren, konnte das leicht geschehen. Es waren seltsame Märlein von der Geburt des großen Lichtgottes, von altersher vererbt, mit neuen Motiven ausgestattet, die zu einem größeren lebendigen Drama vereint und verdichtet wurden.

Bei der Geburt des Apollon — so erzahlt der homerische Hymnus — waren die Göttinnen in großer Anzahl um die Mutter versammelt. Sie empfangen den Neugeborenen, sie jauchzen ihm zu, sie hüllen ihn in ein leuchtendes Laken, sie umwickeln ihn mit goldenen Binden, und Themis reicht ihm Nektar und Ambrosia als Nahrung dar, denn die Brust der Mutter nimmt er nicht. Als aber der junge Gott die ambrosische Speise genossen, da bewegt er sich kraftig, die goldenen Binden halten ihn nicht mehr, es lösen sich alle die Fesseln. Er erhebt die Stimme und verlangt nach der Kithara und dem Bogen. Dann schreitet er dahin uber die Erde, die Göttinnen staunen ihn an, ganz Delos aber erscheint wie von goldenem Glanze erfüllt [1]. Und dann erhebt er sich, schnell wie ein Gedanke, empor zum Olympos und tritt in die Wohnung des Zeus, mitten unter die staunenden Götter hinein. In ambrosische Gewande gehüllt, die Kithara im Arm, spielt und singt er unter ihnen, herrlich und hoch ausschreitend. Glanz umstrahlt ihn und Schimmer geht aus von seinen Füßen und dem schönen Gewande [2].

Das ist, wie mich dünkt, in hochste, mythendichtende Schonheit getaucht, erhoben und verklart, die Geschichte von dem goldglänzenden, gottlichen Feuerfunken, der sogleich nach seiner Geburt, wenn er die ihm angemessene Nahrung erhalten, mächtig anwächst und in herrlicher Schönheit den Blicken sich bietet, in Gold, d. h. in goldene Flammen gekleidet, die Welt mit seinem Glanze erfüllend, knisternd, rauschend, wie ein Sänger singend, angestaunt und mit Jubel empfangen — eine hehre Wundererscheinung.

Die Schilderungen von Agnis Geburt und erster, wunderbar rascher Entwicklung, die die Lieder des Rigveda uns bieten und

[1] Vgl. *χρυσῷ βεβρίθει* h. Ap. 120—136. [2] h. Ap. 182—206.

die ich früher schon mitgeteilt habe [1], zeigen viel Ähnliches, viel Analoges zu dieser Schilderung des homerischen Hymnus: wie er geboren wird, umgeben von einer Schar weiblicher Genien, Jungfrauen oder Mütter; wie er begierig nach der süßen Speise greift, die sie ihm reichen — sie wird an einer Stelle Amṛitam, d. h. Ambrosia genannt [2]; wie er dann alsbald seine Götterkraft zeigt, wie er kaum geboren rasch emporwächst, schöner und schöner wird, in lichte, strahlende, prächtige Gewänder sich kleidend dasteht und die ganze Welt mit seinem Glanze erfüllt. Auf Bilder solcher Art, die noch deutlich an den natürlichen Vorgang sich anlehnen, geht die Schilderung im homerischen Hymnus zurück. Die Verwandtschaft scheint mir in die Augen zu springen. Und wieder zeigt der Rigveda das Primitive, Ursprüngliche, der griechische Mythus die höchste künstlerische Vollendung. Losgelöst und befreit von der beengenden Sphäre des rein Natürlichen, Physischen, hat ihn die dichtende, künstlerische Phantasie in höhere Regionen emporgehoben und ihm so ein selbständiges, ewiges Leben verliehen.

Die Geburt Apollons aus der Insel im Meere erinnert uns aber daran, daß der Gott auch sonst noch in merkwürdiger naher Beziehung zum Wasser steht. Sie erinnert uns an die schon früher erwähnte seltsame Sage des homerischen Hymnus, wie Apollon als Delphin im Meere schwimmend die Kreter zur griechischen Küste am Südabhange des Parnassos geleitet habe, wo er ans Land springt und sie als strahlende Feuererscheinung empfängt. Sie gründen dann sein Heiligtum in Krise. Dieser merkwürdige Apollon Delphinios, der delphingestaltete Gott, wurde auf Kreta verehrt, auf Aegina, wie auch auf manchen anderen Inseln und Vorgebirgen, namentlich in den attisch-jonischen Wohnsitzen von Milet bis Massilia. In dieser Eigenschaft wird Apollon auch als Herr über das Meer gefeiert, dessen Stürme er schweigen heißt, — ähnlich etwa wie der urverwandte iranische Feuergott — apãm napât — im Avesta zu einem wasserbeherrschenden Genius geworden ist [3].

[1] Vgl. oben S. 480.
[2] In dem früher erwähnten dunklen Liede RV 5, 2, 3
[3] Vgl. oben S 490—492.

Dieser Apollon, der als Delphin ins Wasser fährt und dann wieder als Feuererscheinung, Funken sprühend aus dem Wasser herauskommt und die Flamme im Heiligtum entzündet, er findet sein wahrhaft überraschendes Gegenstück in dem Agni, der in Gestalt eines Tieres, als Löwe, Stier, Büffel, Schwan, oder auch nur „in einen dichten Balg gehüllt“, ins Wasser eingeht und sich darin verborgen hält, bis er endlich doch wieder aus demselben herauskommt und die Funktion des Opferfeuers aufs neue übernimmt.

Das durchaus Irrationale des griechischen Mythus läßt etwas sehr Altes, schon ganz unverständlich Gewordenes in demselben vermuten, und der entsprechende indische Mythus bringt die überraschendste Aufhellung. Über den diesem Mythus vermutlich zu Grunde liegenden natürlichen Vorgang haben wir bei Gelegenheit des Agni gesprochen. Wenn der Feuerbrand im Wasser verlischt, scheint das Feuer sich im Wasser versteckt zu haben. Das scheint der Ausgangspunkt der seltsamen Fabel. Das Wiedererscheinen aus dem Wasser aber hängt wohl mit der eben erörterten Geburt des Feuers aus den Wolkenwassern zusammen. Wir sahen aber schon, daß dieser Geschichte wohl noch ein anderer Sinn beigelegt wurde, der auf der Gleichsetzung von Feuer und Sonne beruhte: die Wiederkehr der Sonne im Frühling nach den Nebeln des Winters. Und auch dieser Doppelsinn war gewiß einst in Griechenland lebendig. Es war die uns schon wohlbekannte Rückkehr Apollons im Frühling aus dem Lande der Hyperboreer. Nach der winterlichen Zeit, wo der Seelenführer Dionysos den Kult beherrschte, erschien der strahlende Lichtgott wieder, von jubelndem Paian begrüßt. Und fortan war er der im Kulte gefeierte Gott [1].

[1] Nicht im Widerspruche zu dieser Auffassung, die sich aus Mythus und Kultus der Inder und Griechen übereinstimmend ergiebt, stünde die Ansicht, daß wir in der Neugeburt oder Wiederkehr des Agni-Apollon ursprünglich doch noch etwas anderes zu erkennen hätten, nämlich das Neulicht, das Wiedererscheinen des Mondlichtes nach den Dunkelnächten. Die keineswegs unwahrscheinliche Voraussetzung dafür wäre nur, daß dem Sonnenkulte der Arier ein älterer Mondkult vorausgegangen. Vgl. darüber die Schlußbetrachtung dieses Bandes.

Noch ein wichtiger Punkt darf nicht übergangen werden, wenn er auch fur Apollon nur ganz nebenbei in Betracht kommt. Es sind die Mythen vom ersten Gewinn des Feuers, von seiner Herabkunft, von Feuerbringung, Feuerraub und damit zusammenhängendem Frevel und Ubermut vorzeitlicher Heroen und Geschlechter. Der Feuerraubmythus hat bekanntlich bei den Griechen seinen klassischen Ausdruck in der Prometheussage gefunden. Aber auch im Rigveda hören wir von ersten Feuerbringern, und daß ähnliche Geschichten in primitiver Form schon in der arischen Urzeit erzählt wurden, wird man wohl darum schon für nicht unwahrscheinlich halten dürfen, weil gerade die Feuergewinnungsmythen sich merkwürdig weit verbreitet auf der ganzen Erde bei den verschiedensten primitiven Völkern finden. Baron Andrian hat eine interessante Ubersicht derselben gegeben [1]. Gewaltsame oder listige Aneignung, Raub oder Diebstahl des Feuers ist diesen Erzählungen der Naturvölker in der Regel charakteristisch, und namentlich haben die nordamerikanischen Völker mit besonderer Vorliebe den Mythus vom Stehlen des Feuers ausgebildet. Bisweilen sind es Menschen, bisweilen eine Art von Kulturheroen, am häufigsten aber Tiere, welche das Feuer bringen, rauben oder stehlen.

Die Leute vom Lake Condah in Australien lassen einen Mann an einer Schnur, welche an einem in die Wolken geschleuderten Speer befestigt ist, in den Himmel hinaufklettern und das Feuer von der Sonne herabholen, während nach den Boorong am Tyrrilsee die männliche Krähe dies vollbracht haben soll, die jetzt der Stern Canopus ist. In Alt-Kalabar erzählt man, daß die „Freundin" des ersten Menschenpaares ihm das Feuer (heimlich) vom Himmel gebracht habe, während ein Medizinmann der Kwakiutl berichtete, daß ein großer Häuptling das Feuer vom Himmel geholt, aber für sich behalten habe. Bei den Polynesiern ist es der Kulturheros Maui, der das Feuer mit List und Gewalt aus der Unter-

[1] Vgl. Ferd. Freiherr von Andrian, Die kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen primitiver Völker, S. 30 ff., München 1877 (Sonderabdruck aus dem Korrespondenzblatt der Deutschen anthropol. Gesellschaft 1897, Nr. 10); Prähistorisches und Ethnologisches, S. 316 ff.

welt holt, indem er es dort seinem eigenen Großvater, dem Feuer- oder Erdbebengott, abgewinnt. Die Aboriginer am Yarrafluß erzählen, die Krahe habe das Feuer von einem Weibe gestohlen. Nach den Algonkins hat Manabush, das große Kaninchen, das Feuer von einem alten Manne gestohlen, der auf einer Insel inmitten eines großen Sees wohnte. Am unteren Frazerfluß erzählt man, der Nerz habe das Feuer von den Gespenstern erworben, indem er deren Häuptling den Kopf abschnitt. Die Großmutter des Nerzes stellte den Kopf gegen Auslieferung des Feuerbohrers zurück. Die Apachen erzählen, der Coyote habe dem Eichhornchen das Feuer weggenommen, während nach der Erzählung der Nez Percés der Biber den Fichten das Feuer gestohlen haben soll [1].

Ich will diese Mitteilungen nicht zu sehr häufen und nur noch bemerken, daß auch ein Kulturvolk wie die Babylonier den Glauben hegte, der gottliche Sturmvogel habe das Blitzfeuer vom Himmel herab zu den Menschen gebracht und sie die Kenntnis des Feuers gelehrt. Wie Prometheus war er von den Göttern verstoßen. Er hatte ihnen ihre Schätze gestohlen, ihre geheime Weisheit der Welt mitgeteilt. Dafür mußte er büßen [2].

Trotz all der Verschiedenheit in diesen zahlreichen und weit verbreiteten Mythen springt doch das Ubereinstimmende in die Augen. Die Tiergeschichten sind offenbar das Primitivste und machen oft einen fast kindischen Eindruck. Das bestatigt uns nur die schon vor langen Jahren ausgesprochene Ansicht von Adalbert Kuhn, das halbgottliche, feuerbringende Wesen bei den Ariern sei ursprunglich als Vogel gedacht [3]. Der feuerbringende Vogel, Specht oder Storch oder wer es sonst sei, ist gewiß eine altere, primitivere Vorstellung, als die eines Prometheus. Doch ist es keineswegs unglaublich, daß schon die arische Urzeit auch von menschlichen oder heroischen Feuerbringern erzahlte,

[1] Diese Notizen nach v. Andrian a. a. O., S. 31—34; resp. 316 ff.

[2] Nach Sayce in seinen Lectures on the origin and growth of the Religions, S. 294. Vgl. Andrian a. a. O., S. 35; resp. 319.

[3] In seinem bekannten Buche „Die Herabkunft des Feuers und Göttertrankes“.

zumal wir solche ja auch bei manchen recht primitiven Völkern schon vorfinden. Positiv und deutlich sprechen für eine solche Annahme allerdings nur die Mythen der Inder und Griechen, die bei aller Differenz doch in manchen Punkten höchst auffallend und bemerkenswert zusammenstimmen.

Wir haben bereits früher gesehen, daß Mâtariçvan, der indische Prometheus, zwar als Feuerbringer, nicht aber als Feuerräuber oder Feuerdieb erscheint, wie der griechische Heros. Doch wir werden wohl annehmen dürfen und müssen, daß in diesem Falle der griechische Mythus einen älteren Zug bewahrt, der dem indischen verloren gegangen ist. Die zahlreichen Parallelen so vieler primitiver Völker, die alle fast die erste Feuergewinnung als Raub oder Diebstahl charakterisieren, sprechen zu deutlich dafür, daß gerade dieser in Griechenland so energisch hervortretende Zug dem Feuerbringer von Hause aus eigen ist. Dafür spricht aber auch die merkwürdige Sage von dem frevelhaften Übermut des indischen Bhṛigu und der Strafe, die dafür von den Göttern über ihn verhängt wird [1]. Die Bhṛigus sind jenes vorzeitliche, mythische Geschlecht, zu dem Mâtariçvan das Feuer gebracht haben soll. Die Bhṛigus haben aber nach anderen Stellen des Rigveda das Feuer selbst gefunden und zu den Menschen gebracht, waren also gewissermaßen Doppelgänger des indischen Prometheus und ebendarum haftet wohl an ihnen der Ruf eines frevelhaften Übermutes, für den sie göttliche Strafe leiden müssen, wenn das auch später in anderer Weise erklärt und begründet wird.

Die auffallendste Übereinstimmung zwischen Indern und Griechen in diesem speziellen Mythenkreise der Feuergewinnung zeigt sich gerade an dem letzterwähnten Geschlechte der Urzeit. Der Name der Bhṛigus fällt mit dem der griechischen Phlegyer unzweifelhaft zusammen. Aber nicht nur der Name, sondern auch die Stellung, die beide Geschlechter in dem Mythenkreise einnehmen, die Rollen, die sie darin spielen, decken sich so augenfällig, daß an der ursprünglichen Identität beider nicht wohl gezweifelt werden

---

[1] Vgl. oben S. 486.

kann. Das rückt sie aber in die Urzeit hinauf und spricht fur das Alter des ganzen Mythus.

Die Phlegyer sind ein mythisches Geschlecht halbgottlicher Art, das in Verbindung mit den Kentauren und Lapithen erscheint. Sie stehen mit Prometheus in nächster Beziehung, wie die Bhṛigus mit Mâtariçvan, dem indischen Feuerbringer. Im Lande der Phlegyer, bei Panopeus in Phokis, wurde die Erde gezeigt, deren sich Prometheus zur Bildung der Menschen bedient haben soll, und mit Recht hat schon Kuhn[1] aus diesem Umstande auf eine nähere Beziehung des Prometheus zu den Phlegyern geschlossen. Er war dort heimisch, hatte dort sein Handwerkszeug, seine Werkstatt. Und wie Bhṛigu durch Ubermut frevelt und dafur von den Gottern bestraft, dazu verdammt wird, in der Unterwelt die Höllenstrafen anzusehen, so gelten auch die Phlegyer fur ein übermutiges, aus Ubermut frevelndes Geschlecht, und sie werden dafür zu harten Hollenstrafen verdammt.

Im homerischen Hymnus auf Apollon wird uns erzahlt, wie der Gott, den Ort suchend, wo er sein Heiligtum grunden mochte, zu der Stadt der Phlegyer kommt, der frevelhaft ubermutigen Männer, die sich nicht kümmern um Zeus[2]! Er mag bei dem frechen Geschlechte nicht weilen, schreitet weiter nach Krise am Abhang des Parnaß und holt sich dann dorthin in Gestalt eines Delphins die Kreter.

Worin bestand der frevelnde Ubermut der Phlegyer?

Wir haben die analoge Sünde der Bhṛigus schon auf ursprunglichen prometheischen Feuerraub deuten müssen. Bei den Phlegyern möchte man, aus diesem Grunde und weil sie dem Prometheus nahe stehen, Ahnliches vermuten. Feuerraub, wie ihn Prometheus übt, wird uns nun freilich von ihnen nicht berichtet, aber die griechische Sage erzählt, daß die Phlegyer den Tempel des Apollon angreifen, um ihn zu plundern[3]. Habe ich Recht mit meiner Deutung des Gottes Apollon, dann ist das ein Angriff auf das Heiligtum des Feuergottes, ein Raubversuch, gerichtet gegen das ewige heilige Feuer. Und das ist es ja gerade, was

[1] Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes, S. 19.

[2] Vgl. h. Ap. v. 278 ff.

[3] Vgl. Paus. IX, 36, 2, auch X, 7, 1.

wir erwarten mußten, — ein Frevel, dem prometheischen nahe verwandt. Es spricht das aber auch wiederum für die Richtigkeit unserer Deutung Apollons. So, denke ich, stimmt hier alles zusammen.

Es wäre eine schöne und reizvolle Aufgabe, hier die Prometheussage eingehend zu behandeln, — diesen großartig, kühn und geistvoll ausgestalteten griechischen Mythus, der dem Aeschylos den Stoff zu seiner gewaltigen Trilogie gegeben, der auch Goethe mächtig erfaßt und zu seinen kühnen Fragmenten begeistert hat. Ist Prometheus doch der titanische Vertreter jenes stolz und trotzig vordringenden Strebens der Menschheit, Natur und Leben mit eigener Kraft zu meistern, ohne sich viel um die Götter zu kümmern. Doch was griechische Dichter und Denker aus der Gestalt des Prometheus gemacht haben, das ist für uns hier nicht die wesentliche Frage. Sollen wir nicht zu weit vom Wege abschweifen, dann gilt es für uns, nur jene Züge an dem großen Titanen festzustellen, die wir für alt halten dürfen und die darum für die Vergleichung in Betracht kommen, — während wir jüngere, offenbar griechische Erfindungen wie den Opferbetrug an Zeus, die Pandorageschichte und anderes mehr beiseite lassen müssen.

Den alten Kern der Sage bildet ohne allen Zweifel der Feuerraub zu Gunsten der Menschen, — mag es nun heißen, daß Prometheus vom Herdfeuer des Zeus, oder vom Feuer des Hephaestos oder auch vom Sonnenwagen das köstliche Gut entwendet und zu den Menschen hinunter gebracht habe. Er tut es mit List und Schlauheit. Diese Eigenschaften werden fort und fort an ihm hervorgehoben, und daß dies gerade ein uralter Zug ist, lehrte uns schon die Vergleichung der verwandten primitiven Mythen. Er tut es aber als ein echter Kulturheros, um der Menschen willen, zum Besten der Menschen, denen die Götter neidisch das Feuer vorenthalten. Er tut es für sie und er leidet für sie. Das ist das Große an ihm, was Aeschylos herrlich herausgearbeitet hat. Er leidet für sie, denn die Götter strafen sein Tun als einen Frevel. Er wird an eine Säule angefesselt und ein Adler frißt ihm an der Leber, die immer in der Nacht wieder

nachwächst. So erzahlt es Hesiod. Bei Aeschylos erscheint er zuerst an den äußersten Enden der Welt, in der skythischen Wüste, gepfählt und angeschmiedet, dem Sonnenbrande ausgesetzt; dann an den Kaukasus angeschmiedet, von dem Adler gemartert. Auch dieser Zug der Sage, die Strafe für den angeblichen Frevel, den Raub oder Diebstahl, ist vielleicht alt. Darauf deutet die früher besprochene Bestrafung des verwandten feuerbringenden Heroen, des Bhṛigu. Darauf deutet wohl auch die später zu erörternde skandinavische Sage. Die Anschmiedung an den Kaukasus hängt vielleicht damit zusammen, daß gerade bei den Kaukasus-Völkern und auch speziell bei den stammverwandten arischen Osseten merkwurdige Sagen von gefesselten Riesen erzählt werden und wohl schon seit alters erzahlt wurden [1].

Hat Prometheus trotz seines Gegensatzes zu den Gottern, von Aeschylos bis auf die Gegenwart, stets reiche Sympathie, Bewunderung und Verehrung gefunden, ob seines mutigen Tuns und Leidens zum Besten der Menschheit, so tritt seine Gestalt noch in ein ganz anderes Licht durch die Tatsachen des Kultus. Es unterliegt keinem Zweifel, Prometheus wurde bei den Griechen gottlich verehrt. Sein Kultusbeiname war „der feuerbringende Gott" [2]. Als der Gott, der das Feuer vom Himmel auf die Erde gebracht habe, wurde er verehrt — in Athen z. B. in engem Zusammenhange mit Hephaestos und Athena. Auch in der Geschichte seines Opferbetruges bei Hesiod erscheint Prometheus als Feuergott, als der Opferer und Opferbeschauer zugleich [3]. Er ist Prophet und kennt die Geheimnisse der Zukunft, — wie Apollon, der alte Feuergott, Prophet des Zeus ist. Und nach Aeschylos wird er, nachdem er befreit in den Olymp zurückgekehrt ist, wieder das, was er früher war: Berater und Prophet der Gotter [4]. Er war ein Gott auch schon als Titane,

[1] Vgl. Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., I, S. 79; M. Anholm, De bundne Joette i Kaukasus, in den Danske Studier 1904, S. 141 ff., s. die Anzeige von B. Kahle im Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VIII, Heft 2, S. 314 ff. Wilhelm Müller, Prometheische Sagen im Kaukasus, Russische Revue, 23, 193 ff. (1883).

[2] ὁ πυρφόρος θεός. Vgl. Preller a. a. O., S. 72.

[3] Vgl. Preller a. a. O., S. 74. [4] Vgl. Preller a. a. O., S. 80.

als Sohn des Titanen Japetos, ein Mitglied eines alteren Göttergeschlechtes. Und ich glaube, so ist er auch bei der vergleichenden Betrachtung zu fassen. Prometheus ist aus dem alten primitiven Feuerbringer erwachsen, bei dem der Diebstahl ganz naiv und kein Verbrechen war. Der Feuerbringer wurde als Held, als Heros, als Gott verehrt. Er war Feuerbringer und Feuergott in einer Person. Auf ein Gleiches deutet bei den Indern der Umstand zurück, daß der Name Mâtariçvan nicht nur den Feuerbringer, den indischen Prometheus, bezeichnet, sondern zugleich ein Beiname des Agni ist, des Feuergottes. Dieser alte, naive Gott, der das Feuer fur die Menschen gestohlen hatte, mußte notwendig in Konflikt geraten mit späteren, hoher gearteten Gottern, einer höheren sittlichen Weltanschauung. Sein Diebstahl mußte zum Frevel werden, wenn man diesen Zug nicht ganz oder fast ganz verwischte, wie das bei den Indern geschehen ist. Die Griechen verwischten ihn nicht und dennoch horten sie nie auf, diesem gottlichen Frevler ihre Liebe und Verehrung zu erweisen. Sein Schicksal aber wuchs jetzt in ihren Augen zur hochsten tragischen Größe empor. Der Frevler ward zum Märtyrer um der Menschheit willen, zum Heros, der die kuhnste Tat mit dem bittersten Leiden bußt.

Der Feuergott Prometheus entstammt wohl einer alteren Kulturschichte als der Feuergott Apollon. Aber der Altere blieb neben dem Jüngeren stehen. Sie waren ja verschieden genug. Man muß als dritten Feuergott der Griechen noch den Hephaestos ihnen an die Seite stellen, der namentlich in Lemnos, aber auch in Attika verehrt wurde.

Ohne Zweifel ist Hephaestos ein Feuergott, doch in seinem Charakter und wohl auch in seinem Ursprung wesentlich anders als Apollon und Prometheus zu beurteilen, — mehr noch dem Prometheus verwandt, doch auch von diesem gründlich verschieden. Oft genug wird Hephaestos geradezu gleichbedeutend mit dem Feuer genannt [1], er hat also etwas Elementares an sich, was den Naturgott verrat. Namentlich wird er mit dem unterirdischen

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 148.

Feuer vulkanischer Berge und Gegenden in Zusammenhang gebracht. Auch auf Lemnos, dem Hauptsitze seiner Verehrung, befand sich ein einstmals tätiger Vulkan, der Mosychlos, der ebenso wie der Krater des Aetna für eine Schmiede des Hephaestos galt. Gleich unter dem Mosychlos aber befand sich der alte Tempel des Hephaestos [1]. Doch bleibt es charakteristisch, daß gerade auf Lemnos die schon erwähnte alte Sitte waltete, einmal im Jahre alles Feuer zu löschen und neues, heiliges Feuer von Delos, aus dem Heiligtum des Apollon zu holen, das dann in alle Hauser und alle Werkstatten verteilt wurde und den Anfang eines neuen Lebens bedeutete. Das heilige, reine Feuer war also trotz dem Hephaestos vielmehr bei Apollon zu finden.

Mehr als alles andere aber ist für Hephaestos charakteristisch, daß er der kunstreiche Schmied, der gottliche Feuerarbeiter ist. Er erscheint als ein großer Kulturgott, als der göttliche Vertreter des Feuers, insofern dasselbe die kunstreiche Arbeit in Metallen ermöglicht und fördert. Dieser Hauptzug im Wesen des Gottes kann selbstverständlich nicht älter sein als die Metallarbeit selbst, deren erste Anfange wir vielleicht in die letzte Periode der arischen Urzeit setzen dürfen. Die eigentliche Ausbildung dieser Kunst gehort aber erst der Zeit nach der Völkertrennung an, und daher wohl auch die Ausbildung eines eigentlichen Schmiedegottes. Hephaestos aber berührt sich in so augenfalliger Weise mit der Schar jener kunstreichen, oft mißgestalteten Dämonen, Elben und Zwerge der Arier, die zum Kreise der Seelen und Seelengotter gehoren, daß er von ihnen sich gar nicht trennen laßt. Er stammt mit dem am meisten charakteristischen Teile seines Wesens, wie ich glaube, aus diesem Kreise her und soll daher erst spater behandelt werden.

Neben den männlichen Feuergottern besitzen die Griechen aber auch noch eine weibliche Feuergottheit. Sie zeigt nicht jene seltsamen, irrationalen Zuge, die wir bei Apollon beobachtet haben, dafur entschadigt sie aber durch die wohltuende Klarheit ihres Wesens: H e s t i a, die Gottin des hauslichen Herdfeuers. Sie

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 141.

spielt im Mythus keine große Rolle, um so wichtiger erscheint der ihr gewidmete Kultus. Und nicht zu unterschatzen ist das moralische Moment, das in dieser Gottergestalt hervortritt. Es ist nicht von der Größe und Erhabenheit wie bei der Gestalt des Apollon, aber von stiller, intensiv wirkender Kraft. Hestia gilt als eine der ehrwürdigsten Gottheiten der sittlichen Weltordnung.

Der häusliche Herd ist der Mittelpunkt jedes Hauses. Hestia, die Göttin des häuslichen Herdfeuers, bildet den Mittelpunkt des religiösen Familienlebens der Griechen. Sie fehlte in keinem Hause und überall wirkte ihr einfacher Kultus still, aber machtig auf Herz und Gemüt der Menschen. Der häusliche Herd war ihr Opferherd. Er war der Altar des Hauses. Um ihn sammelte sich die ganze Familie zu festlicher Feier an den Familientagen der Apaturien und Amphidromien. Der Hausvater oder die Hausmutter besorgten den einfachen Kult.

Aber Hestia wird auch zu einer öffentlichen Gottin, indem zusammengehörige Familien, Gemeinden, Stadte, ja ganze Länder in einem bestimmten heiligen Herdfeuer ihren gemeinsamen Mittelpunkt symbolisierten und sich damit gleichsam als eine große Familie bekannten. So hatten in Attika die zwölf ursprünglich getrennten Gemeinden jede ihr Gemeindehaus, ihr Prytaneion, und darin ihre Hestia. Nachdem sich alle zwolf zum attischen Staate zusammengeschlossen hatten sie im Prytaneion zu Athen ihre gemeinsame Hestia. So hatten auch die Arkadier in Tegea ihren Gemeindeherd (*κοινὴ ἑστία*), so gab es eine Hestia des makedonischen Konigreichs, eine Hestia im Prytaneion zu Olympia usw.[1] In den Gemeindehäusern besorgten die Vorsteher des Gemeinwesens, die Konige, Archonten oder Prytanen, den Kult der Hestia. Das Feuer wurde daselbst bestandig brennend erhalten.

Hestia gilt als eine jungfrauliche Gottin. Ihr hat Zeus statt der Heirat ein schönes Ehrengeschenk verliehen, daß sie mitten im Hause sitzt und Fett als Opfer empfangt, daß sie in allen Tempeln der Gotter und bei allen Menschen geehrt wird[2]. Bei

[1] *ἑστία τῆς Μακεδονικῆς βασιλείας*; vgl. Preller a. a. O., I, S. 346, Anm. 1.
[2] Vgl. den homerischen Hymnus auf Aphrodite v. 29—32.

allen Opfern wurde mit einer Spende an Hestia begonnen und mit einer solchen geschlossen, bei allen Gebeten und sonstigen religiösen Handlungen wurde sie zuerst genannt, und auch in den öffentlichen Schwurformeln pflegte man Hestia vor allen anderen Göttern zu nennen[1]. Man dachte sie sich auch im Olympos thronend, die einzige Göttin, welche dort stets an ihrer Stelle verharrte, während die anderen ab und zu gingen[2].

Hestia übt somit dieselbe Funktion aus, die der indische Agni Hausesherr, der iranische Nmânôpaiti ausüben und die wir auch beim Apollon Domatites, Oiketas, Agyieus als ursprünglich vorhanden vermutet haben. Für den in diesem Punkte verdunkelten männlichen Feuergott ist die weibliche Gottheit in voller Klarheit eingetreten. Neben dem großen, zum allgemeinen Lichtgott emporgewachsenen Feuergotte steht sie als die spezielle Vertreterin des häuslichen Herdfeuers, das auch zum Mittelpunkt kleiner und größerer menschlicher Verbände werden kann.

Ob die Gestalt dieser Göttin in die Urzeit zurück reicht, kann erst später erörtert werden, wenn die verwandten Gestalten auch der anderen arischen Völker verglichen sind. An sich ist es ebenso gut denkbar, wie das Bestehen einer weiblichen Gottheit der aufsteigenden Sonne neben dem großen allgemeinen männlichen Sonnengotte, der auch seinerseits natürlich speziell in seinem Neuerscheinen und Aufsteigen gefeiert werden konnte. Und es wird vielleicht sogar wahrscheinlich durch den Umstand, daß das altarische Wort für Feuer wenigstens bei einem Teile der arischen Stämme weiblichen Geschlechtes ist (vgl. das litauische ugnis f. = indisch agnis m. usw.). Auf jeden Fall aber werden wir Hestia ihrem Ursprung nach bis in jene Zeit zurück versetzen müssen, wo Griechen und Römer sich noch nicht von einander getrennt hatten, denn die römische Vesta ist mit ihr so augenfällig verwandt, daß an einer ursprünglichen Identität beider Göttinnen nicht gezweifelt werden kann. Name und Wesen beider stimmt ganz zusammen. Vesta aber ist wohl kaum, wie so manche andere Götter, von Griechenland nach Rom hinüber

[1] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 347. 348.

[2] Vgl. Preller a. a. O., I, S. 343.

genommen, sondern eine echte, altrömische Gottheit. Das führt uns zu der Annahme einer ebensowohl vorgriechischen wie vorrömischen weiblichen Gottheit des häuslichen Herdfeuers.

Auch bei den Römern steht diese Göttin als weibliche Ergänzung neben einem großen allgemeinen Feuergotte, und darin liegt ein charakteristischer Unterschied der Griechen und Römer im Punkte der Feuerverehrung gegenüber den asiatischen Ariern, den Indern und Iraniern, die nur einen männlichen Feuergott kennen.

Der römische Feuergott heißt Vulcanus oder Volcanus und ist in diesem seinem Charakter vollkommen klar und unzweifelhaft deutlich, so daß ein besonderer Nachweis davon nicht erst geführt zu werden braucht. Schon der Name des Gottes deutet dieses Wesen an [1], und die Tatsachen des römischen Kultes wie alle sonst noch hierhergehörigen Tatsachen vereinigen sich darin, die ursprüngliche Feuernatur des Vulcanus völlig sicher zu stellen. Es herrscht daher in diesem wesentlichsten Punkte keine Meinungsverschiedenheit unter den Forschern.

Anders vielleicht in Laienkreisen, wo diese so bestimmt formulierte Anschauung vielfach wohl auffällig oder gar bedenklich erscheinen durfte. Sind wir es doch seit den Zeiten der Renaissance gewohnt, in Vulcanus vor allem den himmlischen Schmied, den kunstreichen göttlichen Metallarbeiter zu sehen, der zwar beständig mit dem Feuer hantiert und arbeitet, darum aber doch nicht das Feuer selbst oder der Feuergott ist. Doch diese herkömmliche Ansicht stammt aus einer Zeit der römischen Kultur-

[1] Der Name Vulcanus oder Volcanus ist wahrscheinlich von der alten Wurzel vark abgeleitet, welche im Veda als varc erscheint und dem indischen varcas „Glanz“ zugrunde liegt, einem Worte, welches mit Vorliebe gerade von dem Glanze des Feuers gebraucht wird, wie die Ableitungen von der Wurzel div vom Glanze der himmlischen Lichterscheinungen. Volcanus würde danach den Glanz des Feuers andeuten. — Kretschmer (Einleitung, S. 133) bringt den Namen Volcanus mit sanskr. ulkâ = Feuerbrand zusammen, eine Ansicht, die übrigens viel früher schon von A. W. Schlegel geäußert wurde (vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., II, S. 148). Ist das richtig, so wäre die Bedeutung „Feuer“ noch bestimmter in der Wurzel des Namens enthalten.

entwicklung, wo die griechische Mythologie allenthalben die römische Gotterwelt uberflutet und gerade auch das Bild des Vulcanus durch Identifikation mit dem griechischen Hephaestos wesentlich umgestaltet hatte. Der altrömische Kultus und andere unanfechtbare Überlieferungen lassen uns aber das Ursprüngliche und echt Römische hier wie in manchem anderen Falle deutlich erkennen. Und nur dies kommt fur die Vergleichung in Betracht.

Die Beziehungen des Vulcanus zur Schmiedekunst sind sicher aus griechischen Vorstellungen erwachsen [1]. Sie sind überhaupt nicht altrömisch, — darin stimmen alle Kenner des Gegenstandes überein. Aus dem Kult ist es überhaupt nicht nachweisbar und nicht wahrscheinlich, daß Vulcanus auch als Gott der Schmiedekunst angesehen worden sei [2].

Auch sein gewöhnlich so gedeuteter alter Beiname Mulciber, den man mit dem Schmelzen des Metalls im Feuer zusammenzubringen pflegte, bezeichnet vielmehr den Besänftiger der Feuersbrunst [3]. Die Mythen, die Dichtungen vom griechischen Hephaestos sind in späterer Zeit auf den mit ihm identifizierten Vulcanus ubertragen worden und diese eigenartigen und reizvollen Gebilde griechischer Phantasie haben der Folgezeit das so einfache und klare ursprungliche Wesen des altrömischen Feuergottes verschleiert.

Preller bezeichnet Vulcanus als den „Gott der Naturkraft des Feuers, welche beseelend und bildend, aber auch zerstörend wirkt“. Er findet, daß Vulcanus mit der Vesta zusammen, in mancher Hinsicht aber auch Vulcanus allein, sehr an den indischen Agni, den Feuergott der Veden, erinnere [4]. „In den älteren Kulten und Sagen — sagt Preller — erscheint Vulcan bald als zerstörende, bald als wohltatige, nicht selten auch als beseelende und zeugende Kraft, ja wie Vesta und der indische Agni auch als Gottheit des Herdes, der uber dem Bestande der Familie wacht und im Staate Gesellung und Verbindung fördert [5].“ Nach Wissowa ware Vulcanus im römischen Kult nicht als ein

[1] Vgl. Preller (Jordan), Rom. Myth., 3. Aufl., S. 149 Anm.
[2] Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 186.
[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 186. [4] Vgl. Preller a. a. O., S. 147.
[5] Vgl. Preller a. a. O., S 148.

Gott des Herdfeuers gefaßt worden. „Man scheint — sagt er — bei diesem Kulte von alters her vorwiegend die furchtbare und verheerende Gewalt des Feuers im Auge gehabt und Volcanus als einen gefahrdrohenden Gott, dessen Groll versöhnt werden müsse, verehrt zu haben [1].“ Im einzelnen weichen somit die Ansichten der beiden Forscher von einander ab, darin aber, daß er der altrömische Feuergott sei, stimmen sie ganz überein.

Das Hauptfest des Vulcanus fiel in den heißen Monat August, wie Preller wohl mit Recht urteilt, „wahrscheinlich deshalb, weil Sonne und Feuer bei den Alten, auch bei den Römern oft gleichbedeutend gedacht und für einander gesetzt werden“ [2]. Das wäre also ein Feuerfest mit gleichzeitiger Beziehung auf die Sonne! Es waren die sog. Volcanalia, die am 23. August gefeiert wurden. Zur Kaiserzeit fanden an diesem Tage auch circensische Spiele statt, von denen wir leider nicht sagen können, seit wann sie üblich waren. Das Fest erfreute sich einer großen Beliebtheit, namentlich bei der Landbevölkerung, was unter anderem daraus hervorgeht, daß es im Bauernkalender mit Vorliebe zur Bestimmung der Zeit ländlicher Arbeiten verwendet wurde. Es gehörte auch zu denjenigen altrömischen Festen, welche den Untergang des Heidentums am längsten überlebt haben [3].

Diese besonders nahe Beziehung des großen Vulcanfestes zur ländlichen Bevölkerung, ihrem Leben und Arbeiten, die große Beliebtheit desselben gerade bei den Bauern scheint mir dafür zu sprechen, daß Preller recht hat, wenn er zugleich auch an das Feuer der Sonne denken mochte, und daß wir — um es kurz zu sagen — hier wohl eines jener großen Feuerfeste vor uns haben, welche zugleich auch Sonnenfeste waren und mit dem Leben der Vegetation und ihrem Gedeihen in Zusammenhang

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 186. 185. Ich kann übrigens Wissowas Begründung dieser Beschränkung im Wesen des Vulcanus nicht überzeugend finden. Das Opfer lebender Fische kann auch anders gedeutet werden, als er es deuten will, und die Verbrennung der eroberten Waffen nach der Schlacht läßt den Gott auch gewiß nicht als ausschließlichen Gott der Zerstörung erscheinen.

[2] Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., II, S. 151.

[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 186. 187.

standen. Dazu wurden auch die Spiele stimmen, deren Alter uns nur leider unbekannt ist.

Ein merkwürdiger alter Brauch, der bei diesem Feste geübt wurde, bestand darin, daß man dem Vulcanus als Opfer lebende Fische ins Feuer warf [1]. Es scheint, daß jeder Familienvater dies für sich und die Seinigen tat und dann wohl vermutlich im Feuer des häuslichen Herdes [2]. Die Fische wurden von den Tiberfischern geliefert und nicht auf dem gewöhnlichen Fischmarkte, sondern an einem besonderen, dem Vulcan geweihten Platze (area Vulcani) feilgeboten, wofür die Fischer am 7. Juni ihre Fischerspiele (ludi piscatorii) feiern durften. Nach Preller kamen dabei bestimmte kleine Fische zur Verwendung, die sog. maenae, und waren dieselben als stellvertretendes Opfer fur die menschlichen Seelen dargebracht worden [3]. Auch Wissowa bezeichnet den Brauch als ein stellvertretendes Opfer, das nach seiner Ansicht dazu bestimmt gewesen wäre, den Groll des gefahrdrohenden Feuergottes zu versöhnen [4]. Warum gerade Fische das Opfer bilden, wird damit freilich nicht erklart. Fur uns liegt es nahe, dabei an jene uralten merkwürdigen Beziehungen zu erinnern, welche der altarische Feuergott ohne Zweifel zum Wasser hatte. Ob in dem Fischopfer für Vulcanus eine Erinnerung daran sich erhalten hat, müssen wir dahingestellt sein lassen. Für erwagenswert möchte ich die Frage doch wohl halten [5].

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., II, S. 151; Wissowa a. a. O., S. 185.

[2] Vgl. Preller a. a. O, S. 151.

[3] Vgl. Preller a. a. O., S. 151; Wissowa a. a O., S. 185. Diese kleinen Fische sollen auch sonst als stellvertretendes Opfer pro animis humanis erwähnt werden, s. Preller a. a. O., S. 151.

[4] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 185.

[5] In Indien werden die Nachstellungen, welche die Fische von den Fischern zu erleiden haben, dadurch erklärt, daß ein Fisch den Agni verraten habe, als dieser sich im Wasser versteckt hatte und von den Göttern gesucht wurde. Agni fluchte deswegen den Fischen, sie sollten mit List getötet werden (TS 2, 6, 6, 1). — Im allgemeinen gilt in Indien der Fisch als ein gluckverheißendes Symbol, wie aus vielen Bräuchen deutlich hervorgeht (vgl. Zachariae, WZKM, Bd. XVIII, S. 299—306; Pischel, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, Sitz.-Ber. der kgl. preuß. Akademie der Wiss.,

An die Frühlingsfeuerfeste der verwandten Arier werden wir bei Vulcanus durch eine merkwürdige Beziehung und damit verbundenen Brauch erinnert.

Vulcanus gilt als Gatte oder Genosse der Göttin Maja oder Majesta, der „Hehren", welche ihr Fest am ersten Tage des Maimonats hatte. An diesem Tage wurde ihr ein Opfer dargebracht, und zwar durch den Priester des Vulcanus, den sog. Flamen Volcanalis. Das zeigt im Kultus deutlich genug die enge Verbindung der beiden Götter, des Feuergottes und der Maja, der gefeierten Göttin des ersten Maitags, die man darum geradezu Maigöttin nennen möchte. Zwar ist uns leider von ihrem Wesen sonst nichts überliefert [1], doch hat Preller wohl recht, wenn er in ihr eine der Bona Dea verwandte Gestalt vermutet und gerade um der Verbindung mit der alten lateinischen Maja willen in Vulcanus auch einen wohltätigen, befruchtenden Naturgott sehen will [2]. Eine Göttin des im Frühling beginnenden vegetativen Segens liegt gewiß am nächsten in der am ersten Mai gefeierten römischen Göttin zu suchen, deren Name geradezu nichts ist als die weibliche Form des Maimonates. Wenn der Priester des Feuergottes Vulcanus dieser Göttin am ersten Mai ein Opfer darbringt, dann ist es unmöglich, bei dieser Verbindung nicht an die weitverbreiteten Maifeuer, die Feuerfeste zu Beginn des Maimonats zu denken. Im römischen Kultbrauche, wie ich ihn fasse, hätten diese Feste eine Art sakraler Stilisierung erfahren.

Im Frühlingsfest seiner Gattin Maja wie in seinem eigenen Hauptfeste, den Volcanalia, im August, tritt somit der Feuergott Vulcanus in der weitesten Fassung seines Wesens, in seiner Beziehung und nahen Verwandtschaft zum Sonnenfeuer hervor, wie uns das bei anderen großen Feuergöttern der Arier schon längst wohlbekannt ist. Unsere Auffassung, die wesentlich mit derjenigen von Preller zusammenfällt, stimmt aufs beste zu all unseren bisherigen Ergebnissen.

Eine nähere Beziehung des Vulcanus zum Feuer des häuslichen

---

philos.-hist. Kl., 1905, 11. Mai). Der alte Sonnengott Vishnu erscheint in Fischgestalt als Retter des Manu und damit des ganzen Menschengeschlechtes.

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 185. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 149.

Herdes wird von Wissowa in Abrede gestellt, und er mag, soweit der Kult in Betracht kommt, mit dieser Ansicht recht haben. Dagegen tritt es in unseren altromischen Sagen deutlich hervor, daß man auch im Feuer des häuslichen Herdes sich Gott Vulcanus waltend dachte. So erzählte man vom sagenhaften Gründer der Stadt Praeneste, dem Caeculus, daß er ein Sohn des Vulcanus sei, und zwar soll ihn seine Mutter durch eine vom Herdfeuer gesprungene Kohle empfangen haben. Noch dramatischer ist die Geschichte von der Zeugung des beruhmten Königs Servius Tullius, der gleichfalls für einen Sohn des Vulcanus galt. Aus der Flamme des Herdfeuers der Königsburg streckte sich seiner Mutter Ocrisia die männliche Kraft entgegen. Sie erschrickt und entflieht, doch die weise Königin Tanaquil heißt sie, sich bräutlich geschmückt an das Herdfeuer setzen — und der Sohn dieser Stunde ward für einen Sohn des Vulcanus gehalten [1].

Offenbar herrscht in diesen Sagen die Vorstellung, daß auch im Feuer des hauslichen Herdes Vulcanus, der Feuergott, waltet. Als solcher wird er in bestimmten Fallen auch zum Vater und Ahnherrn, wie Apollon und Agni in allgemeinem Sinne so genannt werden. Wir brauchen Vulcanus nicht gerade zu einem speziellen Herdfeuergotte zu stempeln. Er ist der große allgemeine Gott des Feuers und als solcher erscheint und betätigt er sich auch in der Flamme des häuslichen Herdes.

Unter den Kultusstätten des Feuergottes Vulcanus in Rom ist als besonders merkwürdig das alte Volcanal auf dem Comitium hervorzuheben, „welches wie eine Art von Staatsheerd erscheint, gleich jenem Herde in Praeneste, an welchem der Grunder der Stadt gefunden wurde. Es war kein eigentlicher Tempel, sondern nur eine über das Comitium erhöhte Fläche (area), wahrscheinlich mit einer Feuerstätte und einem Saeptum — d. h. einer Umzäunung — versehen, wie auch die anderen sog. Volcanalia in Rom zu denken sein werden. Indessen hatte dieser Platz fur die Stadt und den Staat eine ganz besondere Bedeutung, da er durch die alte Erinnerung an die Verbindung der Romer und Sabiner

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 149; Wissowa a. a. O., S 180.

und eine ebenso alte Praxis der bürgerschaftlichen Versammlungen geweiht war. Hier sollen Romulus und T. Tatius ihre Zusammenkünfte gehalten haben, wie später die verbündeten Römer und Quiriten und die Patrizier überhaupt hier berieten, auf dem Comitium, für dessen geheiligten Focus nach Art des späteren Vestadienstes also dieses Volcanal gehalten werden darf[1]."

Merkwürdig und interessant ist der mehrfach geübte Brauch, solchen Personen, die vom Blitze, dem Feuer des Himmels, getroffen waren, auf dem Volcanal Statuen zu errichten[2]. Es sieht so aus, als ob man sie wie Auserwählte des Feuergottes betrachtet hatte. Wie früher das Sonnenfeuer, so ist hier das Blitzfeuer in seiner Verwandtschaft mit dem irdischen Feuer erkannt, und die Natur des Vulcanus als des großen allgemeinen Feuergottes tritt auch dadurch nur immer deutlicher hervor.

Vor allem aber erscheint Vulcanus im Kult als der furchtbare, gefahrdrohende, zerstörende Gott, der Gott der verheerenden Feuersbrünste, dessen Grimm besänftigt und versöhnt werden muß. Ist er versöhnt und milde gestimmt, dann besänftigt er das Toben der Flammen[3] und schützt die Bedrohten vor der Gefahr. So zeigt er sich deutlich als Herr und Regierer des feurigen Elementes. Gerade in seiner Eigenschaft als Besänftiger der Feuersbrünste tritt Vulcanus in Rom im Laufe der Zeit immer stärker hervor, namentlich seit der Neuordnung der städtischen Bezirkseinteilung unter Augustus, die mit dem Feuerlöschwesen zusammenhing. Vulcanus trägt in dieser Eigenschaft oft den Beinamen Quietus, der beruhigte Vulcanus, und wird namentlich in Verbindung mit einer Göttin Stata Mater verehrt, welche nach römischem Glauben die Macht hatte, das Feuer zum Stehen zu bringen. In verschiedenen Vierteln Roms fanden sich Heiligtümer, welche diesen beiden Göttern gemeinsam gewidmet waren. Bisweilen wurde ein solches un-

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., II, S. 150.

[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 151.

[3] In dieser Eigenschaft heißt er Mulciber „der Besänftiger", auch mitis, milde. Vgl. die Inschrift Volk(ano) miti sive mulcibero, Wissowa a. a. O., S. 186, Anm. 3.

mittelbar nach einer Feuersbrunst errichtet. Die Stadt Perusia wählte sich sogar, nachdem sie bis auf das Volcanal ganz abgebrannt war, den Vulcanus statt der Juno zum Schutzgott[1].

Der furchtbare, zerstörende Feuergott Vulcanus ist aber auch geradezu zum K r i e g s g o t t geworden, wie wir auch schon Apollon und Agni als gefährliche, kriegerische Gotter kennen. Vulcanus wird öfters unter den römischen Kriegsgöttern genannt, und es war alte Sitte, einen Teil der Beute nach gewonnener Schlacht auf dem Schlachtfelde selbst zu verbrennen, indem man sie dem Vulcanus und anderen Göttern der Vernichtung weihte[2].

Alles in allem erscheint Vulcanus deutlich als ein großer allgemeiner Feuergott der Römer. Ihn ergänzt als eigentliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers die mit der griechischen Hestia so augenfällig verwandte Göttin Vesta[3].

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 153. 154. Wissowa a. a. O., S. 185. 186.

[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 152.

[3] Der Name der Vesta wie auch der griech. Hestia, älter Vestia (*Ϝεστία*) wurde früher mit der alten Wurzel vas „verweilen, wohnen, sich zur Nacht aufhalten“ zusammengebracht. Davon ist das vedische Wort vâstu „das Haus“ abgeleitet. Von vâstu kommt das Adj. vâstva „zum Hause gehorig“ und das Femininum dieses Adjektivs, vâstvî aus vâstvia entsprache im wesentlichen dem Namen Vestia — Hestia — Vesta. „Die zum Hause gehorige“ ware eine ganz passende Bezeichnung der Herdgottin. Doch ist diese Etymologie jetzt von vielen aufgegeben, indem sie es vorziehen, die griechisch-romischen Namen Vestia — Vesta vielmehr von der alten Wurzel vas „leuchten, brennen“ abzuleiten, was bei einer Feuergottin natürlich auch moglich ist. Für ganz unwahrscheinlich halte ich die Ansicht jener Gelehrten, welche die doch so echte altrömische Göttin Vesta aus Griechenland, von der *Ϝεστία* herleiten wollen. Diese Ansicht wird man zumal dann endgültig fallen lassen müssen, wenn Hugo Ehrlich mit seiner Etymologie des griechischen Namens recht hat, wie sehr wahrscheinlich. Ehrlich betont mit Recht, daß die Form *ἑστία* bloß e i n e m Dialekt, dem attischen, angehort. Sonst heißt die Göttin überall, und auch in Großgriechenland, vielmehr *ἱστία*, wovon man das romische Vesta unmoglich herleiten kann. Diese Form fuhrt E. auf eine Wurzel suit „brennen“ zuruck, welche im Altnordischen und Althochdeutschen (swîdan „brennen“) nachweisbar ist. Darnach wurde *ἱστία* eigentlich den „Brand“ des Herdes bedeuten. Der Name Vesta, den auch E. auf die Wurzel vas „leuchten, brennen“ zurückführt, hätte mit *ἱστία* also etymologisch nichts gemein. Die Form *ἑστία* hält er fur kontaminiert aus

Vesta hatte ihren Sitz im Mittelpunkte des romischen Hauses, im Atrium, dessen Name schon aller Wahrscheinlichkeit nach so viel wie Feuergemach oder Feuerstätte bedeutet [1]. Es ist der Hauptraum und gewissermaßen das Allerheiligste des Hauses. Hier findet sich der Altar der Vesta, der hausliche Herd, an dem die Zeremonie der Eheschließung vorgenommen wurde, durch Umwandeln des häuslichen Altars und Opfer eines Far-Brotes in dem Feuer desselben [2]. Hier stand das Ehebett, der Lectus genialis. Hier standen auch die Bilder der Laren und Penaten, die so eng mit Vesta verbunden erscheinen. Hier sammelte sich die Familie zum täglichen Mahle. Der jungen Gattin wird beim Einzuge in das neue Haus Feuer vom Altar des häuslichen Herdes entgegen getragen. Hier im Mittelpunkte des Hauses waltet die Hausfrau und ihr fallt naturgemäß die kultliche Pflege des heiligen Herdfeuers und seiner Gottin zu. In Vertretung der Hausfrau sorgt die Wirtschafterin, die Villica, täglich vor dem Schlafengehen dafür, daß der Herd rein und ringsherum gut gekehrt sei [3]. Der hausliche Herd mit seinem Vestafeuer und den Bildern der Laren und Penaten bildete „das alte Familienheiligtum, bei welchem täglich und bei allen festlichen Gelegenheiten die Familienandacht verrichtet wurde und an welchem alle teuersten Erinnerungen hingen“ [4].

Die Bedeutung der Vesta tritt auch darin zu Tage, daß sie — wie die griechische Hestia — bei jedem Gottesdienste mitverehrt wird. Nach romischer Opferregel mußte die Reihe der anzurufenden Götter stets mit Janus beginnen, mit Vesta schließen [5]. Diese beiden — Janus und Vesta — verkorperten nach Wissowas Bemerkung dem Römer der Folgezeit so recht die Religion der

---

ἱστία und *ἐσχάρα* (Vgl. Ztschr. f. vgl. Sprachf. Bd. 41, Heft 3, S. 289—294). Darnach wären also die Göttergestalten nah verwandt, nicht aber die Namen, deren Zusammenklang nur auf Täuschung beruhte.

[1] Der Name atrium hängt mit dem avestischen Worte âtar „Feuer“ zusammen. Vgl. oben S. 494 Anm. 2.

[2] Vgl. Roßbach, Röm. Ehe, S. 108—110. 314 ff. — L. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten, S. 128.

[3] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 142.

[4] Vgl. Preller a. a. O., S. 156.

[5] Vgl. Preller, a. a. O., II, S. 172; Wissowa a. a. O., S. 141. 142.

Altvorderen[1]. Vesta ist das einzige weibliche Mitglied des obersten Kreises altrömischer Götter. Sie wird, obgleich eine jungfräuliche Göttin, auch Vesta mater genannt, — ein Ehrenname, der dem Janus pater entspricht und der Vesta wohl nur die volle Würde der göttlichen Hausherrin und Hausmutter verleihen soll.

Vesta ist aber nicht nur die Herdgöttin jedes einzelnen Hauses, sie ist auch zur öffentlichen Göttin geworden, ganz ähnlich wie Hestia bei den Griechen, indem bestimmte menschliche Gemeinwesen sich um eine allen gemeinsame Vesta scharen und sich damit gewissermaßen als eine große Familie bekennen. Jede Stadt hatte ihre Vesta und ihre Penaten, wohl nicht nur bei den Latinern, sondern auch bei den anderen italischen Völkern. Auch war es in Italien wie in Griechenland Sitte, daß Pflanzstädte das Feuer ihrer Vesta am Herde der Mutterstadt entzündeten[2]. Manche solche öffentliche Vesta ist uns genauer bekannt. So die von Alba Longa, von Lavinium, vor allem aber natürlich die Vesta der Stadt Rom.

Die Vesta des römischen Volkes hatte ihren Tempel am Abhange des Palatinus zum Forum zu. Er ist noch erhalten, ein kleiner Rundtempel, der älteste Tempel Roms. Ein Bild der Göttin hat sich nie darin befunden, nur der heilige Herd der Vesta mit dem nie verloschenden Feuer, und einige dazu gehörige Heiligtümer. Es war der Staatsherd von Rom, ganz entsprechend der römischen Anschauung, die stets Gemeinde und Familie in Parallele setzt[3]. Statt der Hausfrau sorgten hier die Vestalinnen für die Unterhaltung und Pflege des heiligen Feuers, jene jungfräulichen Priesterinnen, die aus den edelsten Familien der Stadt gewählt wurden. Es ist bekannt, wie streng auf die Keuschheit derselben gehalten wurde, bekannt auch, welch ein Unglück es nach dem Glauben der Römer war, wenn sie das ewige Feuer einmal aus Nachlässigkeit verloschen ließen. Es mußte dann durch Reiben oder Bohren eines Holzstückes an oder in dem Holze eines fruchttragenden Baumes neu gewonnen werden. Nach Plutarch wurde es wohl auch an der Sonne, dem Urquell

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 141. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 160.
[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 163; Wissowa a. a. O., S. 143.

des Feuers, neu entzündet [1]. Das Reibungsfeuer darf jedoch als das besser bezeugte gelten. Solche Erneuerung des heiligen Feuers fand regelmäßig nach bestimmtem Zeremoniell an jedem ersten März statt, dem alten Jahresanfang, der bei allen Ariern ursprünglich mit dem Frühlingsanfang zusammenfiel. Es ist das bei so manchen Völkern der Erde wohlbekannte Neufeuer zu Neujahr, — ein zweifellos uralter, primitiver Brauch. Überhaupt war der einfache Kultus der Vesta ein höchst altertümlicher und hoch angesehener [2].

Das Hauptfest der Vesta waren die sog. Vestalia, am 9. Juni, „wo die Matronen der Stadt mit bloßen Füßen zum Tempel der Vesta wallfahrteten, um an dem Gemeindeherde in einfachen Schüsseln Speiseopfer darzubringen, wie sie solche sonst an ihrem eigenen Herde den Laren und Penaten des Hauses darbrachten. Zugleich war dieser Tag in Erinnerung der alten Zeit, wo jeder Hausstand noch selbst sein Gebäck besorgte und der Herd allgemein auch zur Bereitung des Brotes diente, ein allgemeines Fest der Müller und Bäcker, bis hinab zu den Müllereseln, welche die Mühle trieben“ [3]. Da wurden die Esel mit Kränzen geschmückt, wie zu Johannis bei den Letten alles Vieh bekränzt wird.

Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß die Vesta der Stadt Rom etwas von dem Charakter einer allgemeinen Kultusgöttin angenommen hatte, deren Priesterinnen in gewisser Beziehung nicht nur ihrem besonderen Kult, sondern dem römischen Gottesdienste überhaupt dienten, durch die Beratung und Bewachung bestimmter Opferingredienzien. So erscheint Vesta als die Göttin des heiligen Feuers überhaupt, — des Feuers, das auch auf anderen Götteraltären loderte [4].

Der Kultus der privaten Vesta trat bei den Römern im Laufe der Zeit mehr und mehr hinter dem Kult der Penaten, der häuslichen Götter überhaupt, zurück. Im Staatskult aber bleibt Vesta

[1] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 167; Wissowa a. a. O., S. 144. Grimm, D. Myth. 4. Aufl., S. 508. Festus, ed. O. Müller, S. 106; Plutarch, Numa 9.
[2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 167, Wissowa a. a. O., S. 143. 144.
[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 168. [4] Vgl Preller a. a. O., S. 172. 173.

in ihrer hervorragenden Stellung als Hauptvertreterin der altromischen Religion bis zum Untergang des Heidentums bestehen [1]. Die Vesta des Staatsherdes hielt sich bis zuletzt, als ein ehrwürdiges Wahrzeichen des alten Rom.

Je auffallender sich die griechisch-romische Hestia-Vesta von dem männlichen Hausfeuergotte bei den Indern und Iraniern abhebt, um so interessanter erscheint eine Nachricht des Herodot uber die Skythen, welche wir als die nächsten Verwandten der asiatischen Arier kennen und welche man auf Grund sprachlicher Ubereinstimmungen geradezu zu den Iraniern rechnen zu durfen glaubt. Diese bemerkenswerte Nachricht des Herodot besteht nun darin, daß nach seinen Angaben die Skythen mehr als alle anderen Gotter gerade die Histie-Hestia verehrt haben sollen, also eine weibliche Gottheit des hauslichen Herdfeuers, und zwar unter dem Namen Tabiti [2]. Einen männlichen Feuergott erwahnt er nicht daneben.

Ist diese so bestimmt auftretende Nachricht eines durchaus glaubwürdigen Gewahrsmannes aus früher Zeit richtig und wohlbegrundet, dann wird man nicht umhin konnen, eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers bei den Ariern auch über die griechisch-römische Welt hinaus anzunehmen. Wir kommen auf die Frage später zurück. Zunachst gilt es noch, die Verhältnisse bei den Germanen naher ins Auge zu fassen.

---

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 144.

[2] Herodot IV, 59 *θεοὺς μὲν μούνους τούσδε ἱλάσκονται, Ἱστίην μὲν μάλιστα, ἐπὶ δὲ Δία τε καὶ Γῆν, νομίζοντες τὴν Γῆν τοῦ Διὸς εἶναι γυναῖκα . . ὀνομάζεται δὲ Σκυθιστὶ Ἱστίη μὲν Ταβιτί.* — Schrader, Reallex. S. 368, vermutet fur *Ταβιτι* etwa *Γαβιτι*, indem er an die altpreußischen Götternamen Polen-gabia, Gabartai, Gabjaukurs erinnert.

FEUERGÖTTER UND FEUERKULT DER GERMANEN.

Daß die alten Germanen einen männlichen Feuergott verehrten, sagt uns Caesar ganz deutlich in der schon früher erwähnten Stelle seines gallischen Krieges [1]. Er bezeichnet denselben als Vulcanus. Da er ausdrücklich nur von Göttern sichtbarer Naturerscheinungen redet und Vulcanus bei den Römern kein anderes Phänomen als das Feuer vertritt, kann es sich nur um einen Feuergott handeln. Die Germanen des Caesar sind die alten Deutschen. Es muß also bei diesen ein solcher Kult deutlich hervorgetreten sein. Leider ist in dem dürftigen trümmerhaften Material deutscher Mythologie, das wir kennen, ein solcher Gott nicht vorhanden. Nur von Resten eines Feuerkultes können wir reden, der sich bis in die Gegenwart hinein erhalten hat. Wir wollen dieselben später ins Auge fassen und uns zunächst den skandinavischen Germanen zuwenden. Denn in der so viel

---

[1] Caesar, de bello Gallico VI, 21: deorum numero eos solos ducunt quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam; reliquos ne fama quidem acceperunt. — Nach dem ganzen Zusammenhang kann dieser germanische Vulcanus nur der Feuergott sein. Es ist auffallend, daß Schrader, der die Stelle in seinem Reallexikon S. 669 anführt, ebendort S. 674 den Germanen einen Feuergott ebenso abspricht wie eine Göttin des Herdfeuers. Es fänden sich — sagt er — „im Germanischen zwar zahlreiche heilige Feuer, aber keine Ansätze zur Bildung eines Feuergottes oder einer Göttin des Herdfeuers.“ Nur das Letztere ist zuzugeben. Den germanischen Feuergott aber bezeugt uns Caesar, und in Skandinavien ist er uns erhalten.

reicheren Götterwelt der Skandinavier tritt uns eine scharf umrissene Göttergestalt entgegen, in der sich unzweifelhaft deutlich ein alter Feuergott erkennen läßt. So durchaus originell, durchaus skandinavisch die Gestalt des Loki unzweifelhaft ist, sie berührt sich doch in merkwürdigster Weise in einer ganzen Reihe wichtiger und interessanter Punkte sowohl mit Agni, wie auch mit Apollon, mit Prometheus und mit Vulcanus, so daß wir den nordischen Feuergott deutlich als eine eigentümlich entwickelte Parallelgestalt der genannten arischen Götter erkennen. Wie das Wesen und die Stellung dieses Gottes, sein Verhältnis zu den Verwandten näher zu charakterisieren, wie sein Ursprung und seine Entwicklung zu denken ist, kann sich uns erst aus der vergleichenden Untersuchung ergeben.

Daß der altnordische Loki in der Tat als ein alter Feuergott oder — wenn man lieber will — Feuerdämon zu fassen und nur unter dieser Voraussetzung ganz und wirklich zu verstehen ist, scheint mir kaum einem Zweifel zu unterliegen. Es ist dies auch seit jeher von den meisten Forschern anerkannt worden, doch soll nicht verhehlt werden, daß sich auch andersartige Auffassungen und Deutungen geltend zu machen gesucht haben, zum Teil von sehr urteilsfähiger Seite. Im Wesen und Mythus dieses Gottes findet sich gewiß viel Dunkles und Rätselhaftes, viel Irrationales, was die Möglichkeit sehr verschiedenartiger Deutung in sich birgt. Gerade das Dunkle und Irrationale zeugt aber auch in diesem Falle für das Alter der Göttergestalt und ist uns darum besonders wertvoll, ähnlich wie früher bei Apollon. Die seltsamsten Mythen von Loki erklären sich gerade durch die Feuernatur des Gottes am besten, wie die Vergleichung uns zeigen wird, — und eben dieselbe Natur offenbart sich an ihm in den einfachen, ja primitiven Anschauungen und Redensarten, die das Volk im Norden noch heute mit Loki verbindet, die noch heute dort im Volksmunde lebendig sind. Daß das Feuer dem Wesen dieses Gottes zugrunde liegt, ist daher wohl unzweifelhaft.

Mit Recht bekämpfte schon Simrock s. Z. die Ansicht von Weinhold, welcher den Loki zu einem Wassergott machen

wollte[1]. Ohne Zweifel hat Loki auch zum Element des Wassers deutliche Beziehungen, aber nicht mehr und nicht minder als dies auch bei Agni und bei Apollon der Fall ist, den Feuergöttern, die aus dem Wasser, d. h. dem Wolkenwasser stammen und in das Wasser fahren, aus ihm wieder heraus kommen. Und wenn Loki das Schiff steuert, auf welchem Muspels Söhne, die Flammen, bei der großen Weltkatastrophe über die See heran gesegelt kommen, dann geschieht auch das gerade aus dem Grunde, weil er Feuergott ist[2]. Mit Recht bekämpft auch in neuerer Zeit R. Much die in diesem Punkte ganz unzulängliche und jedenfalls irrige Ansicht von Mogk, der auf Grund einer durchaus fraglichen Etymologie Loki als den „Schließer", den „Endiger", den alles abschließenden Gott erklärt und in ihm eine abstrakte Bildung späterer Zeit erkennen will. Sehr richtig sagt Much in seiner schönen Untersuchung über den germanischen Himmelsgott: „Irgend einen wesentlichen Zug an Loki, der sich nicht leicht unmittelbar oder mittelbar aus seiner Feuernatur verstehen ließe, finde ich nicht"[3]. — Er ist in der Tat auch nicht zu finden, und man darf sich fast wundern, wie es möglich war, dies jemals zu verkennen, wenn nicht die früher erwähnten dunklen und irrationalen Züge im Wesen des Gottes dies doch erklärlich erscheinen ließen.

Wir gehen von jenen merkwürdigen volkstümlichen Anschau-

---

[1] Vgl. Simrock, Deutsche Mythol. S. 117. 119. 133ff. 346.

[2] Vgl. Simrock a. a. O., S. 143.

[3] R. Much, Der germanische Himmelsgott, S. 57. Man vergleiche dort auch S. 58 und die ganze Auseinandersetzung über Loki, namentlich von S. 52 an. Bezüglich der Etymologie von Loki als „Schließer, Endiger" sagt Much S. 57 richtig, daß dieselbe jedenfalls viel zu abstrakt sei, als daß sie den ursprünglichen Sinn des Namens treffen konnte. Diese Bedeutung wäre auch keineswegs für das Wesen Lokis wirklich charakteristisch und zutreffend. Much vermutet Zusammenhang des Namens Loki mit logi „die Flamme" und dem Feuerdämon Loge. Das ist möglich, wenn Loki nach der germanischen Lautverschiebung aus dem Keltischen entlehnt wäre. Das Lautverhältnis wäre dann das gleiche wie in got. reiks zu altnord. Rigr. Vielleicht hat Much recht, doch sehen wir wegen der Unsicherheit der Etymologie von Loki bei der Feststellung seines Wesens besser von einer solchen ganz ab.

ungen, Redensarten und Bräuchen aus, welche noch bis in die neuere Zeit hinein in verschiedenen Gegenden Skandinaviens, in Norwegen, Schweden und Island fortleben und uns deutlich zeigen, welche elementare Vorstellung das skandinavische Volk mit dem Namen Loki oder Lokje verbindet. Schon Jakob Grimm und dann Felix Liebrecht haben uns solche aus nordischen Quellen mitgeteilt. Sie finden sich auch in Golthers Handbuch der germanischen Mythologie ansprechend zusammengestellt.

In Norwegen pflegt man den sog. „Pelz" von abgekochter süßer Milch in das Feuer zu werfen, ja es heißt sogar, man solle das tun. In Telemarken geschieht das auch, und zwar damit „Lokje" diese Haut bekomme. Es liegt hier, wie schon Liebrecht bemerkt hat, offenbar ein Feueropfer vor, und das Feuer wird als „Lokje" bezeichnet [1]!

Wenn das Feuer stark knistert, sagt man in Norwegen: Lokje prügelt seine Kinder [2]! Die zum Feueranzünden verwendeten Späne heißen auf Island Lokis Späne (Loka spoenir) [3]. Kinder, welche einen Zahn verlieren, werfen denselben in Småland, also in Schweden, in das Feuer mit den Worten: Loki, gieb mir einen Beinzahn, hier hast du einen Goldzahn [4]!

In allen diesen Fällen sieht man deutlich, daß das Volk mit „Loki" oder „Lokje" das Feuer bezeichnet. Dasselbe gilt wenigstens zum Teil auch in dem folgenden Falle. Wenn ein Brand oder Hitze die Wiesen versengte, soll auf Island die Redensart üblich gewesen sein: Loki fährt über die Äcker [5]! Bei einem „Brande" würde es sich wieder um das Feuer handeln, bei der „Hitze" aber um die Sonne und deren Glut. Die merkwürdige Beziehung

---

[1] Vgl. Felix Liebrecht in seinem schönen Buche „Zur Volkskunde", S. 331.

[2] Vgl. Liebrecht a. a. O., S. 328, Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., S. 201; Golther, Handbuch der german. Mythologie, S. 409. Eine offenbar jüngere, abgeschwächte, resp. modernisierte Form der Redensart lautet nach Liebrecht: Die Hexen prügeln ihre Kinder, a. a. O., S. 328.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200, Golther a. a. O., S. 409.

[4] Vgl. Golther a. a. O., S. 409.

[5] Loki fer yfir akra. Grimm a. a. O., S. 200 Golther a. a. O., S. 409.

Lokis zum Sonnenfeuer werden wir bald noch aus anderen nordischen Redensarten kennen lernen und näher beleuchten.

Das skandinavische Volk sieht offenbar nach den angeführten Zeugnissen auch heute noch in dem Feuer ein dämonisches Wesen, das gefüttert werden muß, das gewisse Gaben zu verleihen im Stande ist, das Kinder hat und sie gelegentlich prügelt, — und es nennt dieses elementarisch-dämonische Wesen Loki oder Lokje! Diese einfache, elementare Anschauung ist aller Wahrscheinlichkeit nach älter als die mythischen Erzählungen der Edda und aller nordischen Sagenbücher. Sie ist eine jener Urzellen der Mythologie im Denken des Volkes der Gegenwart, auf welche zuerst W. Schwartz so energisch aufmerksam gemacht hat. Es liegt hier ein lebendiges Beispiel dafür vor, mit welcher Zähigkeit sich oft solche ganz elementare, mythologische Anschauungen bis auf den heutigen Tag im Volke erhalten haben.

Wenn wir nun Charakter und Wesen des Loki, wie ihn uns die Edda und verwandte Quellen schildern, näher ins Auge fassen und mit denen des Agni und des Apollon vergleichen, dann scheint zunächst ein fast unüberbrückbarer Abstand vorzuliegen, — eine Verschiedenheit, die nicht zum Vergleichen einladt, sondern weit eher davon abschrecken konnte. Es fällt vor allen Dingen in die Augen, wie stark in dem germanischen Gotte die schädlichen, gefährlichen, verderbenbringenden Seiten gegenüber den freundlichen und segnenden hervortreten. Loki ist schließlich geradezu zu einem bösen, tückischen, schrecklichen Gotte geworden, während Agni und Apollon doch ganz vorwiegend gute, reine, ja heilige Götter sind, wenn ihnen auch das dem feurigen Element innewohnende Furchtbare und Gefahrdrohende keineswegs ganz mangelt. Der germanische Gott aber hat sich fast ausschließlich nach dieser Richtung, ins Arge hinein, entwickelt. Man könnte eher geneigt sein, Loki mit dem römischen Vulcanus zu vergleichen, der im Kult jedenfalls auch mehr mit der furchtbaren, gefahrdrohenden Seite seines Wesens hervortritt. Doch dem römischen Feuergotte mangelt durchaus jenes Element der Arglist und Tücke, der bewußten Bosheit und Feindseligkeit, der Lüge und des Betruges, wodurch die Gestalt des Loki so ab-

stoßend wirkt, und darum hat auch hier der Vergleich von vornherein nichts recht Überzeugendes.

Ehe wir daran gehen, den eigentümlichen Charakter des Loki, seine Entwicklung ins Arge und Böse hinein, genetisch zu erklären, wird es notwendig sein, das soeben Gesagte in gewisser Weise einzuschränken.

Es mangelt nicht an Anzeichen dafür, daß Loki ursprünglich nicht in dem Grade wie späterhin ein arger, böser Gott war. So darf schon der Umstand nicht übersehen oder gering geschätzt werden, daß Loki doch immerhin noch einer der Asengötter, also der eigentlich guten und heiligen Götter ist, nicht etwa zu den Feinden derselben, den Riesen und bösen Unholden gehört. Wir sehen in mancher älteren Mythe den Loki noch durchweg als einen guten Gott und ganz im Interesse der anderen guten Götter wirken. So insbesondere in der berühmten Sage von Thôrrs Heimholung seines Hammers aus Jötunheim. Da müht sich Loki ehrlich ab, das gute Werk zu Stande zu bringen. Er fliegt als Kundschafter aus und erspäht, wohin der Hammer gekommen. Er begleitet als Magd verkleidet den Thôrr in die Riesenwelt, und als dort Gefahr der Entdeckung droht, weiß er mit klugem Wort dieselbe abzuwenden, so daß endlich der Plan glücklich gelingt. Überhaupt tritt seine Klugheit oft hervor, wenn sie auch meist sich als List und Schlauheit offenbart. Er ist ein kluger und schöner Gott. Mit dem eddischen Göttervater und Himmelsgott Odhin hat er einst in innigster Freundschaft gestanden. Sie haben, nach altgermanischer Sitte, einst unter grünem Rasen ihr Blut gemischt und sich zugeschworen, nie zu zechen, wenn nicht auch dem anderen das Bier munde. Daran erinnert Loki den Odhin, als die Götterschar, zum Gelage in Aegirs Halle versammelt, ihm den Zutritt wehren will [1].

> Gedenkst du, Odhin, daß in der Urzeit
> Wir beide das Blut gemischt?
> Nimmer des Biers zu genießen schwurst du,
> Man böte denn beiden es dar.

[1] Vgl. E. Mogk, Germanische Mythologie, S. 120; W. Golther a. a. O., S. 412; Lokasenna 9.

Man sieht, Lokis Verhältnis zu den Asen ist einst ein ganz anderes und besseres gewesen. Auch erlangt er wirklich so den Einlaß und racht sich nun fur die Krankung durch boshaften Spott.

Bemerkenswert fur die Stellung Lokis unter den nordischen Gottern ist ohne Zweifel auch der Umstand, daß er wiederholt mit Odhin und Hoenir im Dreiverein an der Schöpfung, speziell an der Menschenschöpfung beteiligt erscheint. Statt Loki tritt an einer wichtigen und schönen Stelle der Edda in gleicher Eigenschaft Lôdhur auf, der nach einstimmigem Urteil der Germanisten sich zweifellos mit Loki deckt und nur eine Hypostase dieses Gottes darstellen durfte. Grimm faßte ihn als die lodernde Flamme, jetzt wird er meist mit dem indischen Vṛitra, dem Dämon der Dürre und glühenden Sommerhitze, zusammengebracht. Die erwähnte Stelle über die Menschenschöpfung findet sich in der tiefsinnigen Völuspa (18) und lautet verdeutscht:

Seele gab Odhin, Hoenir gab Sinn,
Blut gab Lôdhur und blühende Farbe[1].

Es ist kein schlimmes Erbe, das den Menschen damit zuteil geworden. Dem Loki verdanken sie nach altnordischem Schopfungsmythus, wie Mogk[2] sagt, „Beweglichkeit, Gebarde und frisches, gesundes Aussehen, Eigenschaften, die die Dichter an Loki hervorheben". Ein Demiurg dieser Art, mit dem hehren Himmelsgotte zusammenwirkend, mit ihm blutbruderlich vereint, kann doch gewiß kein boser Gott sein.

Und dennoch erscheint Loki als solcher! Wir werden aber wohl mit Sicherheit behaupten dürfen, daß er nicht durchaus und nicht von vornherein ein boser Gott gewesen, daß er dies vielmehr erst im Laufe der Zeit mehr und mehr geworden sei.

Der bekannte norwegische Forscher Sophus Bugge[3], der in weitestem Umfang eine Beeinflussung der altnordischen Mythologie

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200; Mogk a. a. O., S. 120; Simrock a. a. O., S. 32. 132. 113. [2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 120.

[3] Vgl. Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen (deutsche Übersetzung von O. Brenner), München 1889; S. 73 ff. und öfters.

durch christliche Ideen und Vorstellungen annimmt, hat die Vermutung ausgesprochen und in geistreicher Weise zu begründen versucht, die Gestalt des Loki sei aus dem jüdisch-christlichen Lucifer hervorgegangen und auch der Name entspräche dem ersten Teile dieses Teufelsnamens. Diese Ansicht läßt sich in solcher Form gewiß nicht aufrecht erhalten. Loki ist ohne Zweifel eine echte altnordische Gottheit. Aber denkbar wäre es wohl und vielleicht sogar wahrscheinlich, daß die Gestalt des Lucifer den Loki in seiner späteren Entwicklung mit beeinflußt hätte und daß wir die immer entschiedener sich ausprägende Neigung zum Bösen bei diesem Gotte zum Teil wenigstens dem erwähnten Einfluß zuzuschreiben haben. Eine solche Beeinflussung tritt vielleicht auch in einigen der den Loki betreffenden volkstümlichen Anschauungen und Redewendungen zu Tage. Loka daun, d. h. „Lokis Geruch“ ist der Schwefeldampf, resp. der feurige, Schwefel dunstende Irrwisch[1], und Golther hat wohl recht, wenn er bemerkt, daß dies stark an Lucifer gemahne. Ähnlicher Einfluß liegt vielleicht vor, wenn in Nordjutland ein dem Vieh schädliches Unkraut „Lokis Hafer“ heißt, wie ja auch der Teufel Unkraut säet; oder wenn in Dänemark „auf Lokis Abenteuer hören“ so viel heißt wie „auf Lügen acht geben“. Doch könnte das letzte sich auch aus dem listigen und verschlagenen Charakter des Loki allein erklären, der, wie wir bald sehen werden, einer ganz anderen Wurzel entstammt und keineswegs von dem biblischen Vater der Lüge abgeleitet zu werden braucht. Wenn man von Vögeln, die sich mausern, sagt: sie gehen unter Lokis Egge, so ist das originell und nicht unmittelbar aus Lokis Wesen zu verstehen, es läßt sich aber ebenso wenig durch Zurückführung auf Lucifer erklären[2].

Das letztere gilt in noch höherem Grade von einer Reihe anderer volkstümlicher Anschauungen und Redewendungen, durch welche wir vielmehr an das tiefe und allumfassende Wesen Agnis und Apollons erinnert werden.

Bei Agni wie bei Apollon sahen wir den Feuergott auch mit

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200; Golther a. a. O., S. 409.

[2] Für alle diese Redensarten vgl. Grimm a. a. O., S. 200. 201; Golther a. a. O., S. 409.

der Sonne in Beziehung gesetzt. Der Inder sieht in der Sonne einen himmlischen Agni und der griechische Apollon ist im Laufe der Zeit geradezu auch Sonnengott geworden, den Helios in seiner Funktion beeinträchtigend. Daß Ansätze zu einer ähnlichen Entwicklung des Feuergottes auch den Germanen nicht fehlen, daß eine ähnliche Anschauung von ihm, die auch in der Sonne und ihrer Glut den Feuergott und sein Wesen wieder erkennt, den Germanen nicht völlig fremd ist, darf man wohl aus einigen jener merkwürdigen volksmäßigen Redewendungen schließen.

Wir haben bereits der auf Island gebrauchlichen Redensart gedacht „Loki fährt über die Äcker", wenn ein Brand oder Hitze die Wiesen versengte. Die Sommerhitze wird also in diesem Falle ebenso wie ein Brand als „Loki" bezeichnet, — und das ist begreiflich genug bei der tatsächlichen Wesensverwandtschaft in der verheerenden, brennenden, sengenden Wirkung. Es soll aber auch „Lokis Brand" — Lokabrenna — auf Island ein Name des Hundssterns, des Sirius, sein, der bekanntlich als Repräsentant der glühendsten Sommersonnenhitze gilt. Man sagt auch in Dänemark „Loki trinkt Wasser" — Locke dricker vand — von der heißen, Wasser ziehenden Sonne. Und von Dünsten, die in der Sonnenhitze auf der Erde schweben, sagt man, sehr originell, ebenfalls in Dänemark: „Loki treibt heute seine Geißen aus". In allen diesen Fällen wird also das glühende, heiße Sonnenfeuer als „Loki" oder „Locke" bezeichnet [1].

So merkwürdig und interessant nun auch diese volkstümlichen Anschauungen und Redewendungen sind, die uns Loki als das Feuer auf Erden, zugleich identifiziert mit dem Sonnenfeuer, kennen lehren, es geht aus denselben doch nur eine ganz elementare Übereinstimmung im Grundwesen und Kern der Gestalt des nordischen Gottes mit Agni und Apollon hervor. Ganz andersartig und noch merkwürdiger, jene Göttergestalten in ihrem Ursprung, ihrem Tun und ihrem Schicksal verbindend, ist das Zeugnis der seltsamen, irrationalen Mythen, die wir von Agni und Apollon bereits kennen und die uns in unverkennbar ähn-

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 200. 201; Golther a. a. O., S. 409.

lichen Zügen nun auch bei Loki entgegentreten. Für das Alter der nordischen Göttergestalt sind sie, gerade ihres irrationalen Charakters wegen, an sich schon beweisend, die angedeutete Übereinstimmung muß es uns aber wahrscheinlich machen, daß sie aus der arischen Urzeit herstammen.

Was den Ursprungsmythus anbetrifft, so sind freilich die Griechen und die Inder mit ihren Geschichten von der Geburt des Apollon und Agni sehr viel reicher als die Skandinavier. Was diese von Lokis Abstammung zu berichten wissen, erscheint demgegenüber dürftig und mager. Dennoch halte ich es für sehr bedeutsam. Loki gilt als Sohn der Laufey, d. h. der „Laubinsel", wie der Name deutlich besagt[1]. Damit erinnert er aber in merkwürdigster Weise an Agni wie auch an Apollon. Agni stammt von der Wolkeninsel her, Apollon vom Felseneiland Delos, Loki wird von der Laubinsel geboren. Ohne Zweifel ist die Wolkeninsel, aus der das Blitzfeuer herausfährt, das Älteste. Bei den Griechen ist daraus, wie wir schon sahen, die im Ozean schwimmende Insel Delos geworden, bei den Germanen ein mythisches Weib namens „Laubinsel". Inselgeborene, Inselsöhne sind diese Feuergötter alle drei.

Als Vater des Loki wird der Riese Fárbauti genannt, der „gefährlich Schlagende", wie sein Name zu besagen scheint. Man hat ihn auf den Sturmwind gedeutet, doch scheint mir für diesen das gefährliche Schlagen nicht eigentlich das Charakteristische. Näher liegt es gewiß an den gewaltigen Schläger da droben, — den Perun, wie die Slaven ihn nennen, — zu denken, — den gefährlich im Gewitter schlagenden und treffenden Himmelsgott, den Himmelsgott in seiner Eigenschaft als Gewitterer. Der allein paßt auch zu dem aus der Wolkeninsel fahrenden Blitzfeuer. Fárbauti wäre also wohl als verdunkelte Hypostase des gewitternden Himmelsgottes zu fassen. Allein es ist sehr zu beachten, daß Loki in den altnordischen Quellen niemals „Sohn des Fárbauti" genannt wird, sondern stets nach der Mutter „Sohn der Laubinsel", Laufeyjar sonr! Dies ist augenscheinlich die vor-

[1] Vgl. E. Mogk a. a. O., S. 118, Golther a. a. O., S. 409.

herrschende, die gangbare Vorstellung von seiner Herkunft — der Inselsohn! Jakob Grimm will diese konstante Bezeichnung des Loki nach der Mutter, als Laufeyjar sonr, unter Nichtberucksichtigung des Vaters, durch die Alliteration der altnordischen Poesie erklaren, fur welche gerade diese Verbindung willkommen sein mußte. Allein er versaumte auch nicht zu bemerken, daß dieselbe Bezeichnung in der Prosa ebenfalls fortlebt und umgeformt oder verstümmelt auch in späteren Volksliedern vorhalt[1]. Sie war augenscheinlich zur festen Formel geworden. Ich mochte vermuten, daß die Vorstellung von Loki als dem Inselsohne die ursprünglich gegebene war und daß nur vielleicht die nahere Charakterisierung der Insel gerade als „Laubinsel" in dem Bedurfnis der alliterierenden Poesie begrundet gewesen sein mochte.

Ubrigens wird als Lokis Mutter auch Nâl genannt, — eine noch nicht ganz aufgeklärte Bezeichnung. Nâl bedeutet „Nadel" oder auch „die schmale, schmiegsame". Man deutet den Namen jetzt meist auf die Nadeln des Nadelwaldes, doch scheint mir damit das Rätsel nicht gelöst zu sein. Bei dem Nadelwald an die Geburt des Feuers aus dem Holze zu denken, durfte wohl zu kühn sein, zumal der Name ja wohl Nadel, aber nicht Nadelwald bedeutet[2]. Hochst merkwurdig ist hier aber wiederum ein ubereinstimmender Zug beim indischen Agni. Gerade der Agni, welcher in einer merkwürdigen dramatischen Trilogie des Rigveda redend und handelnd auftritt, der Agni, der in die Eihaut gehullt ins Wasser fahrt und wie ein Neugeborener wieder daraus herauskommt, trägt nach der Tradition den Beinamen Sâucîka, von sûcî „die Nadel". Wir haben hier also einen „Agni Nadelsohn", der dem „Loki Nadelsohn" auf das Merkwürdigste entspricht, wenn wir auch die Natur dieser „Nadel" nicht mit Sicherheit

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 204.

[2] Golther (a. a. O., S. 409) gibt folgende Deutung: „Die Namen von Lokis Eltern, Fârbauti, der gefährlich Schlagende, d. i. der Sturmwind, und Nâl, Nadel am Nadelbaum, oder Laufey, Laubinsel, machen seine Feuernatur deutlich. Der Sturmwind schlägt die flammende Lohe aus dem Geholz, besagen die Namen von Vater und Mutter in dichterischem Bild." — Doch der Sturmwind im Walde erzeugt noch kein Feuer.

bestimmen können (vgl. mein Buch „Mysterium und Mimus im Rigveda" S. 187. 220).

Aber noch in einem anderen wichtigen und merkwürdigen, ganz irrationalen Mythus berührt sich Loki in auffallender Weise mit Agni und Apollon. Wie Agni sich in Tiergestalt in das Wasser flüchtet, um den verfolgenden Göttern zu entgehen, wie Apollon als Delphin ins Meer fährt, so wird von Loki erzählt, daß er, von den Göttern verfolgt, sich als Lachs in das Wasser flüchtet! Die Geschichte ist in Kürze die folgende[1]:

Als Loki durch mancherlei Taten, vor allem durch die Anstiftung von Balders Ermordung, die Götter gegen sich aufgebracht hatte, lief er fort und barg sich auf einem Berge und baute sich ein Haus mit vier Türen, so daß er aus demselben nach allen vier Seiten hin sehen konnte. Am Tage verwandelte er sich oftmals in Lachsgestalt, barg sich in dem Wasserfall bei seiner Wohnung, dem Frânangrfors, und dachte bei sich, welches Kunststück die Asen wohl erfinden könnten, ihn in dem Wasserfalle zu fangen. Einst saß er da und flocht Flachsgarn zusammen, wie man seitdem Netze macht. Dabei brannte ein Feuer vor ihm. Da kamen die Asen heran. Loki warf schnell das Netz ins Feuer, sprang auf und stürzte sich in das Wasser. Die Asen sahen in der Asche die Spuren des Netzes und erkannten, daß das ein Kunstgriff sei, um Fische zu fangen. Da machten sie sich solch ein Netz, gingen hin zu dem Flusse und warfen es in den Wasserfall. „Thôrr hielt das eine Ende, das andere die übrigen Asen und nun zogen sie das Netz. Aber Loki schwamm voran und legte sich am Boden zwischen zwei Steine, so daß sie das Netz über ihn hinweg zogen. Doch merkten sie wohl, daß etwas Lebendiges vorhanden sei. Da gingen sie abermals an den Wasserfall und warfen das Netz aus, nachdem sie etwas so Schweres daran gebunden hatten, daß nichts unten durch schlüpfen mochte. Loki fuhr vor dem Netze her und als er sah, daß es nicht weit von der See sei, da sprang er über das ausgespannte Netz und lief zurück in den Sturz. Nun sahen die Asen, wo er

[1] Vgl. Simrock a. a. O., S. 124. 125; Golther a. a. O., S. 421. 422; Mogk a. a. O., S. 122.

geblieben war. Da gingen sie wieder an den Wasserfall und teilten sich in zwei Haufen nach den beiden Ufern des Flusses. Thôrr aber, mitten im Flusse watend, folgte ihnen bis an die See. Loki hatte nun die Wahl, entweder in die See zu laufen, was lebensgefährlich war, oder abermals über das Netz zu springen. Er tat das letzte und sprang schnell über das ausgespannte Netz." Thôrr aber griff nach ihm und bekam ihn zu fassen. So war Loki friedlos gefangen[1].

Dieser Mythus vom germanischen Feuergotte berührt sich mit dem Agni-Mythus näher in dem Punkte, daß ja auch Agni vor den Göttern sich flüchtend, um sich zu verbergen, in Tiergestalt, ins Wasser fährt und sich dort versteckt; mit dem Apollon-Mythus aber wiederum darin, daß er solches gerade in Fischgestalt tut, als Lachs, wie Apollon als Delphin in das Meer fährt.

Die altnordische Mythologie bringt diese Erzählung von der Flucht und Gefangennahme des Loki mit dem Baldermythus in Zusammenhang. Loki hat die Tötung des gutes Gottes Balder verschuldet, und die Götter wollen dafür Rache an ihm nehmen. Darum muß er fliehen, sich zu verbergen suchen. Much ist der Ansicht, daß dieser Zusammenhang zwischen der Tötung Balders und der Flucht und Gefangennahme Lokis ein sekundärer, erst später hergestellter ist[2]. Wir kommen darauf später zurück.

Sehr lehrreich für das Verständnis dieser Fluchtgeschichte und sehr bemerkenswert schon an sich ist eine Parallelsage, nach welcher sich Loki in Robbengestalt flüchtet, als er wegen Raubes des strahlenden Halsbandes Brisingamen verfolgt wird. Ganz treffend und zweifellos richtig bemerkt Much dazu, daß diese Verwandelung Lokis in Robbengestalt nur durch eine Flucht in das Meer veranlaßt sein kann[3]. Es liegen also zwei verwandte Sagen vor, in welchen sich Loki in Gestalt eines Wassertieres ins Wasser flüchtet. Wie Agni als Schwan, als Löwe, als Stier u. dgl. m. ins Wasser fährt und sich dort verbirgt, wie Apollon als Delphin in das Meer fährt, so flüchtet Loki als Lachs

[1] Vgl. Simrock a. a. O. Die Strafe, welche Loki dann zu erleiden hat, werden wir weiter unten besprechen.

[2] Vgl. Much a. a. O., S. 54. [3] Vgl. Much a. a. O., S. 54.

oder als Robbe ins Wasser. Die Übereinstimmung liegt auf der Hand.

In einem entfernteren, aber doch wohl genetischen Zusammenhange mit der zuerst erzählten eddischen Fluchtsage steht wohl auch die Geschichte, welche uns in dem merkwürdigen färöischen Volksliede vom Bauern und Riesen erhalten ist und welche wiederum den Loki in Beziehung zum Wasser zeigt, was fälschlicherweise Weinhold dazu veranlaßt hat, ihn ganz zum Wassergotte zu machen.

Bauer und Riese spielen mit einander. Der Bauer verliert und muß dem Riesen seinen Sohn ausliefern. Aber er lehrt diesen, zuerst Odhin, dann Hoenir, endlich Loki um Schutz anzuflehen. Odhin als der Erntegott birgt den Knaben in Ährengestalt in des Ackers Mitte, aber der Riese macht ihn ausfindig und nun ist es mit Odhins Schutz vorbei. Hoenir birgt ihn an eines Schwanen Hals in Flaumgestalt, doch auch da wird er gefunden. Loki rudert mit dem Knaben auf das Meer hinaus. Er fängt drei Flundern und verbirgt den Knaben in Eigestalt im Rogen eines der Fische, die er dann wieder ins Meer wirft. Der Riese fängt nachher die Fische und spürt den Knaben aus, der aber dann doch durch Lokis List gerettet wird, wobei der Riese sein Leben verliert [1].

Es ist merkwürdig, wie hier der verfolgte Knabe auf Lokis Veranlassung in ähnlicher Weise sich im Wasser versteckt, wie Loki selbst es nach der früher erzählten Sage getan haben soll. Im Rogen der Flunder schwimmt er im Meer, wie Loki als Lachs im Wasserfall. Ein Zusammenhang ist da wohl unzweifelhaft. Der Versteck im Wasser, in Tiergestalt oder im Tierleib, ist offenbar Loki bekannt und vertraut. So verbirgt er denn auch den Knaben, den er retten will, in ähnlicher Weise im Meer.

Sehr merkwürdig und interessant ist es ferner, daß wir bei den Finnen einer Sage begegnen, welche so augenfällig mit der Geschichte von dem in einen Lachs verwandelten, ins Wasser fahrenden Feuergott Loki verwandt ist, daß ein Zusammenhang

[1] Vgl. Simrock, Deutsche Mythologie, S. 130 ff. G. Hüsing, Die Iranische Überlieferung, S. 214 ff.

sich kaum wird abweisen lassen. Schon Weinhold hat die Verwandtschaft des finnischen mit dem germanischen Mythus erkannt, und ich halte dieselbe für um so weniger zweifelhaft, als ich noch in einer ganzen Reihe anderer Punkte inzwischen einen näheren Zusammenhang der skandinavischen mit der estnischen, resp. finnischen Sage gefunden zu haben glaube [1].

Die uns hier angehende finnische Sage findet sich in dem Volksepos Kalewala erzählt. Ich gebe sie in der trefflichen knappen Zusammenfassung von Weinhold, die auch Simrock und Much reproduziert haben [2]:

„Louhi, Pohjolas Herrscherin, hat Sonne, Mond und Sterne verzaubert, daß neun Jahre lang schon Nacht in der Welt herrscht. Da steigen Wäinämoinen und Ilmarinen — die mythischen Helden — auf den Himmel, um zu sehen, was die Gestirne verdunkelt, und Ilmarinen schlägt mit seinem Schwerte Feuer. In einer goldenen Wiege, die an Silberriemen hängt, wiegt das Feuer eine Jungfrau. Plötzlich fällt es aus der Wiege und mit Hast fliegt es durch die acht Himmel. Die beiden Götter zimmern sich ein Boot und fahren aus, das Feuer zu suchen. Auf der Newa begegnet ihnen ein Weib, die älteste der Frauen, die ihnen über des Feuers Flucht Kunde gibt. Es fuhr zuerst in Tuuris neues Haus, in Palvonens unbedeckte Wohnung. Da verbrennt es das Kind an der Mutter Brust und die Mutter verbannt es in des Meeres wilde Wogen. Das Wasser braust, es brandet hoch, vom Feuer gepeinigt stürzt es über die Ufer. Da verschlingt ein Barsch das Feuer. Vom Schmerz gepeinigt treibt er umher von Holm zu Holm, von Klippe zu Klippe, bis ein roter Lachs ihn verschlingt. Diesen verschlingt ein Hecht, der ebenfalls in furchtbarer Pein nach Erlösung seufzt. Wäinämoinen rät hierauf, ein Netz zu fertigen, das vom Säen des Leines an in einer Sommernacht vollständig zustande kommt, und auf den dritten Wurf wird

[1] Vgl. meine Arbeit „Germanische Elben und Götter beim Estenvolke" (Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wiss. in Wien, philosoph.-histor. Klasse, Bd. CLIII, Sitzung vom 31. Jan. 1906) S. 61—74.

[2] Weinhold in der Zeitschr. f. deutsches Altertum VII, 19, Simrock a. a. O., S. 134; Much a. a. O., S. 53 ff.

der Hecht gefangen. In seinem Magen findet man den Lachs, in diesem den Barsch, in ihm das Knäuel, aus dessen Mitte der Funke springt, der abermals enteilt und sich furchtbar ausbreitet, daß halb Pohjoland, weite Strecken von Savo, Karjala an manchen Seiten verbrennt. Ilmarinen gelingt es durch einen Zauberspruch, endlich das Feuer zu bändigen [1]."

Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß auch in dieser originellen Sage von der Flucht des Feuers sich die altnordische Geschichte von dem Feuergott Loki, der als Lachs ins Wasser fährt und lange verfolgt, endlich gefangen wird, widerspiegelt. Doch ist der finnische Mythus so selbständig und so reich an Besonderheiten, daß ein näheres Eingehen darauf uns hier zu weit führen dürfte, abseits von dem Wege, den wir zu verfolgen haben. Es ist wichtiger, daß wir uns noch einmal zum nordischen Mythus zurück wenden und das Schicksal des Loki nach seiner Gefangennahme durch die Götter ins Auge fassen.

Der nordische Mythus erzählt, wie die Asen den gefangenen Loki in eine Höhle brachten und ihn dort mit starken Banden an drei Felsblöcke fesselten. Über seinem Haupte wurde eine Schlange, ein Giftwurm befestigt, und das Gift des Wurmes träufelt dem gefesselten Gott in das Antlitz. Aber Sigyn, sein Weib, steht neben ihm und hält eine Schale unter die Gifttropfen, dem Gatten die Pein zu lindern. Wenn die Schale voll ist, dann geht sie und gießt das Gift aus. Derweil aber tropft ihm das Gift ins Gesicht. Da windet er sich und sträubt sich dagegen, so gewaltig, daß die Erde erzittert. Das nennt man dann Erdbeben. Dort liegt er in Banden bis zur Götterdämmerung [2].

Diese Erzählung von dem gestraften, gefesselten und gequälten Feuergott Loki hat eine entschiedene Ähnlichkeit mit den Leiden des gefesselten Prometheus, des Feuerbringers und Feuergottes der Griechen. Die Übereinstimmung fällt in die Augen und ist schon oft bemerkt worden. Selbst das Erdbeben findet sich bei

[1] Vgl. die im ganzen übereinstimmende Darstellung in A. Schiefners „Kalewala, das Nationalepos der Finnen", Helsingfors 1852, S. 274—283.

[2] Vgl. Simrock a. a. O., S. 125, Golther a. a. O., S. 422; Mogk a. a. O., S. 122.

Prometheus[1], und Sigyns Beistand erinnert an die Tröstung des Titanen durch die Okeaniden. Die Frage ist nur, ob ein historischer Zusammenhang zwischen den beiden Sagen vorliegt und welcher Art derselbe dann sein dürfte. Was die Griechen von der Strafe des frevlerischen, titanischen Feuerraubers erzählen, das scheint bei den Germanen auf den als böse gedachten Feuergott selbst übertragen. Prüfen wir jedoch den nordischen Sagenkreis näher, dann ergibt sich weit größere Übereinstimmung noch: Prometheus und Loki rücken sich immer näher, der nordische Gott erweist sich gleichfalls als Feuerräuber und Frevler am himmlischen Licht, gleich dem griechischen Titanen. Und diese Erkenntnis hilft uns in überraschender Weise dazu, wichtige und bisher dunkle, auffallende Seiten im Wesen Lokis vollauf zu verstehen.

Vor allem kommt hier die Geschichte vom Raube des strahlenden Halsschmucks Brisingamen in Betracht, den Loki ausführt und den schon Much als ursprünglichen Feuerraub erkannt hat[2]. Brisingamen ist in dem nordischen Mythus ein herrliches Kleinod, das der himmlischen Göttin Freyja gehört. Loki weiß es mit List zu rauben, doch der wachsame Himmelsgott Heimdallr bemerkt den Raub und verfolgt den Frevler. Sie kämpfen miteinander am Singasteine, — beide in Robbengestalt. Offenbar, wie schon früher angedeutet, muß der flüchtende Räuber Loki ursprünglich als Robbe ins Meer gefahren sein. Der Kampf endigt damit, daß Loki das geraubte Kleinod, welches er hinter oder auf einer Meeresklippe verborgen hat, wieder herausgeben muß.

Brîsingamen, das geraubte strahlende Kleinod der Göttin Freyja, deutet Müllenhoff auf die Abendröte und findet dann in der Morgenröte den wiedergebrachten Schmuck[3]. Ich glaube, es liegt

[1] Schon Grimm weist a. a. O. S. 204 auf *χθὼν σεσάλευται* bei Aeschyl. 1081 hin.

[2] Vgl. Much, Der germanische Himmelsgott, S. 54. Schon Much erklärt die gemeinsamen Züge zwischen Prometheus und Loki für „recht greifbar"; a. a. O., S. 52. Nicht nur die Strafe, sondern auch die Schuld stimmte aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich überein, S. 53.

[3] Vgl. Golther a. a. O., S. 304.

naher, anzunehmen, daß mit dem Kleinod ursprünglich die Sonne gemeint war. Die Halsbandform ist dem Schmuck wohl später angedichtet worden. Das Wort „men“ bedeutet „Halsschmuck“ und „Kleinod“ überhaupt. Der Schmuck wird einmal „die schöne Meerniere“ genannt, womit offenbar ein schönes Stück Bernstein gemeint ist [1]. Als ein großes, schönes, rundes Stück gelben Bernsteins, das am Halse der himmlischen Göttin hängt und also ihren Halsschmuck bildet, konnte die Sonne gar wohl gefaßt werden, — das wäre ein passendes Bild. Aber Much lehrt uns, daß das Wort brîsing im Norwegischen und Altisländischen „Feuer“ bedeutet [2]! und wir erinnern uns jetzt auch dessen, daß die Sonnwendfeuer in Norwegen „brìsing“ genannt werden [3]. Das Brîsingamen war also eigentlich ein Feuerkleinod und Loki war der Feuerräuber, ein nordischer Prometheus! Das widerspricht aber in keiner Weise der Deutung des Schmuckes auf die Sonne, stimmt vielmehr aufs schönste damit zusammen.

Die Sonne, das himmlische Feuerkleinod, schmückt den Hals der himmlischen Göttin. Loki raubt das Sonnenfeuer, wie Prometheus das Feuer von der Sonne raubt. Der Feuerräuber ist der Sonnenräuber, ob er nun einmal die Sonne ganz stiehlt, oder sie nur um ihr köstliches Gut bestiehlt. Das sind bloß Varianten desselben ursprünglichen Mythus vom Feuerraub, der an der Sonne geübt wird. Und gerade die Bezeichnung der Sonnwendfeuer als „brìsing“ wird jetzt erst ganz verständlich. Grimm meinte bei Besprechung des merkwürdigen Ausdrucks, er könnte von der Flamme auf den Schmuck der Freyja, wie von dem Schmuck auf die Flamme übertragen sein [4]. Ist aber unsere Deutung richtig, dann bedürfen wir der Annahme solch einer Übertragung garnicht. Die Sonnwendfeuer, wie wir schon wissen, stellen das Sonnenfeuer, die Sonne, symbolisch dar. War das Brìsingamen, das Brîsing-Kleinod, die Sonne selbst und bedeutete brìsing soviel wie Feuer, dann konnte es für die symbolischen Sonnwendfeuer gewiß keinen passenderen Namen geben, denn der Name brìsing bedeutete zugleich die Sonne und das Feuer!

[1] Vgl. Golther a. a. O., S. 364.
[2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 518.
[3] Vgl. Much a. a. O., S. 54.
[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 518.

Der Feuerraub ist, wie schon Much erkannt hat[1], aller Wahrscheinlichkeit nach der ursprüngliche Grund, warum Loki einmal als Lachs, einmal als Robbe ins Wasser fahrt, das eine Mal vor den Göttern, das andere Mal vor dem himmlischen Wächter Heimdallr flüchtend. Loki ist Feuergott und Feuerrauber in einer Person, wie das ja auch bei Prometheus der Fall ist, wenn dieser auch nicht in ganz Griechenland als Gott verehrt wird. Loki erinnert auch darin in seinem Wesen sehr an den griechischen Titanen, daß er wie dieser durch große List und Verschlagenheit ausgezeichnet ist. Wir sahen es schon fruher, wie diese Eigenschaften bei Prometheus fort und fort hervorgehoben werden, sie treten aber bei Loki in all seinem Tun fast noch mehr hervor. Diebstahl und Raub, Betrug und Lüge, die wir so oft bei den verschiedensten primitiven Volkern gerade den feuerbringenden Wesen zugeschrieben finden, sie sind auch fur Loki wie für Prometheus charakteristisch. Ist Loki aber schon so nah an Prometheus herangeruckt, dann darf wohl auch daran erinnert werden, daß beide als Menschenbildner auftreten. Im übrigen weichen die beiderseitigen Mythen stark von einander ab, wie ja uberhaupt Prometheus und Loki neben auffallenden Übereinstimmungen doch auch große Verschiedenheiten zeigen. Den Menschen des Prometheus gaben aber auch meist andere Gotter, gewohnlich Zeus oder Athene, Seele und Leben[2], wie im nordischen Menschenschopfungsmythus Odem und Seele von Odhin und Hoenir stammen.

Es muß für den Mythus vom Feuerraub aber doch noch besonders betont werden, daß derselbe bei Loki stark verdunkelt und vergessen, ganz umgewandelt in die Halsbandgeschichte, erst auf dem Wege gelehrter Kombination sich hat aufdecken lassen, wahrend er bei Prometheus klar und deutlich als die wichtigste Tat, die Ursache seines tragischen Schicksals dasteht. Dieser Umstand und alle die sonstigen großen, charakteristischen Verschiedenheiten des Mythus hier und dort lassen es ganz ausgeschlossen erscheinen, daß etwa die Prometheusgeschichte durch

[1] Vgl. Much a. a. O., S. 54.

[2] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 80.

Übertragung in die nordische Götterwelt eingedrungen sein konnte. So leicht das den historischen Bedingungen nach möglich wäre, — ein Reflex der griechischen Feuerraubsage im Norden würde zweifellos ein ganz anderes Gesicht, ein weit leichter erkennbares Gepräge tragen, als die Geschichte vom Raube des himmlischen Halsbandes Brîsingamen durch Loki. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß hier ein alter, urverwandter, urarischer Mythus vorliegt, der bei Griechen und Skandinaviern erhalten, bei beiden sich doch ganz eigentümlich und sehr verschieden entwickelt hat.

Der Feuerräuber und Sonnenräuber Loki führt uns aber noch zu einem anderen merkwürdigen Mythus, der das Gepräge höchsten Altertums trägt und mit Lokis Person untrennbar fest verbunden erscheint. Ich meine die Geschichte vom Fenris-Wolf und seinem Verschlingen der Sonne.

Der Fenris-Wolf ist ein mythisches Ungetüm, von dem erzählt wird, daß es den Mond verfolge und zu verschlingen drohe, von dem es aber auch einmal heißt, daß es die Sonne verschlingt[1]. Verwandte Gestalten sind die Wölfe Sköll und Hati, von denen der erstere die Sonne, der zweite den Mond verfolgt. Im Volksglauben der Schweden, Dänen und Norweger lebt heute noch der Sonnenwolf fort, der Solvarg oder Solulv, und die Isländer nennen die Sonnenfinsternis „ûlfakreppa“, d. h. Wolfesnot[2]. Es ist die bekannte, über die ganze Erde verbreitete Vorstellung, daß bei einer Verfinsterung der großen Himmelslichter furchtbare Ungeheuer, riesige Tiere oder Dämonen diese zu verschlingen drohen, daher in solch einem Falle viele Völker Lärm zu machen pflegen, um das Ungeheuer zurück zu schrecken. Den alten Germanen war es ein Wolf. Der Fenris-Wolf gilt nun als Sohn des Loki und nach Grimm wäre es geradezu Loki selbst in der Wiedergeburt[3]. Der Zusammenhang ist zweifellos richtig, nur die zeitliche Folge wahrscheinlich die umgekehrte. Der sonnenverschlingende Wolf ist wohl der Vorläufer des Sonnen- und Feuerräubers Loki. Es läßt sich oft beobachten, daß Mythen

[1] Vafthrudnismâl 47; vgl. Golther a. a. O., S. 524.

[2] Vgl. Golther a. a. O., S. 524, Anm. 3

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 202.

und Märlein ursprünglich von bestimmten Tieren erzählt werden, an deren Stelle dann später menschengestaltige Wesen, Heroen und Götter treten. Auch beim Mythus vom Feuerraube findet sich das. Der Tiermythus lebt oft daneben weiter, in verschiedener Form. Bald kann der Gott gelegentlich auch in Tiergestalt erscheinen, oder das Tier ist sein Begleiter, sein naher Verwandter oder sonstwie enger mit ihm verbunden. So mag auf den ganz primitiven, auch heute noch fortlebenden Mythus vom Verschlingen der Sonne durch den Wolf der spätere Mythus von dem menschengestaltig gedachten, heroischen, dämonischen oder göttlichen Sonnenräuber und Feuerräuber gefolgt sein, den wir im Loki-Mythus vor uns haben.

Die Skandinavier haben den sonnenverschlingenden Wolf zum Sohne des Loki gemacht. Das umgekehrte Verhältnis wäre bei einem Asengotte auch nicht wohl möglich gewesen. Die nahe Zusammengehörigkeit beider ist aber deutlich ausgedrückt und Grimm hat wohl ganz das Rechte getroffen, wenn er im Fenris-Wolf geradezu den Loki selbst, nur in einer anderen Form, einer anderen Geburt, wieder erkennen will.

Wir haben nach alledem bei Loki eine eigentümliche Doppelbeziehung festzustellen. Er ist zweifellos ganz elementar das Feuer selbst, resp. ein Feuerdämon, ein Feuergott und berührt sich deutlich mit Agni und Apollon, wie auch mit Vulcanus. Er ist das Feuer, wie es im Ofen brennt, aber man erkennt sein Wesen auch in der Sonnenglut, im Sonnenfeuer wieder, — wie das bei Agni, Apollon, Vulcanus in verschiedenen Abstufungen sich ebenfalls zeigte. Die Mythen von seinem Ursprung und von dem Hineinfahren ins Wasser in Tiergestalt verbinden Loki mit Agni und Apollon. Das starke Hervortreten der gefahrdrohenden verderblichen Seite des feurigen Elementes erinnert wiederum mehr an Vulcanus, obgleich auch diese Seite weder Agni noch Apollon fehlt. Andererseits erweist sich aber Loki deutlich auch als alter Feuerräuber und Sonnenschädiger und berührt sich darin mit dem griechischen Prometheus. Das Arglistige und Betrügerische in seinem Wesen hat offenbar hier seine Wurzel, denn das liegt auch sonst mehr oder minder von Hause aus in der Natur des

mythischen Feuerdiebes. Auch die Strafe des Feuerraubers hat Loki mit Prometheus gemein. Im Hintergrunde aber taucht noch als uralte verwandte Gestalt und als eine Art theriomorpher Vorganger der die Sonne verfolgende und angreifende, die Sonne verschlingende Wolf auf.

So scheint ganz Widersprechendes in Loki vereinigt: Feuergott und Feuerräuber, Sonnenfeuer und Schädigung oder gar Vernichtung der Sonne. Die Widerspruche sind nicht abzuleugnen, brauchen uns aber in keiner Weise irre zu machen. Sie müssen in einer komplizierten Geschichte der Gottergestalt begründet sein. Es ist ganz analog, wenn auch Prometheus Feuerräuber und Feuergott in einer Person ist, oder wenn bei den Indern Mâtariçvan der Feuerbringer ist, während andererseits auch der Feuergott Agni den Beinamen Mâtariçvan fuhrt, so daß hier Ähnliches im Hintergrunde zu liegen scheint. Die quälende Strafe haftet hier an dem übermütigen Bhṛigu, der ebenfalls Feuerbringer ist, wenn er auch — wohl infolge einer spateren Verschiebung — nicht gerade dafur gestraft wird, sondern für einen anders charakterisierten Übermut gegenuber den Gottern. Wir werden vermuten mussen, daß das feuerbringende Tier, der Wolf oder der Vogel, das die Sonne verfolgende, die Sonne schadigende oder gar verschlingende Ungetum, die altesten, primitivsten Vorstellungen sind, die schon der grauesten Vorzeit angehorten. Jünger ist aller Wahrscheinlichkeit nach der menschliche, resp. menschengestaltige, heroische oder gottliche Feuerräuber, der listige und schlaue, verschlagene Feuerdieb, dessen Kuhnheit und Klugheit den Menschen aber doch Wertvolleres schenkt und darum verehrungswurdig erscheint. Noch jünger ohne Zweifel ist endlich der große allgemeine Feuergott, dessen Wesen furchtbare, verderbliche und wohltatige, segenbringende Eigenschaften in sich vereinigt und dem Wesen der Sonne verwandt erscheint.

In Loki finden wir Zuge all dieser drei Entwicklungsstufen vereint und zusammengeschweißt, und da sind Widersprüche nur zu naturlich. Wunderlich verschlingen sich in denselben Mythen der prometheische Feuerraub und die Sonnenschadigung mit jenem Hineinfahren ins Wasser, das bei Indern und Griechen an den

Gestalten der hohen und heiligen Feuergötter Agni und Apollon haftet. Jene Heiligkeit und priesterliche Würde aber, die Agni und Apollon auszeichnet, hat Loki wohl niemals besessen. Sie hat sich wohl erst nach der Trennung der Arier, bei Indern und Griechen selbständig entwickelt, gleichzeitig — wie man vermuten muß — mit der Entwicklung des Priestertums und Opferwesens, durch diese augenscheinlich bestimmt und beeinflußt. Die elementare Beziehung zum Feuer und sogar etwas von der Ausdehnung seines Wesens auf die Sonne, auch Klugheit und Schönheit hat Loki mit diesen Göttern gemein, zu einem eigentlich edlen, reinen und heiligen Wesen hat er es aber wohl niemals gebracht, wenn er auch mit den höchsten Göttern in nahe Verbindung getreten und einer der Ihren, einer der Asen geworden ist. Es hafteten ihm zu viel Schlacken an aus uralten, rohen Zeiten, und eine spätere Epoche der Mythologie scheint sich daran ergötzt zu haben, gerade diese Züge, die List und Tücke, das Räuberische und Schadenfrohe an ihm in eigenartiger Weise fortzubilden. Als der Intrigant bringt er Aktion und Leben in die Göttergesellschaft hinein.

Noch erübrigt uns ein Überblick über die Reste des Feuerkults in germanischen Landen, doch geht schon aus unseren früheren Darlegungen hervor, daß gerade bei den großen allgemeinen Feuerfesten der Kultus des Feuers von demjenigen der Sonne garnicht sich scheiden läßt, wie schon Jacob Grimm ganz richtig vom Feuer bei den Germanen bemerkte, daß „ein Teil des ihm gewidmeten Kultus in dem der leuchtenden und wärmenden Sonne begriffen sein“ möchte[1]. Es fällt auch entschieden auf, daß so gut wie nirgends bei diesen vielfach schon besprochenen Feuerfesten, die von Weihnacht bis Johannis sich hinziehen und ihre Existenz mit großer Zähigkeit behauptet haben und noch behaupten, der Name oder die Person eines Feuergottes hervortritt. Man wird daraus nicht den Schluß ziehen dürfen, daß unsere Vorfahren einen solchen garnicht gekannt haben. Das Zeugnis des Caesar, das Zeugnis der Skandinavier und die deutlichen

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 500.

Beziehungen des Loki zu Agni, Apollon, Prometheus, Vulcanus lassen uns einen solchen vielmehr mit Bestimmtheit voraussetzen. Aber wohl wird man schließen dürfen und müssen, daß es nicht die Verehrung eines solchen Gottes war, in welcher jene großen Feuerfeste ihre Wurzel, ihre Begründung und Veranlassung hatten. Man wird annehmen dürfen, daß diese Feuerfeste weit älter sind als die Ausprägung der Gestalt eines eigentlichen Feuergottes, daß die Anfachung dieser Feuer eine uralte, primitive Zauberhandlung war, eine magisch-kultliche Begehung, die die Sonne kräftigen und fördern sollte und mit der Sonne das Gedeihen der Vegetation, des gesamten Naturlebens. Diese Feuer werden zu mancherlei Gedanken und Phantasien die Anregung gegeben haben, unter ihrem Eindruck wird auch die Idee eines Feuergottes, der der Sonne verwandt und mit ihr eines Wesens ist, entstanden sein; es flammten aber diese Feuer schwerlich von Hause aus zu Ehren eines solchen Gottes, als Ausdruck eines ihm gewidmeten Kults.

Wäre dies letztere der Fall, dann hätte sich ohne Zweifel mit den Feuern auch eine Erinnerung an jenen Gott erhalten. Das ist aber nicht der Fall. Was sich erhalten hat, ist die weit ältere, die uralte primitive Zauberhandlung, die aufs festeste in den Gewohnheiten des Volkes wurzelte und zweifellos für eine Handlung von großer Wichtigkeit galt. Sie durfte nicht versäumt werden, ohne daß großer Schade daraus erfolgt wäre. Daran hielt der Volksglaube mit großer Zähigkeit fest. Die Geschichten von einem Feuerdämon, einem Feuerbringer, einem Feuergott konnten dagegen leicht unter der Herrschaft einer neuen Religion höherer Ordnung vergessen werden und verloren gehen, wie das tatsächlich bei den meisten germanischen Stämmen in christlicher Zeit stattgefunden hat.

Wir haben der Sonnenfeuerfeste schon in so ausreichendem Maße früher gedacht, daß eine Schilderung derselben hier nicht mehr nötig ist. Nur nach einer Seite hin bedürfen unsere früheren Darlegungen noch einer Ergänzung, und zwar bezüglich der Erzeugung jener heilvollen Feuer.

In Deutschland findet sich an vielen Orten die Sitte des sog. Notfeuers der entsprechende Bräuche auch in England und

Skandinavien gegenüberstehen. Es ist das ein auf feierliche Weise durch Reibung von Holz gewonnenes, neues oder wildes Feuer, dem bedeutsame Wirkungen zugetraut werden und das man namentlich in Anlaß gefährlicher Viehkrankheiten zu erzeugen pflegt, um dann das Vieh über dasselbe hin zu treiben und so zu reinigen, zu heilen. Der Name „Notfeuer" bedeutet nicht etwa das um der Not willen erzeugte Feuer, wie man nach obigem geneigt sein konnte anzunehmen; wahrscheinlich auch nicht das durch Notigung, durch Zwang, d. h. die Gewalt der Reibung aus dem Holz gelockte Feuer, sondern — von einer ganz anderen Wurzel abgeleitet — einfach das Reibungsfeuer, ahnlich wie die ganz entsprechenden schwedischen Bezeichnungen vrideld und gnideld nichts anderes bezeichnen als das durch Reibung gewonnene Feuer [1].

Die Methoden, das Notfeuer zu erzeugen, sind recht verschiedene, immer aber wird es durch Reibung von Holz gewonnen, entsprechend der eben angegebenen wahrscheinlichen Etymologie des Namens. Man sollte denken, daß durch Stahl und Stein sich ebenso gut ein neues, wildes Feuer beschaffen ließe, wenn schon einmal ein solches, gewissermaßen noch unverbrauchtes, von Menschen nicht benutztes, unmittelbar aus der Natur entspringendes Feuer von dem Volksglauben gefordert wird. Allein das ist nicht der Fall. Das heilvolle Feuer muß durch Holzreibung erzeugt sein, nur dann hat es die erforderliche Kraft und Wirkung [2]. Dieser offenbar auf uralter Tradition beruhende Nimbus, der gerade dem Reibungsfeuer zukommt, spricht, wie mir scheint, deutlich dafür, daß dies die alteste Methode der Feuergewinnung überhaupt ist. Ebendarum ist sie die heiligste und heilbringendste. Und sie steht in ähnlichem Ansehen noch bei vielen anderen Völkern, arischen und nichtarischen.

Eingehend wird das deutsche Notfeuer schon im 17. Jahrhundert von Joh. Reiskius geschildert, aber auch andere altere und jüngere Quellen belehren uns daruber. Nach Reiskius wird ein Eichenpfahl in die Erde geschlagen, ein Loch durchgebohrt

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 505. [2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 502. 504.

und darin eine holzerne Winde so lange gedreht, bis es Feuer gibt. Es kann aber auch eine mit Lumpen umwickelte Welle oder Winde in zwei durchbohrten Pfahlen gedreht werden. Nach Kuhn werden in der Mark zwei Pfähle eingegraben und hanfene Stricke so lange um sie herum gezogen, bis Feuer erscheint. Eine neuere Schilderung aus der Gegend von Hildesheim gibt zwei eichene Pfahle an, die in die Erde gegraben sind und die jeder eine Vertiefung haben, in die ein Querstock paßt. Die mit Hülfe eines Seiles bewirkte energische Drehung dieses Stockes läßt zuletzt das Feuer entspringen. Andere Quellen geben an, daß das Notfeuer durch Drehung eines Wagenrades erzeugt wird. Nach Nicolaus Gryse, im 16. Jahrhundert, wurde das Notfeuer in Mecklenburg zu Johannis aus dem Holze gesagt, und eine Quelle des 17. Jahrhunderts lehrt das wilde Feuer für ein Zauberbad dadurch erzeugen, daß man mit einer Sage vom Holze eines Apfelbaumes, den der Blitz getroffen, so lange auf einer holzernen Schwelle sagt, bis sie sich entzündet. Auch das schottische, also keltische Notfeuer wird teils durch Drehung eines Rades, teils mit Hulfe von Pfosten erzeugt [1].

In Tirol hat sich die Feuerreibung als ein Spiel der Knaben erhalten. Es wird mit Hülfe einer Schnur ein zugespitztes Holz in der Vertiefung eines anderen Holzes so lange gedreht, bis es Feuer gibt. Das nennt man dort „Hexen braten" [2]. Eben dasselbe kennen auch die Knaben in der Schweiz, nach Toblers Angabe, wahrend nach anderen dabei in Appenzell ein Seil auf einem Holze gerieben wird, bis es Feuer fangt. In der Schweiz heißt das Spiel „de tufel hala", d. h. „den Teufel entmannen". Kein Zweifel, daß hier das Kinderspiel auf uralten Brauch zurückweist.

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 506 ff. Ich erwähne die schottischen Bräuche in Zusammenhang mit den germanischen, weil wir von einem Feuergott der Kelten nichts wissen und daher den Kelten hier kein besonderer Abschnitt gewidmet werden kann.

[2] Eine nahere Schilderung des Verfahrens habe ich nach mündlichem Bericht eines würdigen tirolischen Schulmannes in den Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien veröffentlicht. Die übrigen Angaben oben entstammen fast alle Grimm a. a. O., S. 502 ff.

Wichtig ist die Angabe bei Reiskius, wie auch in Marburger Untersuchungsakten vom Jahre 1605 und noch neuerdings aus der Gegend von Hildesheim, daß bei der Erzeugung des Notfeuers durchaus zuvor alles Feuer in allen Häusern ausgelöscht sein müsse. Dieselbe Angabe wird für das schottische Notfeuer gemacht. Will die Prozedur nicht gleich gelingen, so wird das in Deutschland wie in Schottland dem zugeschrieben, daß irgend jemand sein Feuer trotz des strengen Gebotes nicht gelöscht habe, und eifrig wird nach dem Schuldigen gesucht. Ist das neue Feuer erzeugt, dann holt sich ein jeder davon einen Brand und zündet damit aufs neue sein Herdfeuer an, ganz ähnlich, wie wir schon von Lemnos solche Austeilung des neuen Feuers vernehmen, welches dorthin aus Delos, aus dem Tempel des Apollon gebracht wurde.

Das Notfeuer wird in Deutschland, wie schon erwähnt, hauptsächlich bei Viehseuchen oder auch um solchen vorzubeugen, erzeugt. Das Vieh wird dann durch das Feuer oder über die Reste desselben getrieben und davon erwartet man die heilsame Wirkung. Ganz dasselbe gilt für das Notfeuer in Schottland. Man legt wohl auch nach Reiskius die gelöschten Brände des Feuers in die Krippe, worin das Vieh gefüttert wird. Einige Ortschaften bereiten das Feuer jährlich, um der Viehseuche vorzubeugen, andere erst bei dem wirklichen Ausbruch [1]. Aber wir hörten auch schon, daß solches Reibungsfeuer zur Bereitung eines Zauberbades erzeugt wurde. Wir hörten früher schon, daß Eccard an einem Pfingstmorgen Pferdehirten Feuer aus Holz reiben und ihren Kohl daran kochen sah, um durch den Genuß desselben das ganze Jahr vom Fieber verschont zu bleiben. Wir hören aus Schweden, daß dort der aufsteigende Rauch des Reibungsfeuers (gnideld) für heilbringend gilt, daß man Obstbäume und Netze damit räuchert. Erstere sollen dadurch fruchtbar werden, die Netze dann viele Fische fangen [2].

Wenn aber das Reibungsfeuer der Knaben in Tirol und in der Schweiz die Hexen braten oder den Teufel entmannen soll, dann

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 504. [2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 505–507.

deutet das gewiß auf den uralten Glauben, daß solches Feuer die bösen Dämonen schädige oder vernichte. Wir finden also dem Notfeuer gerade jene Eigenschaften zugeschrieben, die nach unseren früheren Darlegungen dem heiligen Feuer der großen Sonnenfeuerfeste eigen waren, vor allem die Fähigkeit, das Vieh gesund, die Vegetation fruchtbar zu machen, Krankheiten oder böse Dämonen abzuwehren, zu schädigen oder zu vernichten, aber auch sonst noch allerlei heilbringende Zauberkraft.

Nach der Angabe des Nicolaus Gryse müssen wir annehmen, daß das regelmäßige Johannisfeuer in Mecklenburg so erzeugt wurde. Er nennt es nodfure, d. h. Notfeuer. Für das Osterfeuer, also das Frühlingsfeuer, finden wir keine derartige Angabe, gewiß aber hat Grimm recht, wenn er vermutet, daß auch das Osterfeuer ursprünglich wohl als Notfeuer, d. h. als Reibungsfeuer erzeugt wurde [1]. Mit Recht erinnert er an den lemnischen Brauch, an die Neuerzeugung des Vestafeuers in Rom durch Holzreibung, sowie an die merkwürdige Sitte der Creek-Indianer, einmal im Jahr, beim Erntefest, ein neues reines Feuer durch Holzreibung zu erzeugen, wo dann auch zuvor alle Feuer in den Wohnungen gelöscht, später das neue Feuer in alle Wohnungen verteilt wurde [2].

Wir kennen diese Sitte des Neufeuers jetzt noch bei manchen anderen primitiven Völkern. Sie beruht auf dem Glauben, daß das Feuer, und mit ihm die Sonne, einmal im Jahr erneuert, neu geboren werden müsse. Nur so könne Feuer und Sonne fort und fort frisch, jung und kräftig erhalten werden. Wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir annehmen, daß auch bei den Germanen, und bei den Ariern überhaupt, ursprünglich derselbe Glaube und derselbe Brauch lebendig waren, daß sie also einmal im Jahr, sei es nun im Frühlingsanfang oder zu Johannis, das neue Feuer, das sonnensymbolische Feuer durch Reibung aus dem Holz erzeugten und diesem jungen Feuer alle möglichen heilvollen Wirkungen zutrauten. Alle die besprochenen Sitten und Bräuche erklären sich aufs einfachste unter dieser Voraussetzung.

---

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 500. 521.   [2] Vgl. Grimm a. a. O., S. 507. 508.

Von diesem, dem sonnensymbolischen Feuer, das zweifellos öffentlich entflammt wurde, das allen gehörte, um das alles Volk sich sammelte, ist natürlich auch hier das Herdfeuer jedes einzelnen Hauses wohl zu unterscheiden, — auch dann, wenn hier ebenfalls die Sitte galt, jedes Hauses Feuer alljährlich neu an diesem allgemeinen Feuer zu zünden, — wie wohl sehr wahrscheinlich sein dürfte, da gerade ein entsprechender Brauch vom Notfeuer Deutschlands und Schottlands berichtet wird.

Einen besonderen Gott oder eine besondere Göttin des häuslichen Herdfeuers kennen wir in Deutschland nicht; und wenn in Skandinavien das Feuer im Ofen als Lokje oder Loki angeredet wird, so ist es wohl deutlich, daß man damit den allgemeinen Feuergott oder Feuerdämon meint, der sich überall in dem feurigen Element offenbart, also auch im Feuer des Ofens oder des häuslichen Herdes. Ganz aus demselben Grunde erschien dem Römer sein Vulcanus auch im häuslichen Herdfeuer, dem Inder sein Agni und — wenn meine Vermutung richtig ist — auch dem Griechen ursprünglich sein Apollon. Ehrungen und gelegentliche Opferspenden, dem Feuer des häuslichen Herdes oder des Ofens dargebracht, sind auch ohne die Annahme einer besonderen Gottheit durchaus das Natürliche und zu Erwartende, und derartiges ist uns denn auch aus Deutschland und anderen germanischen Ländern vielfach bezeugt und hat sich sogar bis in die neueste Zeit hinein erhalten, so daß wir durchaus berechtigt sind von einem primitiven Kultus des häuslichen Feuers zu reden, der gewiß aus uralter Zeit herstammt.

Bei den Germanen wurde einst und wird zum Teil noch die junge Ehefrau, wenn sie das Haus des Gatten zum ersten Mal betritt, dreimal um den Herd herum geführt. Aus norddeutschen Gegenden, wo die Sitte noch lebt, wird ausdrücklich angegeben, daß auf dem Herde ein frisches Feuer brennen müsse [1]. „Auch in dem alten deutschen, namentlich norddeutschen Bauernhause bildete der Herd — wie bei den Römern — den Mittelpunkt, hinter welchem die Frau des Hauses thronte und das Ehebett

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten usw., S. 128.

stand, so daß sie alles übersehen konnte und Tag und Nacht unter Augen hatte. Auf einem solchen Herde brannte das Feuer den ganzen Tag und glimmte selbst die Nacht hindurch. Nur wenn der Hausherr gestorben war, wurde es ausgelöscht [1]."

Sehr interessant und merkwürdig ist eine in Schweden und Norwegen bis in unsere Zeit hinein lebendige Sitte, die uns Grimm schildert und die man „Eldborgs Skål trinken" nennt [2]. Es werden zu Lichtmeß zwei große Lichter aufgestellt. „Jedes Glied des Hauses sitzt der Reihe nach zwischen ihnen nieder und tut aus hölzernem Becher einen Trunk. Nach dem Trinken wird die Schale rückwärts über das Haupt geworfen. Stellt sie sich niederfallend um, so stirbt der Werfende; steht sie recht auf, so bleibt er am Leben. Frühmorgens hat schon die Frau Feuer in dem Backofen gemacht und versammelt nun in einem Halbkreis vor dem Ofenloch ihr Gesinde. Alle biegen die Knie, essen einen Bissen Kuchen und trinken „Eldborgs Skål". Was von Kuchen und Getränk übrig ist, wird in die Flamme geworfen. Unverkennbare Spur heidnischer Feuerverehrung, auf das christliche Fest der Kerzenweihe, welches die meiste Ähnlichkeit damit gewährte, verlegt [3]."

Man wird dieser Beurteilung Grimms gewiß beistimmen. Die Sitte zeigt uns deutlich Feuerverehrung, Feueropfer und damit verbunden ein primitives Orakel. Verehrung und Opfer aber gilt dem häuslichen Feuer. Mit Recht hat auch Grimm schon darauf hingewiesen, daß in deutschen Märchen und Sagen vielfach der Zug begegnet, vor dem Ofen zu knien und ihn anzubeten, — augenscheinlich etwas ganz Ähnliches, seiner ursprünglichen Bedeutung nach, wie das Knien vor dem Ofenloch in Skandinavien beim Eldborgs Skål. „Unglücklich Verfolgte wenden sich zum Ofen und klagen ihr Leid, enthüllen ihm ein Geheimnis, das sie der Welt nicht anvertrauen." Aus dem Kinderspiel führt Grimm den seltsamen Reim an:

Lieber Ofen, ich bete dich an,
Hast du eine Frau, hätt' ich einen Mann!

[1] Vgl. Preller, Röm. Myth., 3. Aufl., II, S. 159.

[2] dricka eldborgs skål, Grimm a. a. O., S. 523; eld heißt das Feuer; also etwa „Feuerburgs Wohl trinken".

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 523.

Und aus einem Schauspiel des 17. Jahrhunderts die Wendung: „Komm, wir wollen hingehen und vor den Ofen knien! Vielleicht erhören die Götter unser Gebet[1].“

Diese seltsame, nur in halbverstandenen Resten und Entstellungen erhaltene Ofenverehrung in Deutschland, das Sichflüchten zum Ofen, Knien vor dem Ofen, Anbeten des Ofens deutet ohne Zweifel zurück auf uralten Kult des häuslichen Feuers bei den Germanen[2].

Ein solcher Kult wird uns noch auf andere Weise bezeugt durch das bis in die Gegenwart fortdauernde Füttern des Feuers, das in verschiedenen Gegenden in recht primitiver Form namentlich um die Weihnachtszeit geübt wird und uns an das Feueropfer beim skandinavischen Eldborgs Skål wie auch an das Darbringen der Haut gekochter Milch für Lokje in Telemarken erinnert. Ein solches Zeugnis habe ich mündlich von zuverlässiger Seite aus Deutschböhmen erhalten, aus dem Orte Schwarzthal, Gemeinde Deutsch-

[1] Vgl. Grimm a. a. O., S. 523.

[2] Grimm brachte das Wort „Ofen“, gotisch auhns, altschwedisch omn, ofn, ogn, neuschwedisch ugn a. a. O. mit ind. agni, lat. ignis, litt. ugnis, slavisch ogonj zusammen, so daß es eig. „Feuer“ bedeuten würde. Neuerdings stellt man es vielmehr mit dem indischen ukhâ zusammen (vgl. Kluge, Etym. WB. s. v. Ofen); ukhâ ist die irdene Feuerschüssel, die bei der Schichtung des Feueraltars, der agniciti, in Indien eine große Rolle spielt. Das heilige Feuer ruht, vor der Fertigstellung des Altares, in der ukhâ und wird in ihr umhergetragen. Zwischen dieser mit Buckeln versehenen indischen Feuerschüssel und dem Dreifuß des Apollon habe ich schon vor Jahren einen Zusammenhang vermutet (vgl. oben S. 504. 505). Es wäre merkwürdig genug, wenn der deutsche „Ofen“ damit zusammenhängen und darauf zurückgehen sollte. Nur eine neue Bestärkung unserer Ansichten. Kluge nimmt an, daß die ursprüngliche Bedeutung von Ofen „Topf“ gewesen sei und führt zum Beleg das angelsächsische Wort ofnet „kleines Gefäß“ an. Unser Ofen wäre also eigentlich als ein Feuertopf, eine Feuerschüssel zu denken. Dieser Ansicht ist auch Otto Schrader, der in s. Reallexikon unter „Ofen“ S. 592 bemerkt: „In mehreren Fällen sind uralte Bezeichnungen des Ofens aus alten Wörtern für Topf hervorgegangen. Dies ist der Fall bei got. auhns, ahd. ofan, griech. ἰπνός (uqnos) Backofen, sanskr. ukhâ „Kochtopf, Pfanne“ und ebenso bei lat. fornus (woraus irisch sornn), fornax, Fornax „Göttin der Backöfen“: gemeinslavisch gernu, altslav. grunŭ, das in den einzelnen Slavinen die Bedeutungen „Herd, Topf, Ofen“ aufweist.“

Beneschau. Die aus Deutsch-Beneschau gebürtige Mutter meiner Berichterstatterin Rosine Redl pflegte regelmäßig einmal im Jahr, am Abend des 24. Dezember oder auch zu Mittag am 25. Dezember, die Fütterung des Feuers im häuslichen Herde vorzunehmen. Es mußte dann von allem, was man aß, etwas übrig gelassen und dieses dann ins Feuer geworfen werden. Die Mutter tat das stets mit der größten Ehrfurcht, nach dem gemeinsamen Essen. Sie pflegte beim „Füttern" zum Feuer zu sprechen: „Sah, Feuer, da hast auch was von unserm Essen! Nun bleib uns auch wieder 's ganze Jahr treu!" So recht freundlich und liebevoll hat sie das immer gesagt. Und wenn dann das Feuer recht lustig prasselte, dann hat sie sich gefreut und gesagt: „Schaut's nur, wie es ißt!" Diesen Brauch hatte die Mutter von ihrer seligen Mutter gelernt, die das auch stets zu tun pflegte und überhaupt sehr an den alten Bräuchen festhielt.

Meine Berichterstatterin setzte erklärend hinzu, für gewöhnlich habe man bei ihnen dem Feuer darum nichts zu essen geben können, weil alle Überreste von den Speisen immer dem Vieh und anderen Tieren gegeben werden mußten: der Kuh, der Ziege, dem Schwein, der Katze. So konnte es nur ausnahmsweise geschehen und geschah dann mit großer Feierlichkeit. Die meisten Leute, die noch am Alten hielten, hatten das in jener Gegend getan [1].

[1] In meinem Hause, wo Rosine Redl als Haushälterin diente, hielt sie eine besondere Fütterung des Feuers zu Weihnachten nicht für nötig, weil dasselbe „eh genug bekomme". Sie werfe ihm immer ab und zu etwas hin. Hier gab es keine Tiere, die das hätten beanspruchen können. Man pflegte in der Heimat der Redl auch dem Wasser im Brunnen zur gleichen Zeit etwas zu essen zu geben, damit es sich nicht verliere, sondern dem Hause treu bleibe; Nüsse u. dgl. Dinge, die das Wasser nicht verunreinigten. — Ich erfuhr von diesem „Füttern des Feuers", als ich der R. Redl von den Indern erzählte, sie hätten das Feuer verehrt und ihm Schmalz u. dgl. als Nahrung zugeworfen. Sie war sehr erstaunt und sagte, das hätten sie zu Hause ja auch getan. Und nun folgte der Bericht. — Die Redl war übrigens fest davon überzeugt, daß das Feuer, die Sonne, der Wind und andere Naturerscheinungen ein Bewußtsein hätten, sehen, hören, denken, sich ärgern und freundlich sein könnten. Sie war eine gläubige Katholikin und hatte viel gesunden Verstand. Das störte aber

Das Feuer sollte dadurch, daß man es fütterte und ihm zeigte, man gebe ihm sein Teil von allem Essen redlich ab, freundlich gestimmt und dazu bewogen werden, treu zu bleiben. Unterließ man die Spende, dann galt der Glaube, daß leicht ein Feuerschaden ausbrechen könne, weil das Feuer dann unwillig und ärgerlich werde. Lehrreich zur Illustration dieser Anschauung ist das folgende Geschichtchen. Die Mutter der Redl erzählte, man habe einmal zwei Feuer mit einander reden gehört. Das eine sagte, es bekomme nichts zu essen; das andere dagegen, es bekomme immer von allem etwas ab, was die Hausleute zu essen hatten. Da wäre das erste unzufrieden gewesen und hätte gesagt, es werde ausfahren. Und richtig brach da in dem Jahre ein Feuer aus!

Wir haben hier eine durchaus primitive Vorstellung: das belebt gedachte Feuer, das gefüttert werden muß und im Unterlassungsfalle ärgerlich und gefährlich wird. Es ist in dieser Vorstellung wohl der Elementargedanke treu erhalten, aus dem das Opfer im häuslichen Feuer hauptsächlich entsprungen sein dürfte. Dieselbe Vorstellung liegt, wie wir schon gesehen haben, dem vorherrschenden Kult des römischen Vulcanus zugrunde. Man verehrt ihn, um ihn freundlich zu stimmen, damit er nicht ausbreche und Schaden stifte.

Auch in Tirol pflegte man früher das Feuer zu füttern, wie übrigens auch den Wind und das Wasser, sogar die Erde. Man warf am Weihnachtsabend etwas von den Speisen ins Feuer, — also wie in Deutsch-Böhmen. Im Salzburgischen verfuhr man ähnlich am „Sonnwendtag“: Man warf etwas von dem Brei der Mahlzeit ins Feuer. In Kärnten wird, ebenso wie der Wind, auch das Feuer „gefüttert“. Der Kärntner Bauer wirft Speck, Schmalz und sonstige Speisen ins Feuer, um sein Haus vor einer Feuersbrunst zu bewahren [1].

Da Kärnten ein ursprünglich slavisches Land ist, kann dies

diese Vorstellungen durchaus nicht. Sie besaß einen ganz naiven, elementaren Glauben an die Belebtheit der Natur, der gewiß wohl im Volke noch weiter verbreitet ist, als wir für gewöhnlich anzunehmen geneigt sind

[1] Vgl. Wuttke, Volksaberglaube, S. 86. 87 Tylor a. a. O., II, S. 286.

auch auf slavischer Tradition beruhen. Wir erfahren auch sonst Ähnliches von slavischen Stämmen. Bei den Böhmen gilt es als gottlos, ins Feuer zu speien. Es ist auch nicht recht, die Krumen der Mahlzeit wegzuwerfen, denn sie gehören dem Feuer. „Von jedem Gericht soll dem Feuer ein Teil gegeben werden, und wenn etwas überläuft, so darf man nicht schelten, denn es gehört dem Feuer. Nur weil diese Gebräuche jetzt so vernachlässigt werden, brechen so oft verderbliche Feuersbrünste aus [1].“

SLAVEN UND LITAUER.

Von den Slaven erfahren wir auch durch eine ganze Reihe älterer Nachrichten, daß sie das Feuer verehrt und angebetet hatten, nur bieten uns leider die Quellen fast durchweg bloß sehr allgemein gehaltene Angaben. Gerade die Böhmen werden als Feueranbeter geschildert, daneben freilich ebenso auch als Anbeter von Hainen, Bäumen und Steinen. In der dem heiligen Wladimir zugeschriebenen Kirchenordnung wird verboten, zum Feuer zu beten. Das muß also bei den Russen, resp. den von Wladimir beherrschten und christianisierten Slaven üblich gewesen sein. Auch sonst berichten verschiedene Quellen von slavischen Stämmen, daß sie das Feuer verehrt hätten [2]. Das ist durchaus glaubwürdig, nur müssen wir bedauern, daß uns nichts Genaueres davon erzählt wird.

Bei den Litauern wurde nach Hieronymus von Prag ein ewiges heiliges Feuer verehrt, für dessen Erhaltung im Tempel die Priester zu sorgen hatten. Dies Feuer spendete auch, wie wir bereits früher gesehen haben, gewisse Orakel durch den Mund seiner Priester, namentlich über Leben oder Sterben kranker Menschen [3]. Es wurde Ugnis szventa, d. h. „heiliges Feuer“ genannt. Das

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 280, nach Grohmann, Aberglauben aus Böhmen, S. 41.

[2] So z. B. im Слово Христолюбца. Man findet die Nachrichten über die Feuerverehrung der Slaven bei Faminzyn in s. Buche über die Gottheiten der alten Slaven, Bd. I, S. 30. 36. (Ал. С. Фаминцынъ, Божества древнихъ Славянъ, С. Петербургъ 1884, Томъ I); auch einiges bei Tylor a. a. O., II, S. 284.

[3] Vgl. Usener-Solmsen, Götternamen, S. 103.

Wort Ugnis ist mit dem indischen Worte agni und dem lateinischen ignis urverwandt, unterscheidet sich aber von diesen dadurch, daß es weiblichen Geschlechtes ist. Den Litauern ist also das heilige Feuer ein Femininum. Wie weit es persönlich gedacht war, läßt sich schwer ausmachen.

Die litauischen Nadrauer sollen das Feuer noch bis in die neuere Zeit hinein heilig gehalten und angebetet haben. Sie nannten es szventa Ponyke, d. h. die heilige Herrin. Es wurde von den Weibern angerufen, wenn sie abends das Feuer einscharrten, und die Braut pflegte beim Abschied vom Elternhause zu jammern: „Du heiliges Feuerchen, wer wird dich so bewahren?“ [1] Hier handelt es sich offenbar um das Feuer des Herdes. Andere Quellen nennen bei den Litauern eine Göttin des Herdfeuers, die Polengabia hieß [2].

Daß die Litauer das Feuer göttlich verehrten, kann darnach wohl nicht bezweifelt werden, und es läßt sich weiter noch sagen, daß sie neben einer offiziell von Priestern gepflegten, orakelspendenden Feuergottheit auch eine Göttin des häuslichen Herdfeuers besaßen, pflegten und anriefen, ähnlich wie die Griechen und Römer neben Apollon und Vulcanus noch ihre Hestia-Vesta verehrten. Allein die Parallele ist leider nur eine ganz allgemeine, und die unmittelbare Identifizierung des offiziellen heiligen Feuers mit großen Feuergöttern der verwandten Völker verbietet sich schon wegen der Verschiedenheit des Geschlechtes.

Noch weniger für die Vergleichung geeignet ist die lettische Feuergottheit, Ugguns mâte, die „Feuermutter“. Die Letten haben eine ganze Reihe analoger mütterlicher Gottheiten: Die Gartenmutter, Bienenmutter, Grabesmutter, Feldmutter, Viehmutter, Blumenmutter, Erdmutter, Wassermutter, Windmutter, Seelenmutter, Wegemutter [3]. Diesen eigentümlichen „Müttern“ der Letten steht nichts Analoges bei den verwandten arischen Völkern, nicht einmal bei den Litauern, den nächsten Verwandten der Letten, gegenüber.

[1] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 98. [2] Usener Solmsen a. a. O., S. 98.

[3] Daarsa mâte, Bittes mâte, Kapu mâte, Lauka mâte, Lupa mâte, Plukka mâte, Semmes mâte, Udens mâte, Wija mâte, Wella mâte, Zella mâte, vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 106—108

Dagegen finden wir ganz ähnliche Gestalten bei den Esten, die durch viele Jahrhunderte die Nachbarn der Letten waren und es noch heute sind. Die Esten haben ihre Muru-eit oder Muru-ema die „Rasenmutter“, welche Garten und Hofe schutzt, Tûle-ema oder Maru-memm, die „Windmutter“ oder „Sturmmutter“, Udu-ema die „Nebelmutter“, ihre Wee-ema oder Wete-ema, die „Wassermutter“, die bei Hochzeiten Opfer empfängt, indem man ihr Geld in den Brunnen wirft, und Tule-ema die „Feuermutter“, der man bei derselben Gelegenheit Geld ins Feuer wirft oder auf den Herd legt [1]. Es läge daher nah, die lettischen „Mutter“ von diesen estnischen abzuleiten und durch den Einfluß der jahrhundertelangen Nachbarschaft zu erklären, nur fällt es auf, daß diese „Mütter“ bei den Letten weit zahlreicher zu sein scheinen, als bei den Esten selbst. Die Ableitung ist darum nicht ausgeschlossen. Die ungemein einfache Art der Bildung konnte bei den Letten weitere Analogiebildungen veranlassen. Doch liegt da ein noch nicht ganz aufgeklartes Problem vor. Auf jeden Fall werden wir die lettische Feuermutter von der Vergleichung mit den Feuergottern der anderen arischen Volker fern halten müssen. Sie ist nichts als der Ausdruck, daß auch die Letten im Feuer ein dämonisches Wesen walten sahen, und wahrscheinlich haben wir in ihr eine jungere Bildung zu erkennen, die nicht in die Urzeit zurückreicht.

Daß ubrigens aber auch den Letten das sonnensymbolische Feuer nicht unbekannt war, wissen wir bereits von früher her. Darauf beruhte es ja, daß sie ihrem im Frühling gefeierten Sonnengotte Uhsing „großes Feuer zunden“, damit er „die ganze Welt erwärme“, wie das Volkslied ebenso naiv als deutlich sagt.

[1] Vgl. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten, S. 431—445; Boecler, Der Esten abergläubische Gebrauche usw. (ed. Kreutzwald), S. 33. 35. 146. Kreutzwald meint sogar, daß die meisten heidnischen Gottheiten der Esten weiblichen Geschlechts, und zwar solche „Mütter“ gewesen sein möchten (vgl. a. a. O., S. 146. 148). Weitere Beispiele führt er freilich nicht an, doch fällt das Urteil dieses tiefen Kenners des Estenvolkes, der selbst Este war, immerhin ins Gewicht.

FEUERGÖTTER DER URZEIT.

NACH all diesen mehr oder minder reichlichen Zeugnissen über den Feuerkult der verschiedenen arischen Völker in Asien wie in Europa werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß die Arier seit alters, und schon in der Urzeit, das Feuer verehrten, daß sie es sich belebt und als ein höheres, dämonisches oder göttliches Wesen dachten. Darin stimmt alles, was wir von Indern, Iraniern, Griechen, Römern, Germanen, Slaven, Litauern und Skythen wissen, überein. Es läßt sich aber weiter noch deutlich unterscheiden: ein größerer, allgemeiner Feuergott, als der dämonische oder göttliche Vertreter des Feuers schlechthin, und das fromm verehrte häusliche Herdfeuer, die Gottheit dieser besonderen, den Mittelpunkt jedes menschlichen Hauses bildenden, wohltätigen Feuererscheinung. Beide sind uns ausreichend bezeugt, wenn auch in vielfach abweichenden Formen. Die allgemeine Feuergottheit ist fast immer männlich gedacht. So bei Indern, Iraniern, Griechen, Römern, skandinavischen Germanen — als Agni, Âtar, Apollon, Vulcanus, Loki. Nur der litauisch-lettische Stamm macht eine Ausnahme, da das heilige Feuer der Litauer ebenso wie die Feuermutter der Letten weiblichen Geschlechtes sind. Diese Abweichung dürfte wohl sekundärer Natur sein und auf späterer Entwicklung beruhen. Bei den Letten hat vielleicht estnischer Einfluß gewaltet; das litauische heilige Feuer, Ugnis szventa, ist uns aber viel zu wenig bekannt, um ein irgendwie zuverlässiges Urteil zu gestatten.

Anders liegt das Verhältnis bei dem häuslichen Herdfeuer.

Dieses erscheint bald männlich, bald weiblich, als Gott oder als Göttin. Das männlich gefaßte und verehrte Herdfeuer erweist sich deutlich als eine besondere Erscheinungsform des allgemeinen Feuergottes, eine Hypostase desselben, die von anderen Formen dieses Gottes unterschieden wird, ohne daß doch die Einheit zerrissen wäre. So erscheint der indische Agni Gṛihapati deutlich nur als eine Form des großen Gottes Agni, neben anderen Formen desselben Gottes, deutlich unterschieden und dennoch Eins mit ihnen. Ähnlich ist auch der avestische Nmânôpaiti neben dem heiligen Feuer Âtar zu beurteilen. Und auch den skandinavischen Germanen ist Loki Feuergott im allgemeinen und zugleich das Feuer im Hause. Der römische Feuergott Vulcanus erscheint auch in der Flamme des häuslichen Herdes verkörpert — wenigstens in gewissen Sagen — und auch Apollon dürfte ursprünglich die gleiche Eigenschaft besessen haben, wenn ich recht habe, den Apollon Oiketas und Domatites so zu deuten.

Daneben aber erscheint bei mehreren Völkern deutlich eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers, vor allen Dingen bei den Griechen und Römern, aber auch bei Skythen und Litauern. Die griechische Hestia tritt so stark hervor und spielt eine so große Rolle im religiösen Leben des Volkes, daß neben ihr Apollon in der von uns vermuteten analogen Eigenschaft ganz verdunkelt und kaum noch erkennbar ist. Ähnlich hat Vesta als Göttin des häuslichen Herdes den Vulcanus in dieser Eigenschaft ganz verdrängt, so daß er nur noch in alten Sagen sich uns nach dieser Richtung offenbart. Sehr viel weniger wissen wir von den verwandten Gottheiten, der Tabiti (vielleicht Gabiti) bei den Skythen, der Polengabia bei den Litauern.

Dürfen wir aus dieser Reihe eine weibliche Gottheit des häuslichen Herdfeuers für die arische Urzeit erschließen? Die Entscheidung dieser Frage dürfte nicht unwesentlich davon abhängen, wie man das Verhältnis der römischen Vesta zur griechischen Hestia beurteilt. Die Übereinstimmung beider Göttinnen in Namen und Wesen liegt auf der Hand. Es lag nahe, aus dieser Übereinstimmung auf eine vorgriechische und vorrömische, beiden Völkern vor der Trennung schon angehörende Göttin des haus-

lichen Herdfeuers zu schließen, deren Name in jener griechisch-römischen Vorzeit etwa Vestia gelautet haben dürfte. Dies ist auch die Ansicht bedeutender Kenner des klassischen Altertums, wie Preller, Jordan, Wissowa[1] u. a., doch nehmen andere hervorragende Forscher an, daß die römische Vesta schon in früher Zeit von den Westgriechen entlehnt sei. Diese Ansicht, die namentlich von Mommsen vertreten wurde und der sich auch Kretschmer anschließt, wird namentlich durch den Umstand gestützt, daß der Vesta-Kult von Hause aus auf den lateinischen Stamm beschränkt erscheint, nicht allgemein italisch ist[2]. Wenn aber Vesta wirklich von den Griechen her entlehnt sein sollte, dann genügt die skythische Tabiti kaum, um eine urarische Göttin des Herdfeuers zu erweisen, — auch nicht, wenn man die litauische Polengabia hinzu nimmt, denn das weibliche Geschlecht der letzteren ließe sich auch darauf zurückführen, daß das Feuer überhaupt, auch als Appellativum, bei den Litauern weiblich ist. Ugnis ist Femininum, gegenüber ind. agni, lat. ignis; auch gegenüber dem slavischen ogonj — und namentlich das letztere spricht dafür, daß das weibliche Geschlecht des Wortes im Litauischen eine Neuerung ist. Es ist wohl auch zu beachten, daß die griechische Hestia, die jedenfalls in erster Linie für den Beweis in Betracht käme, nichts von jenen irrationalen Elementen an sich hat, die — wie wir bereits gesehen haben — in der Regel auf hoheres Altertum hindeuten. Hestia ist, wie Vesta, eine durchaus klare und durchsichtige Personifikation des häuslichen Herdfeuers.

Diese Momente machen es mir wahrscheinlich, daß in der Urzeit das hausliche Herdfeuer nur als eine besondere Erscheinungsform, eine Hypostase des allgemeinen männlichen Feuergottes angesehen und verehrt wurde, daß die weiblichen Gottheiten des Herdfeuers später entwickelt sind und daß namentlich Hestia und Vesta kräftig ausgebildet die älteren Hypostasen des männlichen Gottes verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt haben. Möglich aber ist auch ohne Zweifel, daß die weibliche

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 142; Preller a. a. O., II, S. 155.

[2] Vgl. Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache, S. 162.

Herdgottheit schon in der Urzeit als Variante neben der männlichen existierte, — ähnlich wie es auch damals schon weibliche Sonnengottheiten neben den männlichen gab. Doch wie dem auch sei, — das eine läßt sich wohl kaum bezweifeln, daß man schon damals einen Feuergott im allgemeinen und das Hausfeuer speziell unterschied, resp. eine Gottheit des letzteren. Das Hausfeuer in seiner ganz besonderen Eigenart, als Herdfeuer und Sammelpunkt der Familie, als Ernährer und Schützer des Hauses, hebt sich so deutlich als etwas Besonderes von anderen Feuererscheinungen ab und wirkt in seiner Art so eigentümlich auf die Empfindung, daß ein frühes Selbständigwerden gerade dieser Hypostase der Feuergottheit wohl sehr begreiflich, ja fast selbstverständlich erscheint.

Was den allgemeinen Feuergott anlangt, so ist es wahrscheinlich, daß schon in der Urzeit seine Wesensverwandtschaft mit der himmlischen Licht- und Wärmeerscheinung der Sonne erkannt und empfunden wurde. Das tritt uns deutlich bei Agni und Apollon entgegen, es läßt sich aber wohl auch bei Vulcanus und auch bei Loki erkennen, bei welch letzterem es sich in charakteristischen Vorstellungen und Redensarten des Volkes offenbart. Es tritt namentlich aber auch in den schon mehrfach besprochenen und weiterhin nochmals zu erwähnenden Kultbräuchen der Sonnen-Feuerfeste hervor. Es scheint, daß man sich den Feuergott als einen besonders klugen, scharfsichtigen Gott dachte, und es ist wahrscheinlich, daß man sich in gewissen Fällen bei ihm Rats erholte auf dem Wege eines primitiven Orakels. Ohne Zweifel aber trat bei diesem Gotte auch die gefährliche, Gefahr drohende und Verderben bringende Seite des feurigen Elementes in mannigfacher Weise hervor. Wir werden aber wohl auch mit Bestimmtheit behaupten dürfen, daß schon in der Urzeit von diesem altarischen Feuergotte einige primitive Mythen erzählt wurden. Insbesondere seine Geburt aus der Insel, der Himmelsinsel, — sowie seine merkwürdige Flucht ins Wasser oder Hineinfahren ins Wasser in Tiergestalt wird man wohl für urarische Mythen halten dürfen. Sie sind uns bei Indern, Griechen und Germanen bezeugt, also bei weit von einander entfernten Völkern, — und zwar in einer Form,

die bei offenbarer Verwandtschaft in jedem Falle doch so eigenartig ist, daß man auch darum schon nicht wohl an Entlehnung denken konnte. Ich halte sie daher für urarisches Erbgut, und wenn sich dieselben Mythen an anderen Punkten der arischen Welt nicht nachweisen lassen, so scheint mir das kein Beweis gegen diese Auffassung. Diese flüchtigen Gebilde einer primitiven Phantasie konnten gar zu leicht verloren gehen, über all den vielen und oft genug gewiß schweren und erschütternden Schicksalen, die diese Völker im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende zu durchleben hatten. Ich möchte es eher für merkwürdig halten, daß sie sich wenigstens bei dreien jener Völker erhalten haben. In anderen Fällen verteilt sich das wiederum anders. Die lettisch-litauischen Stämme z. B., bei denen wir von diesen Feuergottmythen gar nichts vorfinden, haben sich uns bereits neben den Indern als die treuesten Bewahrer eines anderen Mythenkreises erwiesen, — des Mythus von der himmlischen Hochzeit, der Hochzeit der Sonnentochter und ihren wechselnden Beziehungen zu den Gottessöhnen, dem Monde und dem donnernden Himmelsgotte, — während für das Zwillingspaar der Dioskuren neben den Indern die Griechen sich als die treuesten Mythenbewahrer zeigen.

Neben dem Feuergotte steht aber auch der Feuerbringer, der Feuerräuber, der uns nur bei dreien der arischen Völker — wiederum den Indern, Griechen und Germanen — entgegen tritt, dessen Gestalt aber nach dem Zeugnis so vieler primitiver Völker zweifellos uralt ist, in die Urzeiten der Kultur zurückreicht und aller Wahrscheinlichkeit nach älter ist als die Gestalt eines eigentlichen Feuergottes. Auch er ist also den anderen arischen Stämmen verloren gegangen. Der heroische oder dämonische Feuerbringer und Feuerräuber konnte aber auch selbst zum Feuergott emporwachsen, wie uns das Prometheus und Loki zeigen, oder sich wenigstens mit dem Feuergott berühren, wie wir das bei Mâtariçvan-Agni sehen. Er konnte der einzige Feuergott bleiben, wie das bei Loki in Skandinavien der Fall ist, es konnte aber auch neben ihm eine höhere und reinere Gottheit des Feuers und des Lichtes emporwachsen, wie in Griechenland, wo neben

Prometheus der größere und reinere Apollon steht. Die alten Mythen vom Feuer, das aus der Wolkeninsel kommt, oder vom Feuer, das ins Wasser fährt, konnten sich an die eine wie an die andere Gestalt anheften. Wir finden sie bei Agni und bei Apollon, aber auch bei Loki, der sonst mehr Verwandtschaft mit dem Prometheus zeigt. Auch von einer Strafe des Feuerraubers scheint schon die Urzeit gefabelt zu haben. Sie tritt bei Prometheus und Loki hervor, sie haftet noch an Bhrigu fest, obgleich dieser — offenbar infolge einer spateren Abschwachung — nicht mehr als Feuerräuber, sondern nur als Feuerbringer erscheint.

Uberblicken wir das ganze Material der Feuergottheiten und Feuermythen bei den Ariern, so läßt es sich in folgende Reihen gliedern:

	Feuergott	Feuerbringer, Feuerrauber	Herdfeuer
Inder:	Agni	Màtariçvan, Bhrigu	Agni Grihapati
Iranier:	Àtar		Nmànòpaiti
Griechen:	Apollon Prometheus, Hephästos	Prometheus	Hestia Ap. Oiketas, Domatites
Romer:	Vulcanus		Vulcanus, Vesta
Germanen:	Loki	Loki	Loki und das Feuer im Volksbrauch
Litauer:	Ugnis szventa		Polengabia
Letten:	Ugguns màte		
Skythen:			Tabiti (Gabiti)

Den mannlichen Feuergott und seine besondere Erscheinung oder Hypostase als Herdfeuer werden wir mit Bestimmtheit der Urzeit zuschreiben durfen, ebenso die Gestalt des Feuerräubers, die neben ihm stehen, aber auch in ihm aufgehen konnte.

Wir konnen uns den Feuergott und seine Mythen in der Urzeit nur ziemlich primitiv und in großen Grundzugen festgelegt denken. Diese primitive Grundlage konnte sich mehr oder minder primitiv

erhalten, es konnte aber auch aus ihr unter eigentümlichen und besonders gunstigen Bedingungen bei einer hoher steigenden Kulturentwicklung eine große und heilige Gottergestalt erwachsen, die den Stempel hoherer Kultur tragt, ohne die altererbten Züge verloren zu haben. Das ist vor allem bei Apollon der Fall, der herrlichsten Blüte dieses Mythenkreises, — aber auch bei Agni, dem weisen, priesterlichen Gotte der vedischen Brahmanen.

FEUERKULT DER URZEIT.

WENN wir nun noch vom Kult des Feuers in der arischen Urzeit reden wollen, werden wir die beiden Formen desselben, das Herdfeuer und den allgemeinen Feuergott, gesondert betrachten müssen.

Es ist wahrscheinlich und darf wohl aus den übereinstimmenden Brauchen verschiedener arischer Volker — der Inder, Griechen, Römer, Germanen und Slaven — geschlossen werden, daß das Herdfeuer schon in der Urzeit nicht nur ehrfurchtsvoll als ein Wesen hoherer Art betrachtet und behandelt wurde, sondern auch gewisse einfache Spenden, an Speisen und Getranken, Fett, Milch u. dgl. m., erhielt. Wann und wie oft das geschah, ob taglich oder nur zu bestimmten Zeiten, bei bestimmten Anlassen, ist natürlich nicht möglich festzustellen. Es mag das auch in der Urzeit schon in verschiedenen Gegenden verschieden gewesen sein.

Schon die Erhaltung des hauslichen Herdfeuers, seine Reinhaltung, seine Speisung mit passendem Holze wurde wohl als verehrende, kultliche Handlung empfunden. Das tritt deutlich bei Indern und Iraniern [1], bei Griechen und Romern [2] hervor und darf wohl auch bei den Litauern angenommen werden, wenn die aus dem Elternhause scheidende Braut jammernd ruft: „Du heiliges Feuerchen, wer wird dich so bewahren [3]?“

Bei den Indern erhalt das hausliche Feuer taglich, Morgens fruh und Abends, seine Opferspende, die großtenteils in Milch

[1] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 255.

[2] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 142.

[3] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 98, s. v. Ponyke.

besteht, aber auch in anderen Gaben [1]. Auch die griechische Hestia wird reichlich geehrt, als ihre Vorzugsspeise aber erscheint das Fett (πῖαρ), — während ihr als Trank bei jedem Festmahl der honigsüße Wein geopfert wird [2]. Mit Laren und Penaten zusammen erhält Vesta in jedem römischen Hause ihre einfachen Opfer, der offentlichen Vesta aber bringen die romischen Matronen am 9. Juni in feierlicher Wallfahrt Speiseopfer in einfachen Schüsseln [3]. Der Skandinavier gibt seinem Lokje im Ofen den Pelz von der Milch. Deutsche Bauern in Tirol, Salzburg und Böhmen futtern ihr Hausfeuer zu Weihnachten mit Resten der eigenen Mahlzeit; der Karntner futtert es mit Speck oder Fett, der Bohme mit den Krumen des Tisches, und hier wird eine Zeitbeschränkung nicht gemeldet. All diesen Völkern gemeinsam ist die Fütterung des häuslichen Feuers, und diese werden wir darum auch als urzeitlichen Brauch behaupten dürfen.

Es ist naturgemäß, daß das häusliche Feuer speziell bei der Hochzeitsfeier besonders geehrt wird. Das äußert sich teils in Opferspenden, teils im feierlichen Umwandeln des Herdes, dessen Gottheit dabei gleichsam als Zeuge der Eheschließung in Anspruch genommen wird. Die Feuerspende bei der Hochzeit ist uns zwar ausdrücklich nur bei Indern und Römern bezeugt, doch erscheint sie auch für die Griechen selbstverständlich, wo ja Hestia bei jedem Festmahl beteilt wird. Bei den Indern wird die Braut im Elternhause dreimal um das Feuer herum gefuhrt, wobei sie ein bestimmtes Opfer von gerosteten Kornern, mit Opferschmalz besprengt und mit Mimosablüten untermischt, in dasselbe hineinwirft. Das Herumführen um das Feuer wiederholt sich dann nach einigen Quellen auch im Hause des jungen Ehemannes. Bei den Romern wurde am Hochzeitsfeste im Brauthause ein Far-Brot im Feuer geopfert, nachdem zuvor der häusliche Altar von den Festteilnehmern feierlich umwandelt war, wobei der Braut das Far-Brot vorausgetragen wurde. Bei den Germanen wird die junge Frau im Hause des jungen Mannes, sobald sie dasselbe betritt, drei Mal

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 109. 110.

[2] Vgl. den homerischen Hymnus auf Aphrodite v. 30 (πῖαρ ἑλοῦσα), Tylor a. a. O., II, S. 285.

[3] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 168.

um das Herdfeuer herumgeführt, in einigen Gegenden wenigstens um den Kesselhaken. Die alten Preußen führten die Braut noch im Elternhause drei Mal um den Herd herum. Bei den Samogiten findet sich die gleiche Sitte und auch die Osseten führen die Braut drei Mal um den Herd herum [1]. Dies Umwandeln des häuslichen Herdfeuers werden wir demnach wohl für urarisch halten dürfen, und auch die Spende ins Feuer bei dieser Gelegenheit möchte ich, obwohl sie nur an einigen Punkten direkt bezeugt ist, für altarische Sitte halten.

Wesentlich anders steht es mit dem Kult des männlich gedachten allgemeinen Feuergottes der alten Arier, resp. des Feuers als großer Naturmacht, unabhängig vom häuslichen Herde. Es scheint, daß dieser Kult in der Urzeit von dem Kult der Sonne gar nicht zu trennen ist, daß die Sonnenfeste und Lebensfeste zugleich die Feuerfeste sind und daß eben darin der altarische Feuerkult bestanden hat, daß man Sonne und Feuer zugleich verehrte, mit dem Feuer die Sonne grüßte, beim Sonnenfest große Feuer anzündete, sie umtanzte und wohl auch allerlei Spenden in dieselben hinein warf. Es war dabei zu bestimmter Zeit des Jahres vermutlich auch die Entzündung eines Neufeuers, durch Reibung von Hölzern, wichtig und charakteristisch.

Es ist diese Art des Feuerkults durchaus nicht auffallend, vielmehr gerade dasjenige, was wir auch nach den Analogien anderer Völker voraussetzen müßten. Ein gerade auf diesem Gebiete so kundiger Ethnologe wie Tylor sagt, man finde „die Zeremonie der irdischen Feuerverehrung gewöhnlich und ganz natürlich auf die Verehrung des himmlischen Feuers im Sonnenkultus übertragen [2]". Er sagt weiter: „Was das Meer für die Wasserverehrung, das ist in gewissem Grade die Sonne für die Feuerverehrung [3]." Ich glaube, sie ist es noch mehr.

Tylor urteilt auch schon von den Litauern, den alten

---

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten, S. 127—129; dazu für die Samogiten Haupts Zeitschr. f. Dtsch. Alt., Bd. I, S. 147.

[2] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 278.

[3] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 286.

Preußen und Russen, obwohl sie zu den Nationen gehorten, bei denen die Unterhaltung von ewigen Feuern einen besonderen Ritus ausmachte, so scheine es doch, „daß ihre Feuergebrauche mehr symbolischer Natur waren und viel mehr Zeremonien ihres großen Himmels- und Sonnenkultus als Akte einer direkten Verehrung eines Feuergottes bildeten[1]“. In dieselbe Reihe gehort es jedenfalls, wenn die Letten ihrem Sonnengott Uhsing „großes Feuer“ zunden, „damit er die Welt erwarme“. Wesentlich ebenso aber sind auch gewiß die Fruhlings- und Sonnwendfeuer der Germanen und anderer europaischer Arier zu beurteilen, die Palilienfeuer der Romer u. a. m.

Auch die großer entwickelten Gestalten mannlicher Feuergotter — die ich für jünger halte als jene magisch-kultlichen, sonnensymbolischen Feuer und zum Teil aus ihnen hervorgegangen — haben dieses Verhältnis im ganzen nicht wesentlich verandert. Von einem besonderen Kult des so eigenartig gestalteten germanischen Loki, der doch als Träger altarischer Mythen erscheint, wissen wir kaum etwas zu sagen, — oder doch nur insofern er als Hausfeuer bescheidene Spenden erhält, wie den Pelz der Milch, was ja aber nicht hierher gehört, sondern zum Hausfeuer. Vielleicht beruht diese dauernde fast völlige Kultlosigkeit des Loki zum Teil auch darauf, daß man in ihm noch etwas zu viel von dem alten Feuerräuber spürte.

Das Hauptfest des romischen Feuergottes Vulcanus fiel, wie Preller urteilt, in den heißen Monat August „wahrscheinlich deshalb, weil Sonne und Feuer bei den Alten, auch bei den Römern oft gleichbedeutend gedacht und für einander gesetzt werden. Es war der 23. August, an welchem Tage später auch circensische Spiele zu Ehren des Vulcan gehalten wurden[2].“ Hier ist also gerade bei dem Hauptfeste des Feuergottes der Zusammen-

[1] Vgl. Tylor a. a. O., S. 284. Die Nachricht von den Bohmen, sie wären Anbeter von Feuern, Hainen, Bäumen und Steinen, scheint mir doch zu unbestimmt, um auf die spezielle Qualität ihres Feuerdienstes zu schließen, in welchem Tylor „noch eine Spur von der direkten und unbedingten Feuerverehrung erhalten“ sieht (a. a. O.).

[2] Vgl. Preller, Röm. Myth. 3. Aufl., II, S. 151 (1. Aufl., S. 528).

hang mit der Sonne sehr wahrscheinlich, und gerade auch die Feier durch circensische Spiele fällt ganz in den Rahmen der arischen Sonnenfeste, so daß wir dasselbe schwerlich von diesen zu trennen, vielmehr mit in ihre Reihe zu setzen haben, als eine besonders modifizierte Ausprägung derselben, mit kräftiger Betonung des Feuers als der großen, auch in der Sonne wirkenden Macht.

Bei den Griechen können wir den alten Feuergott Apollon mit seinem Kult schon garnicht von dem Sonnenkult und den Sonnenfesten trennen. Er ist ja algemeiner Lichtgott geworden, wird zuletzt geradezu auch Sonnengott. Er stellt gewissermaßen in seiner Person jene Verbindung von Feuer- und Sonnenverehrung dar, von welcher wir hier reden, und das ganz unbeschadet seiner höchst individuell ausgeprägten Gestalt.

Als unzweifelhaft klarer, in seinem ursprünglichen Wesen ganz durchsichtig und deutlich gebliebener männlicher Feuergott ist der indische Agni wohl die größte Gestalt, die die arischen Völker auf diesem Gebiete erzeugt haben. Doch wenn wir von ihm in seiner Eigenschaft als Hausfeuer absehen, desgleichen von dem jedenfalls später entwickelten Agni, der als Opferfeuer anderen Göttern die Gaben der Menschen zuträgt, — werden wir auch hier nicht wesentlich anders urteilen können. Wir wissen nicht nur, daß die Inder die Sonne als eine Erscheinungsform des Agni ansahen, als das himmlische Opferfeuer der Götter, — wir wissen vor allem schon, daß jene alten Feuerfeste, der Lichtfeuerlobgesang und die großen nach diesem Typus gefeierten Opfer, die sog. Soma-Opfer, den altarischen Sonnen- und Lebensfesten entsprechen. Soma, der Mond und der Meth, treten hier stärker in den Vordergrund und spielen eine beherrschende Rolle, dennoch aber sind es die alten Sonnenfeste, die wir ebensogut auch als Feuerfeste bezeichnen könnten. Und Feuerfeste sind sie ja auch bei den Indern geblieben, große Feste, an deren Feier Sonne, Mond und Feuer gleichermaßen beteiligt sind. Zwar gibt es auch noch andere Feueropfer, andere Feste, bei denen der in seiner Eigenart so unzweifelhaft deutliche Gott Agni gefeiert und gepriesen wird, Opfer, bei denen er deutlich den Mittelpunkt bildet, — von

der Zeremonie des Agnyâdhâna, der Anlegung des heiligen Feuers, angefangen, eine ganze Reihe. Die größten und großartigsten Feste aber bleiben doch die, bei welchen nicht Agni speziell gefeiert wird, sondern mit ihm und in ihm auch Sonne, Mond-Meth und Gewittergott Indra, die großen, die größten Lebensmächte. Und diese Feste reichen mit ihren Wurzeln, wie wir gesehen haben, in die arische Urzeit zurück, während jene spezifischen Feueropfer wohl erst der Zeit entstammen, wo sich der schon priesterlich gefärbte heilige Gott Agni der vedischen Brahmanen bereits entwickelt hatte. Diese Entwicklung brachte ganz naturgemäß einen großen und komplizierten Kult des heiligen Feuergottes hervor, der gewiß nicht in die Urzeit zurückreicht.

Das göttlich gedachte und verehrte Feuer bei den Iraniern, Âtar, kommt natürlich für die Vergleichung weniger in Betracht, da die Vorstellung von ihm erst durch die religiöse Reformation des Zarathustra ihre charakteristische Ausprägung erfahren hat. Und das gilt in besonderem Grade von der Rolle, die dieser Gott im Kultus spielt. Wenn er hier als reines, leuchtendes Abbild und Symbol des großen, rein geistigen Gottes Ahuramazdâ gilt, so ist das offenbar ein charakteristischer Gedanke des religiösen Reformators, und wir können nur aus der Vergleichung der verwandten arischen Völker mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch diesem Volke einst in der Vorstellung und im Kultus das Feuer mit der Sonne zusammen gehörte. Wir dürfen aber vielleicht auch in jener avestischen Auffassung des Feuers, als Symbol der höchsten Gottheit, eine organisch entwickelte Erhöhung und Steigerung des älteren Gedankens von der sonnensymbolischen Natur des Feuers sehen.

Es wird lehrreich sein, hier auf eine merkwürdige Parallele der altarischen Feste des Feuergottes hinzuweisen.

In der mexikanischen Religion ist der Feuergott Xiuhtecutli, der auch „der alte Gott“ (Huehueteotl) genannt wird, eine unzweifelhaft selbständige Individualität, er ist aber dem Sonnengott nahe verwandt und berührt sich mit ihm aufs engste im Kultus. Wir haben auch hier, wie bei den Ariern und anderen Völkern, Ehrung des häuslichen Herdfeuers durch einfache Spenden: „Bei

jeder Mahlzeit wurde das Erste von Speise und Trank ins Feuer geworfen und der Gottheit an jedem Tage Weihrauch verbrannt“ [1]. Sehr merkwürdig aber gemahnen auch die großen Feste des Feuergottes in einigen Hauptzügen an die arischen Sonnen- und Feuerfeste. Zweimal im Jahr wurden solche Feste des Feuergottes gefeiert: „Bei dem ersten wurde ihm zu Ehren ein gefallter Baum aufgerichtet, und die Opfernden umtanzten den brennenden Stamm mit den menschlichen Opfern, die sie nachher in ein großes Feuer warfen, um sie halb geröstet wieder heraus zu ziehen, damit die Priester das Opfer vollendeten. Das zweite war durch den Ritus des neuen Feuers ausgezeichnet, das durch seine Verbindung mit dem Sonnenkultus so wohl bekannt ist. Man erzeugte vor dem Standbilde des Xiuhtecutli in seinem Heiligtum im Hofe des großen Teocalli in feierlicher Weise das heilige Reibungsfeuer, an welchem das Wild, das bei der großen Jagd zu Anfang des Festes erlegt worden war, gebraten wurde, um für die Festgelage zu dienen, welche die Feier beschlossen“ [2].

Von den scheußlichen Menschenopfern abgesehen erinnert beim ersten dieser Feste der aufgerichtete Baum, das Umtanzen und Verbrennen desselben an die wohlbekannten Maibaumbräuche der arischen Sonnen- und Feuerfeste. Und selbst an einstige Menschenopfer liegt ja auch bei diesen, wie wir früher angedeutet haben, vielleicht eine Erinnerung vor, in der Verbrennung verschieden benannter Puppen und menschlicher Figuren. Bei dem zweiten der mexikanischen Feuerfeste findet sich aber gerade jene enge Verbindung von Sonnen- und Feuerkult, die den Ariern so charakteristisch ist. Von dem Gelingen der Feuerbohrung hing nach mexikanischem Glauben das Weiterbestehen der Sonne ab [3]. Ein ähnlicher Glaube hat wahrscheinlich auch bei den Ariern gelebt. Sehr ähnlich klingt die Behauptung der Inder, daß ohne

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 279. 280.

[3] Vgl. K. Th. Preuß, Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion (Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien Bd. XXXIII, Jahrgang 1903), S. 158. 159. 184.

das tägliche morgendliche Feueropfer die Sonne garnicht aufgehen würde. Die Sonne ist beide Mal abhängig gedacht von dem heiligen Feuerkult auf Erden, und die Pflege des letzteren durch die Menschen ist somit eine hohe, welterhaltende Pflicht.

In Peru, wo die Sonnenverehrung uralt und hoch entwickelt war, wo sie die große Staatsreligion der Incas bildete, finden wir Ähnliches. Einmal im Jahre, am Sonnenfeste Raymi, wurde auf dem „Goldplatz" von Cuzco das neue Feuer der Sonne entzündet [1]. Es stammt dieser wichtige Brauch in den schon höher entwickelten Religionen Perus und Mexikos aber ohne Zweifel aus primitiven Zeiten her, denn gerade bei primitiven Völkern finden wir vielfach die Sitte des Neufeuers, welches einmal im Jahre — meist durch Reibung von Holz — feierlich neu erzeugt wird, und es scheint, daß dieser weitverbreiteten Sitte die Vorstellung zu Grunde liegt, die Sonne oder das Sonnenfeuer, die Kraft der Sonne müsse einmal im Jahre erneuert werden und das geschehe eben durch die feierliche Erzeugung des Neufeuers. Wir haben der Sitte des Neufeuers bei den Creek-Indianern bereits gedacht, auch des dort damit verbundenen charakteristischen Gebotes, zuvor alle vorhandenen Feuer zu löschen. Das alte Feuer muß tot sein, ehe das neue entspringt, der alte Gott muß sterben, um dem neugeborenen, lebenskräftigen Platz zu machen. Es drängt sich uns fast unabweisbar die Vermutung auf, daß auch bei den Ariern in der Urzeit eine ähnliche Sitte und ähnliche Vorstellung lebendig gewesen sein müssen.

Was uns vorliegt und was wir bei einzelnen arischen Völkern bereits bemerkt und besprochen haben, sind freilich nur trümmerhafte Reste solchen Brauches, aber sie sind sehr bedeutsam. Wir sahen, daß das Feuer der Vesta in Rom einmal im Jahre, zur Zeit des alten Jahresanfangs, am 1. März erneuert wurde, und zwar nach der autoritativsten Quelle durch Reibung von Holz, während eine andere Quelle die Entzündung des neuen Feuers an der Sonne berichtet [2]. Wir sahen, daß die Sitte des germanisch-keltischen Notfeuers oder Reibungsfeuers, wenn sie auch nur ganz

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 291. [2] Vgl. Preller a. a. O., II, S. 167.

vereinzelt noch alljährlich, und zwar am Sonnwendfeste zu Johannis, geübt wird, in derselben Richtung hin deutet und eine ursprünglich jährlich geübte Erzeugung des Neufeuers durch Holzreibung wahrscheinlich macht. Das Löschen aller vorhandenen alten Feuer galt auch hier als Bedingung für die Entstehung des neuen, heilkräftigen Feuers. Solches Löschen der alten Feuer übten auch die Griechen auf Lemnos, wo einmal im Jahre das neue Feuer vom Altar des Apollon aus Delos hingebracht wurde. Auch dieser Sitte aber dürfte eine noch ältere Form derselben zu Grunde liegen, bei welcher das Neufeuer durch Reibung erzeugt ward. Noch erzählt der homerische Hymnus, daß Hermes zuerst den Menschen Hölzer zur Erzeugung des Feuers durch Reibung verliehen habe [1]. — auch hier offenbar das älteste Feuergerät. Ganz anders wiederum war die Entwicklung bei den Indern. Hier hat sich die Erzeugung des Feuers durch Reibung von Hölzern zu einem oftmals geübten Ritus erweitert, der allein das heilige Opferfeuer zu liefern vermag. Der Brauch ist hier nicht mehr auf einen Tag des Jahres beschränkt, sondern weiter ausgedehnt, ursprünglich aber dürfte es auch bei den Vorfahren der vedischen Opferer nicht anders gewesen sein wie in Mexiko, Peru und bei den primitiven Völkern. Die ungeheure, ins Riesenhafte gesteigerte Ausbildung des Opferwesens mit dem heiligen Opferfeuer dürfte in Indien diese besondere Entwicklung veranlaßt haben. Eine Nachwirkung altarischen Brauches ist wahrscheinlich auch darin noch zu erkennen, daß die römische Kirche den Ritus des Neufeuers unter ihre Osterzeremonien aufgenommen hat. Auch hier wird noch jetzt in Europa beim Osterabendläuten alles Feuer feierlich ausgelöscht und das neue heilige Feuer in zeremonieller Weise angezündet [2].

[1] Vgl. den homer. Hymnus auf Hermes, V 108 ff. 111.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 297. 298. In Jerusalem glauben die dortigen Christen, daß am Ostersonnabend, in der Stunde der Auferstehung, in der Grabeskirche heiliges Feuer vom Himmel herab komme, ein unmittelbar gottgeschenktes Neufeuer. Vgl. die lebendige Schilderung von Rudolf Knopf, Griechische Ostern in Jerusalem, Ostdeutsche Rundschau, Wien 5. April 1912 (Feuilleton).

Trotzdem wir also nur Trümmer der alten Sitte des jährlichen Neufeuers bei den Ariern wahrnehmen können, wird es doch für höchst wahrscheinlich gelten dürfen, daß dieselbe in der Urzeit lebendig war, daß sie entweder am Jahresanfang im Beginn des Frühlings oder zu Johannis geübt wurde und daß sie wohl, ebenso wie in Mexiko und Peru, mit dem Sonnenkultus in Zusammenhang stand, resp. ursprünglich in zauberhafter, magischer Weise neues Sonnenfeuer, neue Sonnenkraft schaffen sollte, um dann weiter allgemeiner magisch-kultlichen, lebenschaffenden Charakter zu gewinnen. Ebenso ist es gewiß wahrscheinlich, daß dies Feuer ursprünglich durch Reibung von Hölzern erzeugt wurde [1].

[1] Nur vereinzelt steht die bei Plutarch, Numa 9, berichtete Gewinnung des Neufeuers vom Sonnenfeuer (Preller a. a. O., II, S. 167). Vereinzelt ist es auch, wenn bei den Palilien der Römer die Flamme von den Hirten aus dem Stein geschlagen wird (vgl. Grimm a. a. O., S. 520). Für das höhere Alter des Reibungsfeuers vgl. noch Tylor a. a. O., II, S. 281. Die Veddas, dieses allerprimitivste und unkultivierteste Volk, machen Feuer mit der einfachsten Form des Feuerbohrers, den sie mit der Hand drehen, Tylor a. a. O., I, S. 51.

DER GEWITTERGOTT UND SEIN KULTUS.

Es sind uns bei der Betrachtung der altarischen Sonnen-, Feuer- und Lebensfeste öfters schon Tatsachen entgegen getreten, welche auch die himmlischen Mächte des Gewitters und Regens an diesen Festen wesentlich mitbeteiligt erscheinen ließen. Die Wasserbräuche spielen bei denselben eine so wichtige Rolle, daß man geradezu von Feuer- und Wasserfesten reden konnte, und dies erschien um so natürlicher, als ja doch erst das himmlische Feuer und das himmlische Wasser im Verein jenes Gedeihen der Vegetation und damit alles Lebens auf Erden zu Stande bringen, das als der letzte und wesentlichste Endzweck dieser alten „Lebensfeste" sich deutlich herausstellte. Der Regenzauber in mannigfaltigster Form bildete darum ganz naturgemäß einen wichtigen Bestandteil derselben. Bisweilen war dabei speziell auf das Gewitter hingedeutet, in symbolischer Form, wie z. B. beim Mahâvrata-Fest in Indien, wo die Trommeln zweifellos den Donner nachahmen und durch solche Nachahmung herbeiführen sollen. Ebenso haben wohl auch die Forscher recht, welche in einigen der Feuerbräuche dieser Feste eine Beziehung auf das Gewitter, resp. den Blitz erkennen wollen, speziell in dem Schwingen oder Schleudern brennender Fackeln. So erwünscht aber das Gewitter nach der einen Seite durch den reichlichen Regenguß erschien, so bedenklich und gefährlich war es den Menschen nach der anderen Seite, weil der Blitz einschlagen und zünden, ein begleitender Hagelschlag der Vegetation, den Feldern schweren Schaden bringen konnte. Sehnte man das eine herbei, so mußte man doch vor dem anderen sich nach Möglichkeit zu schützen

suchen. Und in dieser Richtung zielten wiederum andere Bräuche der in Rede stehenden Feste. Überreste der festlichen Feuer — Brände, Kohlen, Asche — sollten Haus und Stall, Garten und Feld vor dem Blitz, resp. vor dem Hagelschlag schützen. Wie stark in der Zeit des blühenden Ackerbaus der Gedanke an den Hagel und seine Abwehr wirkte, können wir aus dem Umstande ersehen, daß in manchen Gegenden Deutschlands die betreffenden Feuer oder auch die Feste geradezu als „Hagelfeuer" bezeichnet werden, ja sogar die bei diesen Gelegenheiten gerollten Räder als „Hagelräder". Es verbinden sich mit diesen Bräuchen vielfach auch förmliche Hagelprozessionen, die den gleichen abwehrenden, schützenden Zweck verfolgen.

Ganz naturgemäß erhebt sich nun die Frage, ob und wieweit schon in der arischen Urzeit Gottheiten des Gewitters geglaubt und bei diesen Festen am Kult beteiligt gedacht wurden. Wir sahen in Indien den Gewittergott Indra unzweifelhaft deutlich am Sonnwendfest, dem Mahâvrata, beteiligt, ja nach Hillebrandts Urteil als Hauptgottheit im Mittelpunkte dieses Opferfestes stehend. Allein daraus folgt noch nicht unmittelbar, daß es in der Urzeit entsprechend gehalten wurde. Ist es doch zunächst noch die Frage, ob Indra schon ein urzeitlicher Gott war. Und auch damit wäre die Sache noch nicht entschieden. Es können ganz wohl in der Urzeit bei jenen Festen mannigfache Bräuche in Übung gewesen sein, die auf Erzeugung von Gewitter und Regen, auf Schutz und Abwehr von Blitz und Hagel abzielten, in rein zauberischer, magischer Weise, ohne daß dabei eine Gottheit in Betracht kam. Dies ist nach dem jetzigen Stande unserer Erkenntnis auch unzweifelhaft das Ursprüngliche, was wir uns vielleicht allem Götterglauben vorausgehend zu denken haben. Aber es ist auch sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich, daß jene letzte Periode der Urzeit, welche der Völkertrennung unmittelbar vorausging und die wir bei unserer Betrachtung in erster Linie im Auge haben, schon Götter und Dämonen des Gewitters und Regens besaß und glaubte, wie wir ihr Gottheiten anderer Naturerscheinungen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit bereits haben zuschreiben dürfen und müssen. Wir müssen daher jetzt

festzustellen suchen, wie weit das vergleichende Material dafür spricht, daß die arische Urzeit bereits Gottheiten des Gewitters kannte, und welche speziellen Göttergestalten damals vermutlich diese Funktion ausgeübt haben dürften.

Unter all den zahlreichen Naturerscheinungen, die im Bereich der menschlichen Wahrnehmung liegen, die bald beglückend, bald schreckend in das Leben des Erdbewohners eingreifen, gibt es wohl keine einzige, die so dazu angetan wäre, den Glauben an ein mächtiges höheres Wesen zu wecken, als gerade das Gewitter, Donner und Blitz. Wenn auch die erhabenen himmlischen Lichterscheinungen das Auge des Menschen anzogen, wenn er ihre wohltätigen Wirkungen empfand, ihre Größe und Schönheit bewunderte; wenn auch das Werden und Wachsen der Vegetation wie der Tierwelt ihn geheime, lebenwirkende Kräfte ahnen ließ, und wenn auch in Wind und Wasser sich Leben zu offenbaren schien, — nirgends doch in der ganzen Natur trat dem Menschen in so eindrucksvoller Weise gewaltige Aktion entgegen, wie in dem am Himmel sich abspielenden Drama des Gewitters, nirgends war er darum auch in so unmittelbarer Weise veranlaßt, einen Agens oder Actor, eine tätige, handelnde himmlische Macht, resp. Person zu vermuten, — oder auch mehrere solche.

Wenn die dunklen Wolken sich hoch auftürmen, wenn die flammenden Blitze zucken, der Donner furchtbar rollend und krachend folgt und gewaltige Wassermassen wie plötzlich entfesselt zur Erde stürzen; wenn hier oder dort ein Mensch oder Tier tödlich getroffen zu Boden sinkt, hohe Bäume zerschmettert, Hütten in Brand gesetzt werden, — da kann der primitive Mensch, der Naturmensch sich kaum dem Eindruck verschließen, daß dort oben ungeheure, übermenschliche, göttliche oder dämonische Wesen ihre Tätigkeit entfalten, ob er nun einen Kampf, ein Waffenschleudern und Felsenbrechen zu sehen, das Fahren eines Wagens oder das Schlagen einer mächtigen Trommel zu hören glaubt, oder sonstwie anders jene gewaltigen Erscheinungen deutet. Und wenn Donner und Blitz, Furcht und Entsetzen erregend, die Vorstellung eines zürnenden, strafenden Gottes erwecken, so offenbart sich doch wieder im befruchtenden Regen

und in der wohltätigen Reinigung der Atmosphäre eine Segen spendende höhere Macht.

Die Vorstellung eines Gewitter- oder Donnergottes ist darum eine der geläufigsten und findet sich bei den verschiedensten Völkern in allen Teilen der Erde, schon auf recht frühen Kulturstufen. Wenn das arische Urvolk überhaupt Götter der Naturerscheinungen glaubte und verehrte, so darf es von vornherein für wahrscheinlich gelten, daß es auch einen im Gewitter, Donner und Blitz waltenden Gott kannte. Es fragt sich nur, ob wir einen solchen auch durch die Vergleichung nachweisen konnen.

Zum Teil ist diese Frage bereits durch fruhere Betrachtungen von uns beantwortet worden. Wir sahen — im ersten Bande dieses Werkes —, daß in der arischen Urzeit aller Wahrscheinlichkeit nach der Himmelsgott selbst oder eine von ihm noch nicht vollig losgelöste Hypostase die Funktion des gewitternden, donnernden und blitzschleudernden Gottes ausübte. In dem griechischen Zeus, in dem römischen Jupiter war der Gewittergott mit dem Himmelsgotte eins und ganz fest mit ihm verwachsen. Bei den vedischen Indern sehen wir den Himmelsgott Varuṇa wohl auch noch im Gewitter walten, doch macht dies keine stark hervortretende Seite seines Wesens aus. Auch Dyâus trägt die Erinnerung an solche Funktion noch an sich, als Befruchter der mütterlichen Erde, seines Weibes. Deutlich losgelöst, als selbständige Gestalt aber stand der Gewittergott Parjanya da, den wir als eine Hypostase des alten Himmelsgottes erkannten. Ihm entsprach bei den Germanen der ganz verblaßte skandinavische Fjörgynn, zu einer Zeit, die wir nur noch vermuten und ahnen konnen. Anders war das Verhaltnis bei den Slaven, Litauern und Letten. Der slavische Donnergott Perun war von dem gütigen Himmelsgotte Bog verschieden und doch auch wieder nicht unterschieden, er war eins mit ihm und auch wiederum nicht eins, — in wechselnder Auffassung. Man erkannte ihn als etwas Besonderes und dann doch auch wieder als ein und denselben, den himmlischen Herrn da droben. Und ganz ahnlich erschien der litauische Perkunas, der lettische Pehrkons, bald unterschieden von dem Himmelsgotte Diewas, Deews, bald auch als ein und

derselbe himmlische Gott. Gerade dieses Verhältnis, wie es Slaven und Litauer-Letten uns zeigen, haben wir vielleicht, ja wahrscheinlich als das ursprüngliche, das urarische anzusehen. Bei Griechen und Römern zog sich die Einheit dann fester zusammen und wurde unlöslich, bei Indern und Germanen lockerte sie sich fortschreitend mehr und mehr, bis sie endlich ganz auseinander fiel.

Da wir Zeus, Jupiter und auch Parjanya bereits ausreichend kennen, auch über Fjörgynn und Perun im wesentlichen dasjenige schon gesagt haben, was sich bei dem leider nur dürftigen Material allenfalls hier sagen läßt; da ferner der litauisch-lettische Perkunas-Pehrkons in seinem eigentümlichen Verhältnis zum Himmelsgotte vermutlich besonderen Anspruch auf Altertümlichkeit haben dürfte, wird es hier vielleicht am Platze sein, noch einige Worte über diese Göttergestalt zu sagen.

Eine ganze Reihe von Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts geben uns vom litauisch-preußischen Gotte Perkunas, Perkuns Nachricht. Sein Charakter als Gewittergott, resp. als Gott des Donners — oder auch des Donners und Unwetters [1] — steht vollkommen fest. Die Eiche war ihm heilig, ebenso wie auch den anderen europäisch-arischen Gewittergöttern: Zeus, Jupiter, Perun, Thôrr-Donar. Es wurde ihm zu Ehren nach Rostowski in den Wäldern ein immerwährendes heiliges Feuer erhalten, während nach Jan Malecki ebendasselbe auf dem Gipfel eines Berges im Samaiten-Lande geschah [2]. Wir hören, daß dem Perkunas Gelübde getan wurden, und Matthaeus Praetorius berichtet noch im 17. Jahrh., daß die alten Preußen beim Gewitter auf die Knie fielen und beteten. „Geh an uns vorüber!“ Ein altes Opfer an Perkuns zur Regenbeschwörung dauerte noch bis in die Zeit des Fabricius (1611) fort [3]. Lasicius berichtet, im 16. Jahrhundert, daß der litauische Bauer, wenn es donnerte, barhäuptig, mit einer Speckseite auf

[1] Lasicius nennt ihn „deus tonitrus“: Jan Malecki in den Scriptores rerum Livonicarum 2, 390 „Pargnum deum tonitruum ac tempestatum“; vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97.

[2] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97; Rostowski bei Brückner im Jagičschen Archiv für slavische Philologie 9, 33, Malecki a. a. O. 2, 391.

[3] Vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97.

den Schultern, über sein Feld zu gehen und den Percunos mit folgendem Gebet anzurufen pflegte: „Percunos, Gottchen, schlage nicht auf das, was mein ist! Ich will Dir auch diese Speckseite geben!" — War dann das Gewitter vorüber, so verzehrte er das Fleisch selbst, mit den Seinigen, — offenbar als ein dem Gott geweihtes Opfer, von dem dieser sein ihm zukommendes unsichtbares Teil in gleicher Weise nach dem Glauben der Leute genommen haben durfte, wie dies bei den alten Iraniern von dem Opferfleisch angenommen wurde, nachdem dasselbe eine Weile auf dem heiligen Opfergrase gelegen hatte. Dies litauische Opfer ist originell und naiv genug [1].

Auch der leider als unzuverlässig erwiesene Simon Gronau — der aber in diesem Falle, wie die Vergleichung der anderen Quellen lehrt, gewiß nichts Unrichtiges erzählt — sagt in seiner zu Anfang des 16. Jahrhunderts geschriebenen Chronik, daß von den alten Preußen der Gott Perkuno angerufen wurde „umbs gewitters willen, domit sie Regen hatten und schon wetter zu seiner Zeit, und in der Donner und blix kein schaden thett" [2].

Christoph Hartknoch, der zu Ende des 17. Jahrhunderts schreibt [3], sich aber auf altere Zeugnisse beruft, hebt besonders hervor, daß Percunos bei den alten Preußen „fürnehmlich fur

[1] Vgl. W. Mannhardts Ausgabe Joh. Lasicii Poloni de deis Samagitarum libellus, mit Nachträgen von A. Bielenstein, Riga 1868 (Sep.-Abdruck aus dem Magazin der lettisch-literarischen Gesellschaft, Bd. XIV), S. 57. — Bei Hartknoch, in seinem interessanten Buche „Das alte Preußen" heißt es darüber Bd. I, S. 160 „Johannes Lassicius hat noch ein ander Gebet, dessen die Littauer in diesem Fall zu ihrem Percunos sich gebrauchet. Nemlich wenn es pflag zu donnern, nam der Bauer eine Seite Speck auff die Schultern, ging mit bloßem Haupt zum Hause heraus, trug die Seite Speck also auf seinem Acker herumb und sagte diese Wort: Percune Dewaite, ne muski und mana, dievvu melsu tavvi palti miessu; das ist: Du Gott Percune, schlage nicht in das Meinige, ich will Dir diese Seite Speck geben! — Wenn das Gewitter aber vorbey war, brachte er die Seite Speck wieder nach Hause und verzehrte sie mit seinen Hausgenossen."

[2] Vgl. M. Muller, Indien in s. weltgeschichtlichen Bedeutung, S. 165.

[3] Christophorus Hartknoch, Das alte Preußen, oder preußischer Historien erster Teil usw.

einen Gott des Donners und Ungewitters gehalten worden". Er bemerkt aber zugleich, daß dieser Percunos der vornehmste unter den preußischen Göttern gewesen sei. „Derselbe Gott hat ein zorniges und brennendes Feuer-rothes Gesicht wie auch einen krausen schwartzen Kopf und Bart gehabt. Das Haupt war auch mit Flammen umgeben, wie ihn Thomas Clagius beschreibet" [1]. Hartknoch meint, daß dieser Percunos Jupiter selbst gewesen sei: „Denn wie die alten Griechen und Römer den Jovem für ihren vornehmsten Gott gehalten und deßwegen seine Gewalt desto besser vorzubilden, ihm die Donnerstrahlen in die Hand gegeben, ihme auch die Eyche als den härtesten Baum gewidmet: Also haben auch die Preußen diesen Percunnen für den obersten Gott gehalten, haben ihn auch unter einer Eyche geehret, und was das fürnehmste ist, so haben sie ihme auch den Namen des Donners gegeben. Denn bey den alten Preußen wie auch bey den Littauern heißet noch heute zu Tage Percunos nichts anderes als der Donner" [2].

Wir brauchen das Verhältnis von Perkunas zu Jupiter nicht nochmals zu erörtern. So weit hat Hartknoch gewiß recht, daß der litauische Gott mit dem Jupiter tonans, wohl auch Jupiter pluvius, zusammenfällt, — so weit und in gewissem Sinne auch noch weiter, wie wir bereits gesehen haben. Allerdings sucht dann Hartknoch weiterhin noch zu zeigen, daß Percunos auch ein Gott der Sonne gewesen sei, aber „das bestrahlte Haupt" des Gottes, auf das er sich dabei beruft, genügt natürlich durchaus nicht zu solchem Beweise. Die Darstellung des Gottes mit einem zornigen und brennenden feuerroten Gesicht, krausem schwarzem Kopf und Bart wurde ja wohl auch weit eher auf den zürnenden, im flammenden Blitzfeuer sich offenbarenden Gewitterer deuten, als auf einen Sonnen- (resp. Lichthimmel)gott. Mit der Sonne sahen wir schon früher den Gewittergott Perkunas in ganz anderer Art in eine entfernte, aber sehr bedeutsame Beziehung treten. Die Donnermuhme Percuna tete, die als Mutter des Blitzes und Donners bezeichnet wird, badet nach Lasicius die ermüdete und staubige

[1] Vgl. Hartknoch a. a. O., S. 134. 131.
[2] Vgl. Hartknoch a. a. O., I, S. 132.

Sonne und entläßt sie dann am folgenden Tage wieder, gewaschen und glänzend [1]. Dieser merkwürdige Mythus ist gerade für die Sonnenfeste und ihren Zusammenhang mit dem Gewittergott bedeutsam. Wir haben seiner bei Behandlung der Wasserbräuche dieser Feste gedacht.

Bei den Letten ist die Verehrung ihres Donnergottes, des Perkuns oder Pehrkons, schon aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts bezeugt [2]. Pehrkons tritt, wie wir früher bereits gesehen haben, in den lettischen Volksliedern auch als Freier der Sonnentochter auf. Wir erinnern uns dabei des Umstandes, daß dieser litauisch-lettische Gott von dem Himmelsgotte nicht streng geschieden ist. Daher dürfen wir ihn vielleicht in dieser Eigenschaft als Freier der Sonnentochter mit Zeus vergleichen, wenn er seine heilige Hochzeit mit Hera, der jungen Sonne, feiert. Häufiger jedoch erscheint Pehrkons in dem Mythus von der himmlischen Hochzeit als Brautführer, während der Mond die Rolle des Bräutigams spielt. Und die Brautführerrolle ist wohl auch für Pehrkons, den deutlich ausgeprägten Donnergott, die angemessenere. Wir hören, daß er als Brautführer beim Herausreiten aus dem Tore den Eichbaum zerschmettert oder auch das Apfelbäumchen vor dem Tore spaltet [3]. Es ist eine alte Sitte der Letten, die sich ebenso auch bei den Esten findet, — vielleicht eine altarische Sitte —, daß der Brautführer bei der Hochzeit bewaffnet erscheint und daß er beim Herausreiten aus dem Tor in den Torpfosten, gelegentlich auch in die Tür, in das Dach des Hauses oder auch in die Luft hauen muß, wahrscheinlich zu exorzistischen Zwecken, um die bösen Geister zu vertreiben. Da nun Pehrkons, der Donnergott, mit der Blitzwaffe versehen und der berufene göttliche Zerschmetterer ist, so war es naheliegend genug, gerade ihm die Rolle des Brautführers bei der himmlischen

[1] Vgl. Lasicius, ed. Mannhardt, S. 11 Percuna tete mater est fulminis atque tonitrui: quae solem fessum ac pulverulentum balneo excipit: deinde lotum et nitidum, postera die emittit

[2] a tonitruo, quod deum suum appellant, Script. rer. Pruss. 3, 543; vgl. Usener-Solmsen a. a. O., S. 97.

[3] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 82 ff., s. auch oben S. 396.

Hochzeit zu übertragen. Auch sein Reiten hat vielleicht in dieser Eigenschaft seinen Grund. Sonst sehen wir ja den Donnergott bei den Ariern gewöhnlich im Wagen fahren. Der lettische Pehrkons verfolgt und zerschmettert die Johdi, d. h. die Schwarzen, die Teufel, die bösen Dämonen, gerade wie auch Parjanya die Dämonen und Übeltäter zu Boden schlägt. Kein anderer war daher so wie er dazu geeignet, den wehrhaften, schützenden, mit der Waffe gegen die bösen Geister hauenden Brautführer zu spielen.

Gelegentlich werden dem lettischen Donnergott auch eine Anzahl von Söhnen beigegeben, die als Hypostasen der väterlichen Gottheit die verschiedenen Verrichtungen des Gewittergottes untereinander verteilen, resp. dem Vater beim Gewittern helfen. So heißt es z. B. in einem Liede:

> Der Perkun Vater
> Hatte neun Söhne;
> Drei schmetterten, drei donnerten,
> Drei blitzten (flimmerten).

In einem anderen Liede sind es fünf Söhne und alle fünf sind, so heißt es, in Deutschland![1]

Sehr merkwürdig ist der Umstand, daß auch die Mordwinen einen Donnergott besitzen oder besaßen, dessen Name ganz auffallend zu der arischen Reihe Parjanya-Perkunas-Perkuns-Fjorgynn stimmt und schwerlich von ihr getrennt werden kann. Er lautet Porguini! Nach einer schon von J. Grimm angeführten Mitteilung G. J. Müllers riefen die Mordwinen, wenn es donnerte: Erbarme Dich, Gott Porguini![2] Von welchem arischen Volke

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen S. 317. 318.

[2] paschangui Porguini pas! s. bei Grimm a. a. O., S. 22, Anm. 2 (nach G. J. Müllers Sammlungen russ. Geschichten 3, 359). R. Much (Himmelsgott, S. 26) hält die Form Porguini für „recht bedenklich", ein Urteil, das ich trotz der vereinzelten Bezeugtheit nicht unterschreiben möchte. Es ist wahr, daß F. Wiedemann in s. Grammatik der ersa-mordwinischen Sprache S. 144 statt dessen die Form piŕgene „Donner, Gewitter" bietet, doch zwischen Grimms Quelle und Wiedemann besteht ein zeitlicher Abstand, auch kann es örtliche Differenzen gegeben haben. Wer sollte dazumal die Form Porguini erfunden haben und zu welchem Zweck? Doch wie dem auch sei, daß Porguini-piŕgene auf den Namen des altarischen Gewittergottes irgendwie zurückgeht, wird sich wohl kaum leugnen lassen.

die Mordwinen diesen Gott entlehnt haben mögen, läßt sich nicht so leicht feststellen, doch auf einer Erfindung kann dieser Porguini nicht beruhen, dafür stammt die Notiz aus zu alter und unverdächtiger Quelle. Die finnisch-ugrischen Völker haben bekanntlich durch Jahrhunderte, ja Jahrtausende, also in verschiedensten Perioden und von verschiedenen Stämmen, arische Worte und Begriffe entlehnt. Bei den alten und ältesten Entlehnungen gibt es da noch viele Rätsel, die sich nicht glatt lösen lassen. Dahin mag man auch den Gott Porguini noch rechnen. Vielleicht geht er auf eine Form Parganya, die ältere Form von Parjanya, zurück, die die Vorfahren der Inder, Iranier und Skythen oder eines dieser Völker brauchten, als sie noch in der südlichen Hälfte Rußlands wohnten, nicht allzufern von den Mordwinen der Wolgagegend. Auf jeden Fall zeugt auch der mordwinische Gott für die Verbreitung dieses altarischen Gewittergottes.

DER GERMANISCHE GEWITTERGOTT.

Bei Germanen und Indern ist der alte gewitternde Himmelsgott, den die ältesten Quellen noch kennen, schon ziemlich früh durch die Gestalt eines sehr andersartigen Gewittergottes verdrängt und bald völlig ersetzt worden. Dieser Gott zeigt bei Indern und Germanen so viele und so auffallend übereinstimmende Züge in seinem ganzen Wesen, daß die Vermutung sich aufdrängt, auch diese Gestalt möchte schon in der Urzeit vorhanden gewesen sein, — wenn auch die meisten arischen Völker sie dann später verloren oder aber anders entwickelt haben mußten. Es ist schwer zu glauben, daß der germanische Thórr-Donar und der indische Indra nicht auf eine gemeinsame urarische Grundlage zurückgehen, wenn es auch gewiß ist, daß der Gott damals noch nicht jene hervorragende Stellung und Bedeutung gehabt haben kann, die er später bei diesem wie bei jenem Volke einnahm. Es liegen deutliche Anzeichen dafür vor, daß er in diese hervorragende Stellung und Bedeutung erst hineingewachsen ist, als die Inder schon Inder, die Germanen schon Germanen waren. Das schließt aber die Annahme einer gemein-

samen urarischen Wurzel dieser gewaltigen Göttergestalt keineswegs aus.

Bei den Germanen ist dieser Gott nach der am gewaltigsten sich bemerkbar machenden Seite der von ihm vertretenen Naturerscheinung benannt: als Donar oder Thunar bei den Deutschen, als Thôrr bei den Skandinaviern. Von dem deutschen Gewittergott Donar oder Thunar wissen wir nicht viel mehr als seinen Namen und daß er einer der hervorragendsten Götter der Deutschen gewesen sein muß, von welchem sie sich in dem sachsischen Taufgelöbnis ausdrücklich lossagen mußten, mit den Worten: ec forsachu Thunare! auch allenfalls noch, daß ihm die Eiche und der Donnerstag heilig war. Dagegen steht die Gestalt des altnordischen Thôrr sehr deutlich individuell ausgeprägt vor uns. Sein Name besagt dasselbe wie Donar-Thunar. Er geht auf eine ältere theoretische Form Thonraz zurück, aus welcher nach altnordischen Lautgesetzen Thôrr geworden ist.

Thôrr war im Norden eine sehr populare Gottheit. Namentlich in Norwegen erscheint er lange als der am meisten und höchsten verehrte Gott, nachdem der alte Himmelsgott Týr mit seinen Hypostasen — darunter auch Fjorgynn — in den Hintergrund getreten war. Thôrr war seitdem in Norwegen der Hauptgott [1] und er blieb es bei dem Volke auch dann noch, als späterhin durch Fürsten- und Dichtergunst sich Odhin in höheren sozialen Kreisen zum obersten Gotte aufschwang. Uberall in Norwegen waren dem Thôrr Tempel errichtet, fast überall wurde er als der „mest tignadhr“, d. h. „der am meisten Verehrte“ bezeichnet. Er war eben der Gott, der dem Herzen des norwegischen Bauern am nächsten stand, — ein derber bauerlicher Gott von riesiger Kraft und ungeheurer Leistungsfahigkeit. Er hat einen großen roten Bart, den er in der Erregung im Zorne schüttelt und in den hineinblasend er Unwetter bewirkt [2]. Das ist sein

[1] In Schweden hielt sich inzwischen in der gleichen Stellung Freyr, eine Hypostase des Himmelsgottes.

[2] Vgl Grimm a. a. O., I, S. 147; Mannhardt, Germanische Mythen, S. 125. Die Thrymskvidha schildert lebendig den Zorn des Gottes, als er den geraubten Hammer vermißt. „Den Bart begann er zu schutteln, das Haar begann er

Bartruf oder die Stimme seines Bartes. In der Hand trägt er den gewaltigen schweren Hammer Mjolnir, den Zermalmer, dessen Name mit dem russischen Worte molnija (молнія) „der Blitz“ zusammenhängt. Das ist der Donnerkeil, die Blitzwaffe, mit welcher Thôrr gegen die Unholde, die Riesen und die Trolle kämpft. Saxo Grammaticus nennt diese Waffe eine Keule, clava, — eine Vorstellung, die bei den Dänen gewaltet zu haben scheint [1], — und diese Bewaffnung im Verein mit der riesigen Erscheinung des Gottes war wohl die Veranlassung dazu, daß die Römer den Gott bisweilen als Herkules bezeichnen, während er für gewöhnlich wegen seiner Eigenschaft als Donnergott dem Jupiter gleichgesetzt wird. Beides mit bedingter Berechtigung. Thôrrs Waffe verfehlte nie ihr Ziel und hatte die wunderbare Eigenschaft, wieder in die Hand des Gottes zurückzukehren [2]. Es waltet aber auch der Glaube, daß der Donnerkeil tief in die Erde fährt und während sieben Jahren langsam an die Oberfläche steigt. Die Steinhämmer und Steinmesser der Vorzeit werden von dem Volke für Geschosse des Thôrr gehalten und man hält jedes Haus, wo solche aufbewahrt werden, für sicher vor Gewitterschaden [3]. Merkwürdig ist die Vorstellung, daß der Hammer des Thôrr auch Sonnenschein hervorrufen kann [4].

Thôrr fährt auf einem Wagen daher, ebenso wie Parjanya und Indra. Das Rollen des Donners wird als das heftige Rollen eines himmlischen Wagens gefaßt. Darum heißt Thôrr auch Wagen-Thôrr oder der Wagengott — Okuthôrr, Reidhatýr [5]. Noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts sagte nach Rhyzelius der gemeine Mann in Skandinavien, wenn es donnerte: „der alte Thôrr fährt“ oder „der alte Gott fährt“ [6]; und im Schwedischen heißt „donnern“ noch heute „Asenfahrt“ oder „Thors Fahrt“ (åska, d. i. åsaka, oder

---

zu schütteln.“ — „Blase ihnen deinen Bartruf entgegen!“ ruft ein Anhänger dem Thôrr zu, als die Christen hereinziehen; vgl. Grimm a. a. O.

[1] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 230 Anm.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 111. 141.

[3] Vgl. Grimm a. a. O., S. 149.

[4] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 141.

[5] Vgl. Grimm a. a. O., S. 138; Mannhardt a. a. O, S. 121.

[6] Vgl. Mogk, Germanische Mythologie, S. 128.

toraka). Dieselbe Vorstellung von dem fahrenden Donnergotte findet sich aber auch bei den Angelsachsen; und bei den Ditmarschen — also in Norddeutschland — scheint sie ebenfalls fortzuleben, wenn man dort bei starkem Gewitter sagt: Nu faert de Olde all wedder da bawen unn haut mit synn Ex anne Räd [1], — nun fährt der Alte schon wieder da oben und schlägt mit seiner Axt an die Räder. Thôrrs Wagen wird von zwei Bocken gezogen, die Tanngnjöstr und Tanngrîsnir heißen — d. i. Zahnknisterer und Zahnknirscher —, wohl wegen des Blitzes, der wie knisterndes Feuer springt.

Thôrr ist durch gewaltige Stärke ausgezeichnet, darum heißt er auch schlechthin „der Starke" oder „der starke Waltende" (Thrûdhugr oder Thrûdhvaldr); auch wird er Atli genannt, d. h. der Ungestüme, Zornige [2]. Sehr charakteristisch für ihn ist seine gewaltige Eß- und Trinklust. Als er in Freyjas Gewand gekleidet, mit dem bräutlichen Schleier verhüllt, dem Riesen Thrymr als Braut nach Jötunheim gebracht wird, da ißt er beim Festmahl einen Ochsen und sechs Lachse und trinkt drei Tonnen Met dazu, so daß der Riese sich hochlich verwundert ob des Appetites und Durstes seiner angeblichen Braut und der als Magd verkleidete Loki alle Mühe hat, dies gewaltige Essen und Trinken seiner jungfräulichen Herrin zu beschönigen. Bei Hymir verzehrt Thôrr zwei Ochsen. Als er bei Utgardhaloki, dem außerweltlichen Loki, zum Besuch ist, da unternimmt er es, etwas im Trinken zu leisten, während Loki, der Feuergott, hier das Essen besorgt. Aber so kräftig Thôrr auch ansetzt, das Horn liegt im Meere und kaum bemerkbar ist der Schluck, den er getan [3]. Charakteristisch ist wohl auch, daß nach Olafs Helgasaga dem Bilde des Thôrr zu Lôar täglich vier Brote und entsprechende Quantitäten von Fleisch vorgesetzt wurden [4].

Thôrr vertritt vor allem die wohltatige Seite des Gewitters. Daher erscheint er als eine gern gesehene Gottheit, als Freund

[1] Vgl. Mogk a. a. O., S. 128; Mannhardt a. a. O., S. 122.
[2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 128.
[3] Vgl. Mogk a. a. O., S. 128. 134; Rußwurm, Nordische Sagen, S. 278.
[4] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 100.

der Menschen und Götter, als Schirmer des Heimes der Menschen wie der Asen, vor allem aber als der unerschrockene, siegreiche Kämpfer gegen die unholden Riesen und Trolle. In dieser Eigenschaft ist er besonders ein Liebling der norwegischen und isländischen Dichter, die alle möglichen Kämpfe mit Unholden und Riesen von ihm zu erzählen wissen. Beruhmt ist die Geschichte, aus welcher ich soeben einen Zug anführte: wie der Riese Thrymr dem Thôrr seinen Hammer stiehlt und ihn nicht herausgeben will, es sei denn, daß man ihm die schöne Göttin Freyja als Braut zuführe. Da wird auf Lokis Rat Thôrr als Freyja verkleidet, mit dem bräutlichen Schleier verhüllt, — und von Loki als seiner Magd begleitet fährt er nach Riesenheim. Als ihm dann dort sein Hammer in den Schoß gelegt wird, da erschlägt er mit ihm den Thrymr und sein ganzes Geschlecht — ein mit genialen, kraftvollen Zügen in der Edda, in der sog. Thrymskvidha, geschilderter Vorgang.

Bekannt ist auch der Zweikampf des Thôrr mit dem Riesen Hrungnir, d. i. der Lärmer. Die Riesen haben Angst und stellen daher einen Lehmriesen — Mökkrkalfi, d. h. die dicke Wolke — auf, hinter welchem sich Hrungnir verbirgt. Aber alle List hilft schließlich doch nichts. Der Hammer des Thôrr tötet den Riesen. Zu den dämonischen Riesen, welche Thôrr bekämpft, gehört auch Geirrödhr, der Speerröter, dessen Töchter dem Gotte gründlich zu schaffen machen, bis er auch ihnen das Genick bricht. Derartige von Thôrr bezwungene riesige Gegner gibt es noch mehr als einen. In all diesen Mythen und Sagen erscheint Thôrr immer als der Freund der Menschen, als ihr Schützer und Helfer gegen die bösen dämonischen Mächte, als Beistand und Förderer der menschlichen Arbeit, vor allem des Ackerbaus. Er war dies zunächst als der Gott, welcher durch Gewitter und Regen die Luft reinigt und die Erde befruchtet. Ursprünglich sind die dämonischen Gegner des Gottes wohl ebenso wie die des Parjanya und Indra, Damonen der Luft- und Wolkenregion, neidische Geister, die den Menschen das himmlische Wolkennaß vorenthalten, die die Luft austrocknen oder verpesten. Aber im Anschluß an die eigentumliche Natur des skandinavischen Landes

und unter dem Einfluß des mehr und mehr sich entwickelnden und immer wichtiger werdenden Ackerbaus ändert sich der Wirkungskreis des Gottes und der Kreis der Gegner, die er zu bezwingen hat. In Skandinavien, wo der Ackerbauer in weiten Gebieten mit der Felsnatur des Landes, mit dem machtig und trotzig ihm entgegenstarrenden Urgestein mühsam zu kämpfen hatte, bis ihm endlich die Urbarmachung des Bodens gelungen, — wo das nordische Klima mit Frost und Eis wieder und wieder die Arbeit des Landmanns zu schädigen, zu vernichten, unmöglich zu machen drohte, — in solch einem Lande mußten bald als Gegner des Gottes, der den Ackerbau schirmte, die Dämonen des harten Felsgesteins und die feindlichen Mächte des Winters hervortreten. So wird Thôrr zum Bekämpfer der Fels- und Bergriesen, wie auch der Eis- und Frostriesen [1]. Als Gott der Bauern tritt er auch in jener Stelle der Edda hervor, wo es heißt: Odhin hat die Edlen, die im Kampfe fallen, aber Thôrr hat der Bauern Geschlecht [2]. Seine derbe, doch tüchtige, kraftvolle Natur stimmt zur Bauernart, — ihn lieben die Bauern und er liebt sie.

Gerade als Gott der Bauern, der Ackerbauer, wird Thôrr zum populärsten Gotte des Nordens, vor allem in Norwegen und Island, und er bleibt dies auch, nachdem er sich Odhin, dem neuen Himmelsgotte, hat unterordnen müssen. Tempel und Bildnisse des Gottes waren weit über das Land verbreitet. Sein Bild wurde auch auf dem Hochsitzpfeiler eingeschnitzt, auf der Stuhllehne, oder auf dem Steven des Schiffes. Als Amulet fuhrte man es aus Knochen bei sich. Bei allen größeren Unternehmungen

[1] Inzwischen hat A. Hillebrandt es wahrscheinlich gemacht, daß es sich bei den Kämpfen des Indra zu einem guten Teil um Kämpfe gegen Dämonen des Winters, des Frostes und Eises handelt; daß die von den Dämonen gefesselten, gebannten Wasser nicht selten deutlich als gefrorene Wasser charakterisiert sind (Ved. Mythologie, Bd. III, S. 157 ff.). Darnach erscheint es sehr moglich, daß es sich hier um einen uralten Zug im Charakter des Thôrr und Indra handelt, der in die arische Urzeit zurück reicht. Da die Arier damals in Mittel- und Nordeuropa, wenn auch noch nicht im nördlichsten Teile des Kontinents lebten, erscheint das ganz glaublich.

[2] Im Harbardhs-Liede [25]. Odinn a jarla, þá er í val falla, enn Þórr a þráela kyn.

wurde der Gott um Rat gefragt. Verließ man die Heimat, um sich anderswo eine neue zu suchen, dann wurde angesichts des neuen Landes der Hochsitzpfeiler mit dem Bilde des Gottes ausgeworfen und, wo er hinschwamm, da wurde gelandet, da gründete man die neue Heimstätte, — wie uns dies z. B. die Eyrbyggjasaga in lebensvoller Schilderung vorführt. Auch als Beistand im Kampfe wurde Thôrr angerufen. Beim Gelage weihte man ihm den ersten Becher, indem man das Hammerzeichen über denselben machte und des Gottes Minne trank. Mit seinem Hammer weihte Thôrr alle rechtsgültigen Handlungen, alle Rechtsverträge. Daher fallen alle nordischen Gerichtstage auf den Tag des Thôrr, wie auch die Thing-Stätte sich an einer dem Thôrr geweihten Stätte befand. Mit seinem Hammer, so glaubte man, weihe Thôrr auch die Ehe ein. Man nannte ihn auch geradezu Vêorr, d. h. den Weiher [1]. Damit hat Thôrr einen Teil der Erbschaft des alten Himmelsgottes auch nach der ethischen Seite hin angetreten, dessen gewitternde Hypostase er tatsächlich vertritt.

Dem Thôrr als dem Donnergotte war die Eiche heilig, wie dem Donar-Thunar in Deutschland [2], — und wie überhaupt bei den europäischen Ariern, ursprünglich wohl bei allen Ariern, dem Gewitter- und Donnergotte die Eiche geweiht ist. So dem Zeus, dem Jupiter, dem Perkunas, dem Perun [3]. Und wie es nach Livius 1, 16 auf dem Kapitol eine uralte Eiche gab, in welcher Jupiter Feretrius, der blitzschleudernde Jupiter, verehrt wurde, so war die vom hlg. Bonifacius bei Geismar gefällte Eiche, welche als robur Jovis bezeichnet wird, ohne Zweifel dem deutschen Donar-Thunar geweiht. Auch der Hirschkäfer, welchen die Deutschen bald Donnerguge (oder Donnerpuppe), bald auch Eichochse nennen, bezeugt den Zusammenhang von Donner und Eiche [4].

Ein wichtiges Zeugnis für die hohe Bedeutung des Thôrr in Skandinavien wie des Donar-Thunar in Deutschland liegt in dem

---

[1] Vgl. Mogk a. a. O., S. 135.

[2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 125; Grimm a. a. O., S. 141. 143.

[3] Vgl. die slavische Grenzbestimmung „do Perunova duba", d. h. bis zur Eiche des Perun; Grimm a. a. O., S. 148.

[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 28 Anm.

Umstande, daß der diesem Gotte geweihte Tag, der Donnerstag, hier wie dort für besonders heilig galt, wie uns viele Zeugnisse bis in die neueste Zeit hinein erweisen. Manche Arbeit mußte an diesem Tage durchaus ruhen. Namentlich war das Spinnen am Donnerstag in Schweden wie auch Norwegen verboten [1]; desgleichen in Deutschland, wo es heißt, daß sonst der Böse eine leere Spule ins Zimmer wirft mit dem Zuruf: Spinnt diese noch voll! [2] In vielen Gegenden Deutschlands darf noch heutzutage am Donnerstag nichts geschehen, kein Holz darf gehauen, kein Mist gefahren, kein Spinnrocken gedreht werden [3]. Kein Wochentag ist nach Grimms Urteil abergläubisch mehr geehrt als der Donnerstag [4]. Alles Zeugnisse, wie tief die Verehrung dieses Gottes bei den Germanen wurzelte.

Sehr bemerkenswert ist noch eine Mitteilung aus Skandinavien. Auf einem Gute in Telemarken wurden bis in die neuere Zeit hinein zwei Donnersteine von mittlerer Größe aufbewahrt und abergläubisch verehrt: „An jedem Donnerstagsabend und zu hohen Festzeiten wusch man sie und salbte sie am Feuer mit Butter und anderem Fett. Dann wurden sie getrocknet und auf dem Hochsitz des Hauses aufgestellt. Diese abergläubische Verehrung hielt man für das Glück des Hauses notwendig.“ Also kultliche Ehrung des Symbols, resp. der Waffe des Donnergottes, und zwar speziell am Donnerstag. An einem anderen Orte derselben Landschaft wurden ebenfalls zwei Donnersteine bewahrt und ähnlich geehrt. Sie lagen auf dem Hochsitz, auf glänzend reinem Stroh und wurden oft in Buttermilch gebadet [5]. Doch ist hier nichts speziell vom Donnerstag gesagt. Im übrigen müssen wir bei der kultlichen Ehrung dieser Steine natürlich auch an den berühmten Kiesel des Jupiter Lapis, resp. Feretrius, des römischen Donnergottes, denken.

Die Donnerstagsheiligung führt uns zu den Esten und zur Be-

---

[1] Vgl. Liebrecht, Volkskunde S. 315. 324; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, II, S. 185, Anm. [2] Grimm a. a. O., S. 830.

[3] Vgl. Mogk a. a. O., S. 126; Wuttke, Aberglauben, § 70.

[4] Vgl. Grimm a. a. O., S. 953.

[5] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 23.

trachtung eines merkwürdigen Zusammenhangs in Mythus und Sitte, den wir hier zwischen diesem finnischen Volke und den Germanen hervortreten sehen.

Als oberste Gottheit der Esten wird uns Târa, Târ oder Tôr genannt, der auch die Bezeichnungen Altvater, Großvater, Himmelsvater trägt [1]. Ihm war — wie dem nordischen Thòrr — die Eiche heilig, und auch der alte Eichenhain auf dem Domberg zu Dorpat, von dem der Kalewipoeg singt, war diesem Gotte geweiht. Dieser Altvater der Esten erscheint neben den besonderen Donnergöttern Kõu und Piker, Pikne, auch als Gott des Gewitters bis auf den heutigen Tag, — wenn auch nicht speziell und ausschließlich als solcher Gott, sondern vielmehr als der alte Himmelsgott, der auch im Gewitter sich bemerkbar macht. Es lag sehr nahe, diesen Târa, Târ oder Tôr der Esten mit dem skandinavischen Thôrr zusammen zu bringen, und das ist denn auch schon früh geschehen. Schon das aus dem 17. Jahrhundert stammende, höchst wichtige und interessante Buch des Boecler-Forselius über „der einfältigen Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten" gibt folgende merkwürdige Nachricht von den Esten: [2] „Den Donnerstag halten sie sonderlich hoch und heilig, brauchen insgemein am selbigen ihre Zauberhändel, enthalten sich vielerley Arbeit, und ist derselbe bey ihnen in viel größeren Würden als der Sontag. Rühret noch, wie hierunter davon etwas breitere Meldung geschiehet, aus dem Heidenthumb her, in welchem sie diesen Tag dem dormahlen in allen mitternachtigen Ländern beruffenen und großgeachteten Abgott Thor zu Dienst und Ehren gefeyert haben".

Dr. Fr. R. Kreutzwald, der in seiner trefflichen Ausgabe des Boeclerschen Buches die Donnerstagsheiligung der Esten durchaus bestatigen muß, verwahrt sich doch entschieden gegen die Ansicht, daß die Esten einen mit dem skandinavischen zusammenfallenden Gott Thor gekannt hatten. Diesen hätten vielmehr, wie er meint, „die deutschen Geschichtsschreiber entweder durch Gehörsünde oder Mißverständnis aus dem Namen

[1] wana iza, wana tât', wana at't'; taewa tât'.

[2] Ausgabe von Dr. Fr. R. Kreutzwald, St. Petersburg 1854, S. 97.

Taara gemacht. Bedenkt man die breite Aussprache in Jerwen und selbst einem Teile Wierlands, wo überall aa für oa, z. B. maa — moa, das Land, gesprochen wird, so liegt die Vermutung nahe, daß ihre Vorfahren das Wort Taara — Toara werden ausgesprochen haben, und dieses entschuldigt die Deutschen vollkommen, wenn sie in dem verwandt klingenden Namen eine ihnen bekannte Gottheit zu hören glaubten"[1].

So der verdiente Dr. Kreutzwald. Sjögren dagegen, ebenfalls einer der besten Fennologen, stellt sich in einer Anmerkung zu dieser Bemerkung Kreutzwalds entschieden auf die Seite derer, welche Taara mit dem nordischen Thôrr zusammen bringen, ja er meint, daß der estnische Name Taara aus Thôrr entstanden sein dürfte und daß die von Kreutzwald vermutete Form Toara gerade den Übergang von Thôrr zu Taara vermitteln konnte. Wiedemann, der beste Kenner der estnischen Sprache, äußerte sich nicht speziell über diesen Zusammenhang, aber er bietet uns neben Târ auch Tôr als estnische Namensform des Gottes, was bei seiner großen Zuverlassigkeit in allen sprachlichen Dingen sehr ins Gewicht fällt. Wiedemann berichtet ferner: „Ein Chronist erzählt, daß bei der Eroberung des Estenschlosses Wolde auf Oesel befohlen wurde, Tôr, den „Hauptgötzen" der Esten, hinaus zu werfen"[2]. In seinem estnischen Wörterbuche bietet uns Wiedemann sogar auffallenderweise nur die Form Tôr (Gen. Tôru, Tôro) als „Name einer Gottheit", während târ (Gen. târa) erklärt wird als „eine mythologische Person, Geist, wana târ (= õnne-tôja) Heckemännchen", — das erstere Wort mit großem, das letztere mit kleinem Anfangsbuchstaben. Die Namensform Tôr ist für den estnischen Gott also auf jeden Fall sicher bezeugt. Ob dieselbe aber durchaus von dem Namen des nordischen Thôrr herzuleiten ist, das ist denn doch noch eine andere Frage.

Als Nicolai Anderson, ein hervorragender Fennologe und vergleichender Sprachforscher, im Jahre 1891 an der Universität

---

[1] Vgl. Boecler, ed. Kreutzwald, S. 98.

[2] Vgl. F. J. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Ehsten, S. 138. 139.

Dorpat zum Magister promoviert wurde, stellte er unter anderem die folgende These auf:

„Das estnische Târ, Tòr, welches auch im Worte Dorpat enthalten ist, ist nicht identisch mit dem skandinavischen Thôrr. sondern hängt mit dem ostjakischen tôrem, tôrym, tûrum und dem wogulischen tarom, tårom, torem „Gott, Himmel“ zusammen.“ Anderson stellte sich in dieser Frage also auf die Seite Kreutzwalds, — und in der Tat, was er anfuhrt, ist von großem Gewicht. Wenn das Ostjakische und Wogulische die Formen tôrem, tôrym, tarom, tårom, torem in der Bedeutung „Gott, Himmel“ kennen, so muß es unmittelbar für das Wahrscheinlichste gelten, daß das estnische Târ, Tôr als Name des Himmelsgottes hiermit zusammenhängt. Und es dürfte dies um so wahrscheinlicher sein, als der estnische Taara, Târ, Tòr nicht eigentlich als spezifischer Donnergott erscheint, wie der skandinavische Thôrr, sondern vielmehr als der große Himmelsgott, der Altvater, der Schöpfer der Erde, der Menschen und Tiere, — was sich vom altnordischen Thôrr nicht in gleicher Weise behaupten läßt. Den alten estnischen Himmelsgott Târ, Tôr von dem „Gott, Himmel“ (tarom, torem usw.) der stammverwandten Ostjaken und Wogulen zu trennen, dürfte darum nicht geraten noch erlaubt sein.

Indessen nun erheben sich von der anderen Seite gewichtige Fragen, die schwer zu beantworten sind, wenn man mit Kreutzwald und Anderson jeden Zusammenhang des estnischen Târa, Târ, Tôr mit dem skandinavischen Thôrr leugnet. Wie kommt es dann, daß auch dem estnischen Târ, Tôr ebenso wie dem skandinavischen Donnergotte gerade die Eiche heilig war? Und wie ist vor allem unter dieser Voraussetzung die Heiligung des Donnerstags bei den Esten zu erklären? Über diese letztere gibt uns Kreutzwald (a. a. O., S. 97. 98), in Ergänzung der Boeclerschen Notiz, noch folgende interessante Mitteilung:

„Mit der Donnerstagsfeier, insofern man die Vermeidung gewisser Beschäftigungen darunter begreift, hat es seine Richtigkeit, namentlich darf an vielen Orten weder Flachs noch Wolle an diesem Tage verarbeitet werden, weil des ersteren Ernte mißraten soll und die Schafe ihre Wolle verlieren. Wenn ein Schaf die

Wolle verliert, sagen die Leute: Nelja pääwa koi oder toug — „die Donnerstagsmotte“ — treibt die Wolle ab. Da der Esten weibliche Beschäftigungen während des Winters fast ausschließlich auf die angeführten Gegenstände sich beschränken, so ist es natürlich, daß sie an einem Tage, der die gewohnte Arbeit nicht erlaubt, ihre Hände im Schoße halten. Vor fünfzehn Jahren kam ich in ein Pleskausches Estendorf an einem Donnerstage und fand Jung und Alt teils auf dem Ofen, teils auf der Ofenbank ausgestreckt liegen. — Im Werroschen, wo in letzteren Jahren die Vorurteile des Aberglaubens immer mehr verwelken, in demselben Maße größere Betriebsamkeit erwacht und an manchen Orten durch Ablösung der Frohne neue Verhältnisse hervorgerufen werden, mogen gegenwärtig wenige sein, die neben dem Sonntage noch einen ganzen oder halben Tag dem Müßiggange widmen. Dagegen im Dörptschen und Werroschen, wo einzelner Gesinde Bevolkerung im Verhältnis zur aufgegebenen Arbeit viel zu groß ist, hat bei vielen sich die alte Sitte erhalten, daß die weiblichen Arbeiten am Donnerstag Nachmittag und Abend eingestellt werden.“

Das stimmt nun alles ganz und gar zu der auf der Verehrung von Donar-Thôrr begründeten Donnerstagsheiligung in Skandinavien und Deutschland und kann von derselben nicht getrennt werden. Wie ist das aber zu erklären, wenn nicht auch die Esten denselben Gott verehrten?

Kreutzwald sagt darüber (a. a. O., S. 92): „Als die christliche Aufklärung Eingang genommen, der Christensonntag seine wöchentliche Weihe bekommen hatte, während das Volk zum Teil vielleicht das Bessere der neuen Lehre einsah, aber aus langjähriger Gewohnheit und vorzüglich aus blindem Fremdlingshaß gegen des Christentums Verkünder von seinen vorigen Göttern sich nicht trennen wollte: erst da scheint man, um es mit keiner Partei zu verderben, als einen Notbehelf eingefuhrt zu haben, wie dem neuen, so auch dem alten Gotte einen Tag in der Woche zu widmen.“

Doch wie kam man dann darauf, dem alten Gotte gerade den Donnerstag zu heiligen? Und wie kam man darauf, diesen Tag gerade durch die Einstellung derselben weiblichen Arbeiten zu

feiern, wie dies in Skandinavien und Deutschland geschah, wenn kein Einfluß von jener Seite her stattfand? Das alles bliebe ganz rätselhaft. Wenn man ferner hinzunimmt, daß die Esten nicht nur in ihrer Sprache zweifellos schon in uralter Zeit von Gothen und Skandinaviern beeinflußt worden sind, sondern daß der skandinavische Einfluß auch gerade auf dem Gebiete des Mythus, der Sage und Sitte deutlich hervortritt [1]; wenn mythologische Gestalten der Esten wie der Näkk, der Kratt und der Tońt schon durch ihren Namen skandinavischen Ursprung verraten, wenn mehrere Sagen der Edda — darunter zwei, deren Held Thôrr ist — bei den Esten teils in Märchenform, teils als Sage im Kalewipoeg fortleben; wenn die Esten das Weihnachtsfest nicht nur mit uralter skandinavischer Namensform jõulu nennen, sondern auch den Weihnachtseber, d. i. den Eber des Freyr, noch bis in die neuere Zeit hinein nicht vergessen haben; wenn man diese und andere Umstände, die ich hier nicht einmal andeuten kann, ins Auge faßt, so wird man kaum daran zweifeln können, daß auch die Donnerstagsheiligung von Skandinavien zu den Esten herüber gekommen.

So ist denn Zusammenhang des estnischen Târ, Tôr mit dem Osten wie mit dem Westen, mit dem ostjakisch-wogulischen tarom, torem, wie mit dem skandinavischen Thôrr schwer abzuweisen. Dieses eigentümliche Doppelverhältnis dürfte sich, wie ich glaube, in folgender Weise erklären: Die Esten hatten seit alters einen obersten Gott und Altvater Târa, Târ, Tôr, dessen Name, durchaus finnisch-ugrischen Ursprungs, eigentlich „Himmel“ bedeutete und mit dem skandinavischen Thôrr (aus Thonraz „Donner“) nichts gemein hatte. Als aber Esten und Skandinavier in nähere Beziehung zu einander traten, da glaubten die letzteren ihren Gott Thôrr in dem estnischen Târ, Tôr wiederzufinden, und umgekehrt, — und so trat, veranlaßt und begünstigt durch den merkwürdigen Gleichklang der Namen, eine Kontamination, Vermischung und Verschmelzung beider Göttergestalten ein. So konnte des

[1] Vgl. dazu meine Abhandlung „Germanische Elben und Götter beim Estenvolke“, in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wiss. in Wien, Band 153, Jahrgang 1906.

Donnergottes Thôrr Eiche nun auch dem estnischen Himmelsgotte Târ, Tôr, der ja auch zu donnern verstand, heilig werden. So konnte auch die Donnerstagsheiligung sich von Skandinavien aus in das Estenland übertragen. Mit dieser Hypothese wird, wie ich glaube, beiden Ansichten vollkommen Rechnung getragen und die verwirrenden Schwierigkeiten lösen sich unter dieser Voraussetzung aufs beste [1].

DER INDISCHE GEWITTERGOTT.

Wir wenden uns nach dieser Abschweifung auf finnisch-ugrisches Gebiet dem indischen Gegenbilde des nordischen Thôrr zu, dem gewaltigen Gott Indra, der den alten Gewittergott Parjanya, den im Gewitter sich offenbarenden Himmelsgott, schon zur Zeit des Rigveda ganz in den Hintergrund gedrängt hat, bis derselbe endlich völlig in Vergessenheit geriet.

Indra ist, gleichwie Thôrr, eine mächtige, riesige Göttergestalt, von gewaltigen Dimensionen, vor allen anderen Göttern durch seine ungeheure, unüberwindliche Stärke ausgezeichnet. Sein Bild ist mit ungeschlachten, derben und derbsinnlichen Zügen ausgestattet. Er hat, wie Thôrr, nichts Feines in seinem Wesen. Seine Haupttätigkeit besteht, wie diejenige des Thôrr, in den Kämpfen gegen die bösen Dämonen, — vor allem gegen Vṛitra, den „Umhüller" oder „Einschließer", welcher die befruchtenden Wasser gefangen hält. Indra tötet ihn mit seinem Donnerkeil, spaltet den Fels, der die Wasser umschloß, und läßt den segenbringenden Regen zur Erde strömen. Ein nahe verwandter, ebenfalls von Indra besiegter böser Dämon ist Vala, dessen Name „die Höhle", das Gefängnis der Wasser, bedeutet. Aber auch andere böse Dämonen bekämpft und vernichtet der gewaltige Gott:

[1] Der Name des Gottes Târ, Tôr hat sich in manchen Ortsnamen erhalten. Er steckt auch z. B. in dem livischen Thoreyda, jetzt Treiden, das man gewiß richtig als „Tôrs Garten", Tôr-aida, erklärt. Wir haben ihn ebenso, wie schon erwähnt, in dem Namen Dorpat zu vermuten, der in den Urkunden als civitas Tarbatensis, Tarbet, Darbete erscheint. Auf das Nähere kann ich hier nicht eingehen.

so Çushṇa, den Austrockner, Kuyava, den Dämon des Mißwachses, Dânu, Dânava, Çambara u. a. m. Er sucht sie in ihren Schlupfwinkeln auf, er zerstort ihre Burgen, so stark dieselben auch sein mogen; er entreißt ihnen die Beute, die sie neidisch geborgen, er zerschmettert sie und befreit die Kühe, d. h. die Wasser und das Licht, die sie geraubt. Andere stürzt er hinab, wie sie den Himmel erklimmen und stürmen wollen, und verrichtet auch sonst noch viele Heldentaten. Man sieht, — die von Indra besiegten Dämonen sind böse Geister der Atmosphäre, der Wolken, der heißen Luft, der Dürre, des Mißwachses. Wenn Hillebrandt mit seinen sehr überzeugenden Darlegungen recht hat, dann fehlten unter ihnen aber ebensowenig jene winterlichen Mächte des Frostes und Eises, die die Wasser in anderer Weise bannen und fesseln, bis der Gott sie befreit und wieder fließen macht; Machte, die den wohlbekannten Gegnern des Thôrr, den nordischen Eis- und Frostriesen unmittelbar verwandt wären. Auf jeden Fall handelt es sich bei den Gegnern des Indra wie des Thôrr um böse Dämonen, die Wasser und Licht gefangen halten, bis der gewaltige siegreiche Gott sie zum Heile der Menschen und auch der Götter wieder befreit. Dem vedischen Inder bedeutet Gott Indra nicht weniger als dem Skandinavier sein Thôrr. Der Dämonentöter Indra ist der vielverehrte Freund und Wohltäter der Menschen.

Indra ist so stark, daß die Götter samt und sonders gegen ihn nicht aufkommen konnen:

> Es ist kein Höherer als Du,
> Kein Stärkerer, Du Vṛitrafeind,
> Ja Keiner kommt auch nur Dir gleich!
> Und als die Götter alle Dich
> Ergrimmt bekämpft, den einzigen,
> Schlugst, Indra, deine Gegner Du[1].

Doch für gewöhnlich ist Indra nicht ein Bekämpfer, sondern ein Beschirmer und Schützer der Gotter, ein Streiter fur sie und für die Menschen, — ähnlich dem Thôrr bei den Skandinaviern.

---

[1] Rigveda 4, 30 1 und 5; Übersetzung der „Siebenzig Lieder" von Geldner-Kaegi.

Er wächst zu einem der größten, ja endlich zum größten Gotte empor und die gewaltigen Dinge, welche die Sänger von ihm rühmen, gehen vielfach weit über das Wesen eines bloßen Gewittergottes hinaus, — wie das freilich zum Teil durch den henotheistischen Charakter der vedischen Religion bedingt ist, die gern auf den gerade gefeierten Gott alles Große und Herrliche häuft, was sich irgend sagen und rühmen läßt. Vor Indras Hauche zittern beide Welten, er hat die wankende Erde und die Berge festgestellt, er durchmaß den Luftraum, er stützte den Himmel, er zeugt das Feuer zwischen Himmel und Erde, er hat Sonne und Morgenröte geschaffen u. dgl. m. Er, der starke und streitbare Gott, ist vor allem auch ein Helfer der Helden in der Schlacht. Er wird daher als Beistand im Kampfe angerufen, wie auch Thôrr in Skandinavien.

Indra trägt als furchtbare, unwiderstehlich siegreiche Waffe seinen Donnerkeil, seine Keule in der Hand, den Vajra (Vadschra), — wie Thôrr den Hammer oder die Keule. Man denkt sich den Donnerkeil Indras in Gestalt eines Andreaskreuzes (✕), was von dem Hammer nicht weit abliegt [1]. Im großen Epos Mahâbhârata tritt Indra auch mit dem Speere bewaffnet auf. Nie verfehlt derselbe sein Ziel und, wenn er verschossen worden, kehrt er wieder in die Hand des Gottes zurück [2]. Wir kennen dieselbe Eigenschaft schon an der Waffe des Thôrr und wir werden vermuten dürfen, daß dies ein uralter Zug ist, wenn der Veda auch dessen nicht erwähnt. Ob das Urvolk etwas von Waffen in der Art des australischen Bumerang, der ja auch — allerdings nur dann, wenn er nicht getroffen hat — zu dem Werfenden zurückkehrt, gewußt

[1] Vgl. das Petersburger Wörterbuch s. v. vajra.

[2] Vgl. Mannhardt, German. Mythen, S. 106; Mhbh, Vanaparvan 17201; Ausgabe von R. Roy (Calcutta) III, 309, 24; Indra sagt daselbst von seinem Speer (çakti): amoghâ hanti çataçaḥ çatrûn mama karacyutâ, punaçca pâṇim abhyeti mama dàityân vinighnataḥ. — Eine Waffe in der Art des australischen Bumerang findet sich übrigens auch in Südindien, Präsidentschaft Madras, bei den tamulischen Rauberkasten; ebenso in Gudscherat als Jagdwaffe der Koli-Hirten; desgl. in Amerika bei den Moki-Indianern Arizonas. Es ist ein hölzernes Wurfgeschoß, in der Mitte knieartig eingebogen; zweifellos eine sehr altertümliche Waffe, im Kriege wie auf der Jagd gebraucht.

oder gehört haben mag, muß natürlich dahingestellt bleiben. Die Übereinstimmung ist auf jeden Fall bemerkenswert.

Indra fährt auf einem Wagen daher, von falben Rossen gezogen. Gewöhnlich sind es zwei, es können aber auch mehr, es können 20—1000 Rosse sein. Bisweilen wird auch von den beiden Braunen oder Füchsen des Indra geredet [1], meist jedoch von seinen Falben. Falb, d. h. blond ist auch die Farbe von Indras Haupthaar und Bart, wie wir schon früher gesehen haben — ein deutlicher Hinweis auf ursprüngliche Blondheit auch bei den indischen Ariern, die sonst sich diesen populärsten Gott schwerlich gerade blond gedacht haben würden.

Indra ist, wie Thôrr, ein gewaltiger Trinker und Esser, — vor allem aber ein Trinker. Er berauscht sich am Soma-Trank, wie Thôrr am Met, und kann gewaltige Mengen davon in sich hinein gießen. Ja diesen derbsinnlichen Zug scheinen die Sänger, recht urwüchsig, mit besonderem Behagen auszumalen. — Es geht so weit, daß uns in einem Liede ein Selbstgespräch des betrunkenen Indra vorgeführt wird, der taumelnd kaum weiß, was er sieht und tut, mit seiner Größe renommiert und im Refrain der Verse sich immer wieder fragt: Hab ich wohl etwa Soma getrunken? [2] — Aber auch aufs Essen versteht er sich! Ganze Ochsen läßt er sich braten und verschlingt sie, — sehr ähnlich dem nordischen Gotte.

Indra verdrängt nicht nur den Parjanya. Er tritt als Rival des alten obersten Himmelsherrn, des Varuṇa, auf und drängt auch diesen schließlich in den Hintergrund. Er war augenscheinlich gerade in seiner derben, urkräftigen Eigenart so recht ein Gott nach dem Herzen des Volkes und so wurde er denn auch in der Rigveda-Zeit zum größten und meistverehrten Gotte — zum mest tignadhr — der vedischen Inder. Nach Jahrhunderten erst wird er dann in dieser obersten, angesehensten Stellung durch Rudra-Çiva beeinträchtigt und aus ihr herausgedrängt, — ähnlich wie Thôrr, der zuerst in Norwegen den Týr verdunkelt, später seiner-

[1] Vgl. Rigveda 4, 32, 22—24 (babhrû).

[2] Vgl. mein Buch: Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908, S. 361—369; 319.

seits durch Odhin überstrahlt wird. Heute und lange schon ist in Indien nicht Indra, sondern Çiva der höchst und meist verehrte Gott, mit dem sich nur Vishṇu messen kann. Die Reihe Dyâus-Varuṇa, Indra, Rudra-Çiva in der Stellung eines obersten Gottes bei den Indern vergleicht sich der Reihe Tŷr, Thôrr, Odhin bei den Norwegern — und dies um so mehr als, wie wir später sehen werden, Rudra-Çiva und Odhin urverwandte Götter, ursprünglich identische Göttergestalten sind.

Indra und Thôrr sind mythologische Gestalten, die sich auffallend ähnlich sehen, — und zwar nicht nur im allgemeinen, insofern sie beide Gottheiten des Gewitters, des Donners und Blitzes sind, sondern auch in so manchen spezielleren, recht eigentlich individuellen Zügen[1]. Wenn beide im Gewittersturme daherbrausend, auf Wagen fahrend gedacht sind, beide in der Hand die furchtbare Waffe, den Donnerkeil, den Hammer oder die Keule tragend, beide mit dieser Waffe die bösen Dämonen bekämpfen und vernichten, — so läßt sich allenfalls wohl sagen, daß dies Züge sind, welche ihnen als Gewittergöttern eignen und die sie aller Wahrscheinlichkeit nach von ihren Vorgängern, den älteren Gewittergöttern, übernommen und ererbt haben dürften. Aber schon dieser beständige, wilde, gewaltige Kampf mit der Donnerwaffe gegen die bösen dämonischen Mächte ist doch etwas gerade für Indra und Thôrr speziell Charakteristisches, was wir keineswegs in annähernd ähnlicher Weise bei dem Himmelsgotte finden, wo dieser als der Gewitterer auftritt. Weder Zeus, noch Jupiter, noch Perun ähneln in dieser Beziehung dem Indra und Thôrr; und auch Parjanya, Perkunas und Pehrkons, bei denen wir vom Töten der bösen Geister wohl hören, lassen sich darin doch jenen beiden nicht vergleichen. Und nun jene anderen Züge merkwürdiger Übereinstimmung im Wesen des indischen und des nordischen Gottes! Beide haben sie etwas eigentümlich Riesisches an sich, — nicht nur die gewaltige, ungeheure Stärke, die

[1] Eine Vergleichung gerade dieser beiden Götter hat schon i. J. 1858 Mannhardt in s. Buch „Germanische Mythen“ S. 1—242 durchgeführt. Ist davon auch vieles jetzt nicht mehr haltbar, so bleibt die Arbeit doch wertvoll, und an der ursprünglichen Identität beider Götter kann nicht gezweifelt werden.

physische Kraft, die bei beiden als die am meisten charakteristische Eigenschaft hervortritt, sondern zugleich etwas eigentümlich Derbes, Plumpes und Ungeschlachtes, wie es großen Gottern sonst nicht eigen zu sein pflegt. Ferner ein Zug kräftiger Sinnlichkeit, der sich vor allem im Verschlingen ungeheurer Massen von berauschendem Getränk und Speisen offenbart. Wenn Thòrr beim Festmahl in Riesenheim einen Ochsen und sechs Lachse verschlingt und dazu drei Tonnen Met trinkt, bei Utgardhaloki noch sehr viel mehr im Trinken leistet, wenn er bei Hymir vor dem Schlafengehen zwei ganze Ochsen verspeist, so ist Indra der große Somatrinker, der gewaltige Massen dieses Rauschtranks, des vedischen Madhu oder Met, sich in den Bauch gießt, wie der unverblümte, derbe Ausdruck besagt, — der berauscht zu den Kampfen gegen die Damonen eilt, im Rausche das Gewaltigste leistet und gelegentlich als ein Betrunkener taumelnd auftritt. Und auch Indra versteht sich aufs Essen; darum brät man ihm Stiere und er ißt von ihnen [1], ja er sagt an einer Stelle selbst: „Funfzehn, zwanzig Ochsen braten sie mir zugleich! Ich esse das Fett, sie fullen mir den ganzen Bauch“ [2]. Met in Masse zu trinken, ganze Ochsen zu essen, scheint gerade diesen beiden Göttern speziell charakteristisch zu sein. Auch ein Zug derben, volkstumlichen Humors ist dem Thòrr wie dem Indra eigen und trug gewiß dazu bei, sie volkstumlich zu machen.

Das alles sind Zuge, die sich weder bei Parjanya, Perkunas-Pehrkons oder Perun finden, noch auch bei Zeus oder Jupiter. Das Element der Sinnlichkeit, welches dem Zeus angedichtet wird, liegt nach einer ganz anderen Richtung hin, — nach der aphroditischen, die wir weder bei Thòrr noch bei Indra besonders hervortreten sehen. Herakles mit seinem gewaltigen Essen und Trinken, sowie manche Riesen erinnern damit weit mehr an diese Gotter. Und bei Herakles ist dies tief begrundet, wie ich bereits an anderem Orte zu zeigen gesucht habe [3].

Noch ein weiterer Zug personlichster Ubereinstimmung zwischen

---

[1] Vgl. Rigveda 10, 28, 3. pácanti te vrishabán atsi teshâm.

[2] Vgl. Rigveda 10, 86, 14.

[3] Vgl. meine Abhandlung Herakles und Indra in den Denkschriften der kais. Ak. d. Wiss. in Wien 1914.

Thôrr und Indra liegt in dem Barte. Der große Bart ist für Thôrr charakteristisch, und besonders charakteristisch, daß er seinen Bart im Zorne schuttelt oder in ihn hinein bläst. Ebenso aber ist Indra der einzige vedische Gott, der als Träger eines Bartes geschildert wird, und auch von ihm heißt es, daß er seinen Bart schüttelt. Wenn der Bart des Indra ein Schnauzbart, derjenige des Thôrr ein Vollbart ist, so begründet das wohl keinen wesentlichen Unterschied. Der Bart des nordischen Gottes ist rot, derjenige des indischen blond. Auch das liegt nicht weitab von einander, sondern deutet beides ubereinstimmend auf die rotblonde Haarfarbe der Arier zurück, die den Germanen lange eigen blieb, während sie den Indern schon früh verloren ging[1].

Das ist eine ganze Reihe merkwurdigster Ubereinstimmungen, welche den Gedanken fast unabweisbar nahe legen, daß Indra und Thôrr urverwandte Gottergestalten sind. Doch eine solche Annahme erscheint aus dem Grunde wiederum bedenklich, weil es durchaus den Anschein hat, daß beide Gotter erst im Verlaufe der speziell-indischen und speziell-germanischen Entwicklung zu ihrer Stellung gelangt sind. Wir sehen sie ja doch im Laufe dieser Sonderentwicklung, wenn auch schon sehr fruh, die alteren Gewittergotter Parjanya und Fjörgynn verdrängen. Sie können also noch nicht in dieser Eigenschaft aus der Urzeit ererbt sein. Unter diesen Umständen bleibt zur Erklärung der so merkwürdigen Ubereinstimmungen im Wesen und Gebaren beider Götter wohl nur die Annahme ubrig, daß beide aus gleicher oder doch sehr ahnlicher Wurzel in entsprechender Weise bei Indern und Germanen sich entwickelt haben, aus der gleichen Urvorstellung heraus und in ihre neue Stellung hinein gewachsen sind.

Halten wir die Gestalten des Thôrr und des Indra neben einander und suchen wir ihre Eigenart im Ganzen zu fassen, so

[1] Beachtenswert scheint mir bezüglich des Bartes der Umstand, daß die holzerne Statue des Donnergottes Perun, die Großfurst Wladimir diesem Gotte in Kiew errichten und später nach Annahme des Christentums selbst in den Dnjepr werfen ließ, einen silbernen Kopf mit goldenem Schnurrbart trug. Es scheint also dieser Gott bezuglich des Bartes dem Indra ähnlich gedacht zu sein, — als Trager eines blonden Schnurrbartes.

werden wir uns schwer dem Eindruck verschließen konnen, daß in ihnen etwas der Natur des Riesengeschlechtes Verwandtes drin steckt, und es drängt sich die Vermutung auf, daß diese beiden Gotter aus alten Gewitter- und Sturmriesen hervorgegangen sein möchten, auf welche im Verlaufe der Entwicklung manche Eigenschaften des alten Gewittergottes und damit auch des alten Himmelsgottes ubergingen, denn Indra und Thôrr werden beide schließlich geradezu zu großen gewitternden Himmelsgöttern, ohne darum doch, wie wir schon gesehen haben, ihre alte, mehr riesische als gottliche Eigenart ganz zu verlieren.

Die Welt der Dämonen, der niederen Elementargeister, der Elben und Riesen hat ohne Zweifel schon in der Urmythologie eine hervorragende Rolle gespielt, vielleicht eine großere sogar als in späterer Zeit. Ein Hauptfehler der vergleichenden Mythologie in ihrer ersten Entwicklungsphase bestand wohl gerade darin, daß man die Bedeutung jener Geisterwelt zweiten und dritten Ranges zu gering schatzte und überall auch für die Urzeit schon nach großen Göttern im Sinn und Stil einer späteren Zeit suchte und spürte. Aus der Welt der Dämonen, der Elben und Riesen sind ohne Zweifel im Laufe der Zeit bei allen arischen Völkern eine Reihe von Göttergestalten selbstandig hervorgewachsen, wie ich dies auch an einigen Beispielen in meiner Arbeit uber „Aphrodite, Eros und Hephastos" zu zeigen versucht habe.

Es ist nichts Seltenes, daß ein großerer Gott umgeben oder begleitet ist von Helfershelfern niederen Ranges, die derselben Sphäre angehoren wie er, desselben Wesens sind, resp. einzelne Seiten seines Wesens und seiner Tatigkeit darstellen. So begleiten den indischen Sturmgott Rudra-Çiva die wesensverwandten Maruts oder Rudras, seine Sohne, Gefährten und Helfer zugleich. So finden wir den lettischen Gewittergott von neun Sohnen umgeben, die ihn in seiner Tätigkeit unterstutzen:

> Der Perkun Vater
> Hatte neun Sohne,
> Drei schmetterten, drei donnerten,
> Drei blitzten (flimmerten)[1].

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen, S. 317; nach Sprogis, 316.

In einem anderen Liede heißt es, daß der Perkunchen fünf Sohne hat. Einen derselben erbittet sich der Sänger zu Hulfe:

> Damit er mir helfe, diesen Ort
> Erzittern zu lassen durch Lieder [1].

Dem Zeus stehen als Helfershelfer drei Kyklopen, also Riesen, zur Seite, Brontes, Steropes und Arges genannt: Donner, Blitz und Leuchten. Sie gelten als Sohne des Uranos, des alten Gottes des allumfassenden Himmels. Wir wissen schon, daß dieser Gott eigentlich nur eine Seite des altarischen Himmelsgottes Dyâus darstellt, daß er eine Hypostase desselben bildet und also eigentlich eins ist mit Zeus, so wie wir den Dyâus und Varuṇa bei den Indern als ursprunglich eine Person erkannt haben. Wenn daher jene drei Kyklopen als Söhne des Uranos und Helfer des Zeus bezeichnet werden, so liegt das nicht sehr weit ab von der lettischen Mythe von den Sohnen des Perkun, die zugleich seine Helfer beim Gewitterwerke sind. Es ware nun sehr wohl denkbar, daß Thòrr und Indra ursprünglich ahnliche riesische Sohne und Helfer des alten gewitternden Himmelsgottes Parjanya-Fjorgynn waren, die allmählich zu immer größerer Selbstandigkeit emporwuchsen, bis sie, als dem Volke besonders zusagende, urwuchsig-kräftige Gestalten, ihren Vater und ursprünglichen Herrn mehr und mehr verdunkelten und endlich ganz verdrängten, wie das Alte so oft dem Neuen weichen muß. Zu dieser Annahme stimmt aufs beste das fruher von uns aus anderen Gründen vermutete Verhaltnis von Fjörgynn und Thòrr als Vater und Sohn. Thòrr-Thunar, der Donner, würde sich aufs nachste mit dem griechischen Kyklopen Brontes [2], sowie mit den drei donnernden Söhnen des lettisch-litauischen Perkunas beruhren, d. h. aus einer ahnlichen Gestalt hervorgegangen sein. Für Indra müssen wir dann natürlich ähnlichen Ursprung vermuten.

Daß es neben dem eigentlichen Gewittergotte und sogar im feindlichen Gegensatz zu demselben auch sonst noch Gewitterriesen geben konnte und wirklich gab, lehrt uns die nordische Mythologie.

---

[1] Vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenmythen, S. 318: nach Sprogis, 316.
[2] von βροντή = tonitrus.

Der Name des gewaltigen Riesen Thrymr, der dem Thôrr seinen Donnerhammer stiehlt, bedeutet geradezu nichts anderes als „Donner". Auch er ist ein Gewitterriese [1]. Lehrreich ist hier auch der estnische Mythus, der uns die selbständigen Gewitterdämonen Kõu und Piker, Pikne neben dem alten gewitternden Himmelsgott Tàra zeigt. Eine ähnlich selbständige Gestalt neben dem gewitternden Himmelvater Zeus scheint auch der griechische Keraunos gewesen zu sein [2].

Für die Urzeit werden wir neben dem gewitternden Himmelsgott auch eine Anzahl Gewitterriesen vermuten dürfen, die wohl als Söhne und Helfer desselben gelten. Einer von ihnen muß den Typus des Indra-Thôrr an sich gehabt haben und aus ihm sind dann in späterer Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach jene großen Götter erwachsen.

Daß der griechische Herakles mit Indra — und nach dem Obigen dann auch mit Thôrr — urverwandt sei, habe ich unlängst in so eingehender Weise darzulegen gesucht, daß ich hier davon glaube absehen zu dürfen [3]. Nicht nur ihre Gestalt im allgemeinen, ihre zahlreichen Taten und Abenteuer stimmen bei genauerer Prüfung so bis ins Einzelne hinein überein, daß man Herakles und Indra nun wohl nie wieder von einander wird trennen dürfen. Dort, wo die Wurzeln des Indra ruhen, werden darum auch diejenigen des Herakles zu suchen sein. Sie gehen offenbar beide, ebenso wie der ihnen verwandte Thôrr, auf eine und dieselbe, ebenso gewaltige wie hülfreiche, Riesengestalt der arischen Urzeit zurück.

---

[1] Thrymr vom altnordischen thruma, thrymja „donnern"; vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 179.

[2] Vgl. über diesen Gott den Aufsatz von H. Usener im Rheinischen Museum, N. F. LX: „Keraunos, ein Beitrag religiöser Begriffsgeschichte" (Bonn 1904).

[3] Vgl. meine Abhandlung „Herakles und Indra, eine mythenvergleichende Untersuchung", in den Denkschriften der kais. Akademie der Wiss. in Wien, 1914.

ANTEIL DES GEWITTERGOTTES AN DEN SONNEN- UND LEBENSFESTEN.

Wenn wir von der Beteiligung der Gewittergötter an den Sonnen-, Feuer- und Lebensfesten der alten Arier handeln wollen, dann drängt sich alsbald die Verehrung des Indra bei den entsprechenden Opferfesten der Inder in den Gesichtskreis unserer Betrachtung. Das Somaopfer, der „Lichtfeuerlobgesang" und die nach diesem Typus gebildeten Opfer haben, nach unserer früheren Darlegung, den meisten Anspruch, als die sakral stilisierten Nachfahren jener primitiven altarischen Sonnen-, Feuer- und Lebensfeste zu gelten. Am Somaopfer aber ist Gott Indra, der gewaltigste Somatrinker, naturgemäß in hervorragender Weise beteiligt. Ja, er erscheint geradezu als der eigentliche Herr dieses Opfers, schon gemäß der an ihn gerichteten feierlichen Einladungsformel (Subrahmaṇyâ), die während des Opfers mehrfach wiederholt wird [1]. Je nach der Form und dem Zweck dieses Opfers, das im indischen Ritual so manche Variationen erfahren hat, tritt das mehr oder minder hervor, immer aber ist es der Fall, und nie kann Gott Indra hier fehlen. Vor allem aber läßt sich dies von dem großen Mahâvratafeste behaupten, das wir durch Hillebrandts schone Darlegungen als altes Sommersonnwendfest der Inder kennen, reich an alten, sakral stilisierten Volksbrauchen, für die sich bei den anderen arischen Völkern so auffallende und so einleuchtend urverwandte Parallelen aufweisen lassen. Es ist Hillebrandts Verdienst, den Gewittergott Indra als den hochstgefeierten Gott dieses Festes erwiesen zu haben [2]. Er hat auch Entsprechendes schon bei den verwandten arischen Volkern vermutet. Wir stützen uns daher im folgenden zunachst wesentlich auf seine tiefgründigen und scharfsinnigen Untersuchungen.

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 127 (in Bühlers Grundriß der indoarischen Philol.).

[2] In der schon oft angeführten wertvollen Untersuchung „Die Sonnwendfeste in Alt-Indien", Erlangen und Leipzig 1889 (Sep.-Abdruck aus der Konrad Hofmann zu s. 70. Geburtstag gewidmeten Festschrift).

Indra und Sûrya, der Gewittergott und der Sonnengott, sind die beiden großen Götter, welche an den indischen Sonnwendfesten Mahâvrata und Vishuvant hauptsächlich gefeiert werden, und zwar in der Weise, daß Indra als der Hauptgott des Mahâvrata-, Sûrya als der Hauptgott des Vishuvant-Festes erscheint. Obwohl den Brâhmaṇas das letztere als das Sommersonnwendfest, das erstere als Wintersonnwendfest erschien, macht es Hillebrandt doch wahrscheinlich, daß das Verhältnis ursprünglich ein anderes war, indem vielmehr Mahâvrata die Sommersonnenwende, Vishuvant die Wintersonnenwende bezeichnete. Dies erscheint vor allem aus dem Grunde das Natürliche, weil auf die Sommersonnenwende in Indien die Regenzeit mit ihren Gewittern folgt, also die Zeit der Herrschaft des Gewittergottes: „Indra, der kriegerische Gott, kämpft gegen den Dämon der Glut, der Dürre und führt der Erde das erfrischende Wasser der Wolken zu, um nachher wieder die Sonne an den Himmel zu stellen [1].“ Ihm gehört das Mahâvratafest in erster Linie. Wie lebendig in uralter Symbolik bei demselben Feste aber auch der Sonnengott gefeiert wurde, lehren uns schon die merkwürdigen Schaukelbräuche, von denen wir früher gehandelt haben, — bei denen mit der Schaukel die Sonne symbolisch dargestellt wurde.

Bṛihat und Rathaṃtara, die beiden berühmtesten Opfermelodien, waren diesen beiden Göttern, und vornehmlich bei diesen Festen, geweiht; Bṛihat, die große, erhabene Melodie, dem Indra, — Rathaṃtara, die wagenfördernde Melodie, wie wir früher bereits gesehen haben, dem Inhaber des Sonnenwagens, dem Sûrya. An Stelle dieser letzteren trat in späteren Zeiten die Mahâdivâkirtya-Melodie, — Bṛihat aber blieb die Melodie des Indra und erklang vor allem beim Mahâvratafeste. Daher gilt schon im Rigveda das Bṛihat als eine zur Regenzeit oder bei deren Eintritt besonders beliebte Melodie [2]. „Daß der Donnergott im Mittelpunkte der Verehrung zur Mittsommerzeit stand, wird doppelt begreiflich in Ländern, in denen die sommerliche Umkehr des Sonnenwagens das Nahen der Regenzeit bedeutet [3].“ Wie aber unter den Ger-

[1] Vgl. Hillebrandt, Sonnwendfeste, S. 16.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 25. [3] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 34.

manen die Frühlings- und Sommergebräuche im wesentlichen, wenn auch schwächer, schon zu Weihnachten hervortreten — was schon Simrock bemerkte —, so gab es vielleicht auch in Indien eine Zeit, wo manche Bräuche des Mahâvratatages schon an dem jetzt rituell sehr karg bedachten Vishuvanttage hervortraten [1].

Uberaus zahlreich sind die Indra-Lieder, die beim Mahâvratafeste vorgetragen werden. Ein Stier wird dem großen Gewittergotte zu Ehren geschlachtet. Das Fell dieses Opfertieres spannt man uber ein in die Erde gegrabenes Loch und stellt so die vom Ritual geforderte „Erdpauke" her, welche mit dem Schwanze desselben Stieres gerührt wird. Der Schall dieser Erdpauken und vier anderer Pauken oder Trommeln stellte symbolisch den Donner dar, dessen Erregung von Gott Indra erhofft und erwartet wurde. Es war ohne Zweifel ein alter Regen- oder genauer Gewitterzauber. Und wie der Pauken- und Trommelschall symbolisch den Donner vorführt, so wird auch der Regenguß, der die Sonnenglut sänftigt, symbolisch dargestellt durch die früher geschilderten Frauen, die mit Wasserkrügen ein Feuer singend umwandeln, um dann den Inhalt der Kruge ins Feuer zu gießen und dieses so zu loschen [2].

So wird Indra unzweifelhaft deutlich in Liedern, Opfergaben und symbolischen Brauchen bei diesem Sonnwendfeste als der große Spender des befruchtenden Gewitterregens gefeiert. Es ist nicht gerade notwendig, auch die fruher schon besprochenen Generationsbrauche dieses Festes gerade auf ihn zu beziehen und ihn zum phallischen Gotte zu stempeln. Es ist auch gar nicht notwendig, die Frage zu entscheiden, die Hillebrandt aufwirft, ob der Kult des Sonnen- oder des Gewittergottes den Ausgangspunkt dieser Sommersonnwendbrauche gebildet habe [3]. Wahrscheinlich sind diese Bräuche alter sogar als beide Götter. Es ist uralter Fruchtbarkeitszauber, der wohl erst spater in Beziehung mit irgend welchen Gottern gebracht wurde. Doch wie dem auch sei, in die Ehre der Sonnwendfeste in Indien teilen sich auf jeden Fall der Sonnengott und der Gewittergott, und es liegt nahe, Ähnliches

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 37. [2] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 38 ff.
[3] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 45.

auch bei den verwandten Völkern, Ähnliches schon für die arische Urzeit zu vermuten.

So meint denn auch schon Hillebrandt, es wäre „nicht unmöglich, daß die Verehrung des Gewittergottes in Indien am Mahâvratafest von alten, vorhistorischen Anschauungen ausging, nach denen die Mittsommerfeier wesentlich dem Spender des Regens galt.“ Und er führt dafür an, daß in Germanien mehrfach Donar mit dem Johannistage verbunden werde, daß auch die übliche Wasserverehrung bei Slaven und Deutschen weit mehr auf den Donner- als auf den Sonnengott hinweise[1]. Es ist aber wohl nicht gerade nötig, dem Donnergotte für das Sommersonnwendfest schon in der Urzeit einen Vorrang vor dem Sonnengotte einzuräumen. Dafür scheinen mir die Tatsachen doch nicht auszureichen. Wohl aber dürfte es wahrscheinlich sein, daß der Donnergott und Regenspender schon damals an der Ehre des Tages neben dem Sonnengotte wesentlich mitbeteiligt war.

Wenn in Indien beim Mahâvratafest Indra so besonders stark hervortritt, so ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß dazu die Eigentümlichkeit des indischen Klimas wesentlich mit Veranlassung war, da dort unmittelbar auf die Glut des Hochsommers die Regenzeit mit ihren gewaltigen Gewittern folgt, die europäischen Ländern in dieser Art unbekannt sind. Eine Besonderheit der indischen Auffassung liegt wohl auch in dem eigentümlich nahen Verhältnis, das zwischen Indra und der Sonne angenommen wird. Es heißt nicht nur, daß Indra die Sonne und die Morgenröte erzeugt habe. Dies könnte man noch — wenn auch vielleicht mit Unrecht — dem henotheistischen Zuge der vedischen Lieder Schuld geben. Aber mehrfach kehrt die Schilderung wieder, wie Indra den Wolkenberg herunterdrückt und das Rad der Sonne wieder zum Vorschein kommen, die Sonne wieder scheinen läßt. Das läßt uns doch wohl den Gewittergott erkennen, der in rastloser Arbeit die mächtigen Burgen der Wolkendämonen beseitigt und damit der Sonne wieder die Freiheit gibt, ihren belebenden Glanz zu verbreiten. Es ist ein gewiß beachtenswerter, aber doch

[1] Vgl. Hillebrandt a. a. O., S. 46

mehr vereinzelter Anklang an solche Tatigkeit, wenn es von Thôrrs Hammer heißt, daß er auch Sonnenschein hervorrufen könne [1].

Im ganzen läßt sich von einem Verhaltnis Thôrrs zur Sonne nicht viel sagen, während Indra ihr eng verbunden erscheint. Bemerkenswert ist wohl auch der Umstand, daß der alte Sonnengott Vishṇu im Veda mehrfach als Gefahrte und Helfer des Indra bei seinem Kampfe gegen die bosen Dämonen auftritt.

Doch welche Verschiedenheiten auch die Sonderentwicklung der Inder und insbesondere das Klima ihres Landes hier in Mythus und Kultus erzeugt haben mag, — wichtiger sind fur uns die ubereinstimmenden Züge, und auch diese lassen sich nicht verkennen.

Bleiben wir zunächst bei den Germanen, so tritt bei ihnen die Beteiligung des Gewittergottes an den Sonnen-, Feuer- und Lebensfesten mehrfach deutlich hervor. Wenn z. B. in Telemarken auf dem Gute Qualseth die dort aufbewahrten Donnersteine, die Symbole des Donnergottes Thôrr, gerade zum Julabend mit frischem Bier begossen werden [2], dann ersieht man daraus, daß bei diesem Feste nicht nur der Sonne und ihres neuen Aufstieges gedacht wird, sondern auch des Gewittergottes, der zum Sonnenschein den Regen gibt. Und wenn man in England dem Thunar Eichhornchen ins Weihnachtsfeuer wirft [3], so ist das ebenfalls ein primitiver Kult des rotbartigen Gewittergottes. Freilich ist nicht jeder Regen mit Gewitter verbunden, und daher mag es auch in dieser Richtung bedeutsam sein, wenn in Skandinavien zur Julzeit noch ein anderer großer Gott gefeiert wird, der als Spender von Sonnenschein und Regen zugleich, als ein großer Gott der Fruchtbarkeit uberhaupt gilt. Ich meine Freyr, den wir als eine Hypostase des alten Himmelsgottes kennen gelernt haben, als einen Jupiter almus und frugifer, — Freyr, dessen Bildnis nach Adam von Bremen mit einem großen Priap dargestellt war und dessen Fruchtbarkeitssegen sich außer Feld und Flur auch auf

[1] Vgl. oben S. 610.

[2] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 101.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 238, nach Rob. Forby, Vocabulary of East Anglia, London 1830, II, 420.

die geschlechtliche Zeugung bezog. Verehrung des Freyr war darum ohne Zweifel bei den Lebens- und Fruchtbarkeitsfesten sehr am Platze. Ihm gehorte der goldborstige Eber Gullinbursti, den wir als ein Symbol der Sonne kennen, und es erleidet wohl keinen Zweifel, daß ihm der Eber geweiht war, den germanische Völker in weitem Umfange zur Julzeit zu schmausen pflegten, — der Eber, auf den man in Skandinavien zu dieser Zeit Gelubde abzulegen pflegte und der bis in die Gegenwart hinein alter Sitte gemäß auch auf der Tafel des Herrschers von England nicht fehlen darf[1]. Kein Zweifel, daß dieser große Fruchtbarkeitsgott zu Weihnachten verehrt wurde[2], und neben dem Sonnenschein wird dabei wohl auch an den Regen gedacht sein. Kuhn vermutet Verehrung dieses Gottes zu Johannis, insbesondere wegen der Generationsbrauche, die dann statthatten[3], und auch das ist wohl möglich, ja darf für wahrscheinlich gelten. Eines schließt das andere keineswegs aus. Im Gegenteil, wir wissen ja schon, daß analoge Bräuche und kultliche oder magisch-kultliche Begehungen sich von Weihnachten bis Johannis hinziehen, in mancherlei Variationen, die doch sehr verwandt sind.

Auch an der Osterzeit scheinen neben dem Sonnenfeuer kultliche Erinnerungen zu haften, die sich auf den Donnergott beziehen. Dafür spricht namentlich, wie schon öfters bemerkt worden ist, die bedeutsame Rolle, welche gerade der Gründonnerstag im germanischen Aberglauben spielt. Ist schon jeder Donnerstag dem Donnergotte heilig, so gilt das doch in hervorragendem Maße von dem Donnerstag der heiligen Osterzeit, in welcher Erinnerungen der alten Frühlingsfeuerfeste fortlebten.

In verschiedenen deutschen Gegenden, in Hessen, in der Mark, in Deutschbohmen, säte man früher den Flachs mit Vorliebe am Gründonnerstag und sat auch heute noch Kohl und Erbsen an

[1] Auch das Schlachten des Weihnachtsschweins bei den Esten und jedenfalls ihr jõulu-orikas, der Juleber, ein kegelförmiges Brot, auf das mit einem Schlüssel oder Ferkelknochen ein Kreuz drauf gedrückt wird, hängt damit zusammen; über den jõulu-orikas s. Wiedemann a. a. O., S. 344.

[2] Vgl. Mannhardt, German. Mythen, S. 521.

[3] Vgl. Kuhn, Mythol. Studien I, S. 90; Hillebrandt a. a. O., S. 44.

diesem Tage, weil man annimmt, daß dies fur die Saat besonders günstig sei. Namentlich im Odenwald sat und pflanzt man am Gründonnerstage, so viel man kann, weil man glaubt, daß dann die Pflanzen am besten gedeihen [1]. Offenbar sichert man sich durch die Wahl dieses Tages die besondere Gunst des Donnergottes. In Mecklenburg gilt bei den Landleuten die Regel, daß man am Gründonnerstage kein Brot backen dürfe, denn sonst „verbrennt der Regen", d. h. es kommt kein Regen oder er zieht an dem Dorfe voruber. Ebenso heißt es dort, daß alle Gewitter vorbeiziehen, wenn an diesem Tage gewaschen wird [2]. Die Beziehung auf den Gewittergott ist also so deutlich wie moglich.

In vielen Gegenden schreibt man den am Grundonnerstage gelegten Eiern eine ganz besondere, zauberkraftige Wirkung zu. Wenn wir Recht gehabt haben, das Ei als Sonnensymbol zu erklären, dann vereinigt ein Grundonnerstagsei in sich die Beziehung zur Sonne und zum Donnergotte und tragt darum doppelten Segen oder doppelte Kraft in sich. In Mecklenburg trägt man ein am Grundonnerstage gelegtes Ei auf den Boden, um das Haus gegen den Blitz zu versichern. In Bohmen wirft man solche Eier über das Haus und vergräbt sie an der Stelle, wo sie niederfallen, um das Einschlagen des Blitzes zu verhindern. In Schwaben glaubt man, daß die Grundonnerstagseier, die man auch Antlaßeier nennt, die Manner vor einem Leibesschaden schutzen, und in Niederosterreich sollen dieselben, nachdem sie zu Ostern geweiht worden, stets von je zwei Personen gegessen werden, um sich nicht unterwegs zu verirren. In anderen Gegenden behauptet man, daß die Gründonnerstagseier vor jeder Feuersnot bewahren und daß derjenige, welcher ein solches Ei bei sich tragt, in der Kirche oder auf einem Kreuzwege die Hexen erkennen könne [3]. In Niederbayern teilt man ein geweihtes Grundonnerstagsei, wickelt jede Halfte in Leinwand und legt die eine in den Pferdestall, die andere in den Kuhstall — offenbar um Segen

[1] Vgl. Reinsberg-Duringsfeld a. a. O., 2. Aufl., S. 128.

[2] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 129.

[3] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 128. 129.

oder Schutz zu bewirken. „Zu Passau backt man zwei uber Kreuz gelegte Nudeln nnd tut sie mit einem Gründonnerstagsei am Sunewendtag, der Thunar heilig war, dem Vieh in den Barn [1].“

Es ist heilsam, am Gründonnerstage zu fasten. Das schützt vor Fieber und vor Zahnweh [2]. Vielfach gelten aber mancherlei besondere Speisen als obligatorisch speziell für diesen Tag, und namentlich ist es ublich, an demselben etwas Grünes zu genießen, eine Suppe von jungen Nesseln, eine Krautersuppe von sieben oder neun Arten Kräuter, auch Rubsensalat, Schnittlauch, Spinatkrapfen u. dgl. m. Dies junge Grun war offenbar einstmals dem Gewittergotte geweiht, der mit seinem Regen die Vegetation fördert. Besonders aber scheinen die Nesseln dem Gewittergotte heilig gewesen zu sein. Darum gilt auch der Glaube, daß am Gründonnerstage gepfluckte Nesseln vor Gewitter schutzen [3]. Auch Honig spielt am Grundonnerstage eine große Rolle [4], was ebenfalls einen altertümlichen Eindruck macht.

Wie in England zu Weihnachten, so wurden zu Bräunrode im Harz und bei Kammin in Pommern zu Ostern, vor dem Anzünden der Osterfeuer, Eichhornchen gejagt und wohl ursprünglich in das Feuer geworfen, um dadurch vom Gewittergotte Segen fur die Felder zu erflehen. Das Eichhörnchen war seiner Farbe wegen, gleich dem Fuchs und dem Rotkehlchen, dem Gewittergotte Donar heilig, resp. ihm gehorig und speziell zu ihm passend [5].

An den Himmelfahrtstag, der ja stets ein Donnerstag und also auch dem Donnergotte heilig ist, knüpft sich einiger Aberglaube, der an den des Grundonnerstags erinnert: So ist namentlich der Glaube verbreitet, man durfe am Himmelfahrtstage weder nahen, noch flicken, weil man sich sonst das Gewitter ins Haus ziehe. In Schwaben werden am Himmelfahrtstage zwei Blumenkranze

---

[1] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 11. 12.

[2] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 134.

[3] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 102 Anm. In Tirol legt man beim Gewitter Nesseln ins Feuer, um das Hexenwerk zu entkraften. Vgl. ebenda.

[4] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 128. 129.

[5] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O., S. 145.

von den weißen und roten Mausöhrlein (auricula muris und pilosella) gewunden und in den Ställen über dem Vieh aufgehängt, damit der Blitz nicht einschlage [1]. Auch sonst spielen gerade die Gewitter bei den meisten Bräuchen und Meinungen, die an diesen Tag sich knupfen, eine Rolle [2]. Die Verbindung desselben mit dem Gewittergotte werden wir daher wohl fur sicher halten durfen, das ist aber um so mehr zu beachten, als sonst auch manche Bräuche dieses Tages ihn deutlich als zu der Reihe der Frühlings-, Sonnen- und Feuerfeste gehorig erkennen lassen. Er gehört nicht gerade zu den wichtigsten dieser Tage, aber doch gehört er unzweifelhaft zu ihnen.

Zu den wichtigsten dieser Tage aber sind ohne Zweifel die ersten Tage des Maimonats zu rechnen, an denen die oft erwähnten Maifeuer flammen. Dazu kommen, als für den Donnergott speziell bedeutsam, die Donnerstage dieses schönsten Frühlingsmonates. Mannhardt hebt es als bedeutungsvoll hervor, daß alle von ihm „für den Zusammenhang des Rindviehs mit Thunar geltend gemachten Gebräuche am ersten oder zweiten Maitage statthaben, zu Walpurgis, wenn der Kuckuck, Thunars heiliges Tier, zuerst erscheint. Schon Pröhle suchte zu erweisen, daß der Walpurgistag Thunar heilig war. Er hat ohne Zweifel recht. Nach den fränkischen Kapitularien standen die Donnerstage als heidnische Feiertage bei den Franken das ganze Jahr hindurch in hohem Ansehen, besonders festlich wurden sie aber im Mai begangen [3].“ Auch Mogk bemerkt, daß „die Feste an dem dies Jovis, namentlich im Mai, die der heilige Eligius von Noyon um 680 oder der Indiculus superstitionum um 780 oder Burchard von Worms im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts verbietet, keine anderen als dem Donar bestimmte Feierlichkeiten sein können“ [4]. Ob auch der nach dem Volksglauben, z. B. in England, heilsam wirkende Tau am ersten Maitage, wie auch zu Pfingsten, mit dem Donnergotte Thunar in Zusammenhang steht, wie Mannhardt

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 18, Anm.

[2] Vgl. Reinsberg-Duringsfeld a. a. O., S. 185.

[3] Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen, S. 18 Anm.

[4] Vgl. Mogk, Germanische Mythologie, S. 125. 126.

annimmt [1], können wir dahingestellt sein lassen. Als scheinbar vom Himmel stammendes Wasser, das die ersten Strahlen der Morgensonne treffen, mag er die Segenkraft der himmlischen Wasser- und Lichtmächte in sich vereinigen.

Besonders aber scheint, wie schon bemerkt worden ist, der Gewittergott Donar-Thunar am Feste der Sommersonnenwende, am Johannistage, mit beteiligt und mit ihm verbunden zu sein. Darum hat schon Hillebrandt, angesichts der überaus großen Bedeutung, die dem Indra am Mahâvratafeste zukommt, die Vermutung aufgestellt, daß gerade die Mittsommerfeier ursprünglich bei den Ariern wesentlich dem Spender des Regens gegolten haben möchte [2]. Auf jeden Fall haben die Germanisten schon früh die besondere Beziehung des Gewittergottes zu diesem Feste bemerkt und mehr oder minder stark betont [3]. Wir haben die reich entwickelten Wasserbräuche dieses Tages schon früher eingehend behandelt, das Baden des Sonnenrades u. a. m. ausreichend beleuchtet. Daß diese Bräuche großenteils auf Erzielung reichlichen Regens gerichtet waren, steht wohl außer Zweifel. Wir müssen aber auch daran erinnern, was ebenfalls schon vielfach bemerkt worden ist, daß die Reste des Johannisfeuers wie auch der anderen Sonnenfestfeuer für wirksam gegen Gewitterschaden angesehen werden. Wenn der Glaube waltet, daß Eichenholz, am Johannistage vor Sonnenaufgang stillschweigend auf den Leib gestrichen, alle offenen Schäden heilt, — so ist die Beziehung auf den Donnergott, dem die Eiche heilig ist, deutlich genug [4]. Ebenso wohl, wenn man am Sonnwendabend Brennesselkuchen backt, denn die Nesseln sind ebenfalls diesem Gotte heilig [5]. Dasselbe offenbart sich deutlich in dem Glauben, wo im Hause ein Johannes wohne, da solle der Donner nicht einschlagen oder doch keinen Schaden tun [6]. Der „Johannes" wird offenbar

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 28.
[2] Vgl. Mannhardt, Sonnwendfeste, S. 46.
[3] Vgl. Mannhardt, German. Mythen, S. 11. 26. 28. 102. 134.
[4] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 134.
[5] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 102, Anm.
[6] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 26, Anm. 2.

seines Namens wegen als ein Trager der Kraft und des Segens angesehen, den der Johannistag so reich spendet, — und wenn sich dieser Segen gerade darin zeigt, daß er vor dem Gewitterschaden schützt, so kann die besondere Beziehung zum Gewittergotte wohl kaum bezweifelt werden.

Fur die ganze Frage der Sonnenfeuerfeste und ihrer Beziehung zum Gewitter, resp. zu dem das Gewitter wirkenden Gotte, ist aber endlich noch die schon fruher bemerkte Tatsache sehr wichtig und bedeutsam, daß in manchen Gegenden Deutschlands diese Feuer als „Hagelfeuer", ebenso auch die bei denselben verwendeten Sonnenräder als „Hagelräder" bezeichnet werden. Es liegt auf der Hand, daß diese Bezeichnungen ihren Grund in dem Glauben haben, diese Feuer und diese Rader hätten eine unmittelbare Beziehung zum Gewitter und dem damit verbundenen Hagelschlag, — sie trugen die Kraft in sich, vor solchem Unheil zu schutzen. Und es muß gerade diese Seite an den betreffenden Feuern und Radern besonders charakteristisch und wichtig erschienen sein, sonst würde man sie wohl schwerlich gerade darnach benannt haben.

In Hessen und Nassau nennt man das mit Stroh umwickelte Wagenrad, welches am Johannisabend angezündet und einen Berg hinab gerollt wird, das Hagelrad. Ebenso werden die zur Fastenzeit flammenden Feuer in Nassau Hagelfeuer oder Halefeuer genannt [1]. Hier ist es also ganz deutlich, daß ebenso die Vorfruhlingsfeuer wie das flammende Sonnenrad der Sommersonnenwende den Hagelschaden abwehren und abwenden sollen. Die Hagelfeuer waren fruher aber auch in der Gegend von Trier bekannt. Das sieht man aus der kurfürstlichen Verordnung vom Jahre 1787, welche diese Feuer ebenso wie die Fastnachts-, Johannis- und Martinsfeuer bei strenger Strafe verbietet. Noch lehrreicher aber ist es, wenn in der Leiningenschen Polizeiordnung vom Jahre 1566 bei einem Gulden Strafe verboten wird: „Mayen stecken, Hagelbaum brennen, Johans fewer machen und daruber springen [2]." Offenbar ist dies

[1] Vgl. Heino Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, Hannover 1878, S. 67. [2] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 67. 68.

„Hagelbaumbrennen“ nichts anderes als das Verbrennen eines Maibaums an anderen Orten und nur ein anderer Name fur diese uns längst schon bekannte und weit verbreitete Sitte, die hier ortlich ihren Namen davon erhielt, daß man ihr die Kraft zuschrieb, den Hagel abzuwehren.

Doch nicht immer und überall wehrt sich die Kirche durch solche Verbote gegen die zweifellos altheidnische Sitte. In vielen Gegenden wird ihr weit wirksamer dadurch entgegen gearbeitet, daß man an die Stelle der alten heidnischen Bräuche eine christliche „Hagelfeier“ setzt, einen Gottesdienst, der den besonderen Zweck hat, um Abwendung des Hagelschadens zu flehen. Solche Hagelfeier wird an vielen Orten, katholischen wie protestantischen, in verschiedenen Formen abgehalten. Auch der Zeitpunkt ist verschieden, bewegt sich aber naturgemäß vom Vorfrühling bis in den Sommer hinein. Bald ist es die Fastenzeit, bald der erste Mai, bald der Sonnabend nach Himmelfahrt, die Kreuzwoche, der Fronleichnamstag oder ein anderer Festtag. In Steinhude findet die Hagelfeier vom 1. Mai an gerechnet an fünf auf einander folgenden Feiertagen statt; in Groß- und Klein-Heidorn an neun oder elf auf einander folgenden Sonnabenden. Von Mittag bis Abend ist dann ein halber Feiertag und nachmittags ein Gottesdienst mit Predigt. In Hagen und Umgegend findet sie am 1. Mai statt und weiter an den folgenden Sonnabenden, 12 Wochen lang bis Jakobi. In einigen hannöverschen Kirchspielen feiert man die sog. „große Hagelfeier“ am Sonnabend nach Himmelfahrt, und an diesem Tage ruhen alle Arbeiten; es wird aber in mehreren Kirchspielen dort von da an weiter den ganzen Sommer und die ganze Ernte hindurch jeden Sonnabend ein halber Feiertag begangen. In einigen Dörfern von Braunschweig beginnen die Hagelfeier-Betstunden zu Pfingsten und gehen bis zur Beendigung der Ernte. In den katholischen Gemeinden des schweizerischen Aargaus wird vom Mai bis Oktober jeden Donnerstag ein Hochamt abgehalten, um das Gedeihen der Feldfruchte zu erflehen. Hier hat die Kirche also auch den Tag des Donnergottes für ihre Feier übernommen. Die entsprechenden kirchlichen Festlichkeiten hießen in katholischen Gegenden oft

„Schauermesser“, weil sie gegen den Hagelschauer gerichtet sind [1]. Der südlichste Ort in Deutschland, für den sich bisher das Hagelfeuer nachweisen läßt, ist Konstanz. In Konstanz fiel das „Hagelfur“ auf den Tag der beiden Märtyrer St. Johann und Paul, den 26. Juni [2], d. h. also die Sommersonnenwende!

Die treffliche Schilderung, welche J. Kehrein von dem Hagelfeuer oder Hâlefeuer [3] in Nassau geliefert hat, läßt uns deutlich erkennen, daß diese Feuer sich in nichts als dem Namen von den sonst üblichen Feuerfesten des Frühlings und Sommers unterscheiden, die wir schon zur Genüge kennen. Das Hâlefeuer findet daselbst zur Fastnachtszeit statt. „Am Fastnachtsmontag gingen die Buben zu Heidesheim zusammen von Haus zu Haus und sangen ein Lied, dessen Inhalt auf Strohbetteln zum Hâlefeuer ausläuft. Die größeren Buben gingen dann in den Wald und fällten nach alter Sitte drei Fichtenbäume, so groß, wie sie dieselben forttragen konnten. Diese Bäume wurden auf einen Sandhügel gebracht, dort von unten bis oben dicht mit Stroh umwickelt und dann in einem Dreiecke aufgestellt, so daß sie oben mit den ästigen Gipfeln einander berührten. Ganz oben wurde gewöhnlich ein verschlossener Korb mit einer lebenden Katze als „Brandopfer“ hingehängt [4]. Das zusammengebrachte Stroh und Reisig wurde nun unten zwischen den Bäumen hoch aufgeschichtet. Am Dienstag mit eintretender Nacht gingen die Buben (in früheren Jahren alle Schulkinder mit dem Lehrer, Pfarrer, Bürgermeister und Gemeindevorsteher) um die Bäume und beteten drei Vaterunser, worauf das Stroh angezündet und von den Buben, die mit Strohfackeln versehen waren und gegen einander liefen, mancherlei Unfug verübt wurde. War das Stroh und Reisig etwas niedergebrannt, so sprangen die Buben über

[1] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 67—84.

[2] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 389.

[3] Daß der Name Hälefeuer oder Hallfeuer aus Hagelfeuer entstanden ist, darf als längst erwiesen gelten.

[4] Daß bei den Sonnenfeuerfesten in Europa nicht selten entweder lebende Tiere oder irgendwelche menschenähnliche Puppen, „Hexen“ u. dgl. verbrannt werden, ist bekannt, — mag man dieselben nun mit Mannhardt als Vegetationsdämonen oder anderswie deuten.

und durch das Feuer. Aus dem gerade in die Höhe steigenden oder seitwärts getriebenen Rauch wurde auf ein fruchtbares oder unfruchtbares Jahr geschlossen. Die Obstbäume, durch deren Äste der Rauch zog, sollten jedenfalls im laufenden Jahre viel Obst bringen."

„In Obergladbach, Amt Langenschwalbach, wurde am Fastnachtsdienstag jeden Jahres auf der höchsten Spitze des dem Dorfe Obergladbach gegenüber liegenden Berges, des sog. Haalberges, nach dem Abendläuten ein Feuer angezündet usw. Beim Halefeuer ließ man mit Stroh umwickelte Räder, die man anzündete, vom Berge hinunter laufen [1]." Daß diese Hagelräder an anderen Orten zu Johannis gerollt werden und daß der Brauch auch in Hessen bekannt war, ist schon früher bemerkt worden, wurde auch schon von Grimm erwähnt. Räder wie Feuer sind von den oft erwähnten Rädern und Feuern der Sonnenfeuerfeste nicht zu unterscheiden, sondern einfach ganz das Gleiche, nur daß durch den besonderen Namen hier die abwehrende Kraft derselben dem Hagel gegenüber hervorgehoben wird.

Gleich dem Sonnenschein wünscht man Gewitter und Regen, will sich aber zugleich vor Blitz und Hagelschlag schützen. Beides soll durch die verschiedenen Begehungen dieser uralten Festtage erzielt werden, — und so sind Sonnengott und Gewittergott gleichermaßen an denselben beteiligt.

Übrigens scheint auch das Herdfeuer vor dem Blitze Schutz zu gewähren. Es findet sich in Deutschland der Glaube, daß der Blitz nicht einschlägt, wenn Feuer auf dem Herde brennt. In bayrisch Schwaben legt man bei Gewitter geweihtes Holz auf den Herd. „Auch in Holstein laßt man bei Gewitter das Feuer nicht ausgehen, während man zugleich eine Axt in den Ständer der Seitenture schlägt und so lange darin laßt, bis das Unwetter vorüber ist [2]." Axt und Feuer sind hier unverkennbare Symbole von Donner und Blitz, resp. Symbole des Gewittergottes, und eben darin liegt ihre schützende Kraft.

---

[1] Vgl. Pfannenschmid a. a. O., S. 383. 384.

[2] Vgl. Mannhardt, German. Mythen S. 131. 132.

Wenn dem Feuer die Kraft zugeschrieben wird, den Blitz und den Hagel, also den Gewitterschaden überhaupt abzuwehren, dann erscheint es durchaus begründet, dem Gewittergotte zu Ehren beständig brennende, ewige Feuer zu unterhalten. Vielleicht ist dies die Erklärung für jene ewigen, schon früher von uns erwähnten Feuer, welche nach dem Bericht mehrerer Gewährsmänner zu Ehren des preußisch-litauischen Gewittergottes Perkunas in den Wäldern oder auch auf einem Berggipfel unterhalten wurden. In einer indirekten Beziehung zur Sonne und zu jenen Bräuchen der Sonnenfeste, die das Baden der Sonne bewirken sollen, finden wir den Perkunas, wenn es heißt, daß die Percuna tete, die Donnermuhme, die Sonne allabendlich badet. Dieses Bad scheint hier ebenso wie die Blitzabwehr fortdauernd geworden zu sein, während es sich bei anderen Völkern auf bestimmte Festtage beschränkt. Daß aber auch in der Festzeit, wo man von der Hochzeit der Sonnentochter sang, der Gott Perkunas mit geehrt und gefeiert wurde, geht wohl aus der bedeutsamen Rolle hervor, die er in dem Mythus von dieser himmlischen Hochzeit, resp. in den von ihr handelnden Liedern spielt, — sei es nun als Brautführer, sei es — ausnahmsweise — auch als Bräutigam. Viel mehr läßt sich von der Beteiligung dieses Gottes an den Sonnenfesten wohl nicht sagen.

Bei den klassischen Völkern war der Gewittergott und der Himmelsgott Eins und untrennbar, — Zeus und Jupiter. Nur in der Verehrung dieser beiden größten Götter der Griechen und Römer können wir daher erwarten, etwas von dem urarischen Kult des Gewittergottes erhalten zu sehen. Erinnern wir uns nun daran, daß eine frühere Betrachtung uns darauf geführt hat, in den großen Nationalspielen der Alten klassisch umgebildete und zur höchsten Vollendung gediehene Nachfahren jener urarischen Feste zu erkennen, deren Wettspiele bei den nördlicher wohnenden Völkern Europas sich vielfach bis in die Gegenwart hinein in recht primitiv-volkstümlicher Form erhalten haben, während sie bei den Indern uns in sakraler Stilisierung beim Sonnwendfeste und anderen Somafesten entgegen traten, dann werden wir kaum daran zweifeln können, daß das Mittsommerfest, bei dem der

Gewittergott auch in Indien die erste Stelle einnimmt, auf hellenischem Boden in dem großen Nationalfeste der olympischen Spiele wieder zu erkennen ist. Zeus ist der große Gott dieses Festes, wenn auch andere Götter ebenfalls neben ihm gefeiert werden. Wir werden aber annehmen müssen, daß diese Verehrung dem Zeus ursprünglich als dem großen Gewittergotte galt. Sofern er auch höchstes gutes Wesen war, kam er hierbei nicht in Betracht, wie wir nach unseren früheren Betrachtungen voraussetzen müssen, — aber die große Persönlichkeit dieses obersten Gottes der Griechen läßt sich nun nicht mehr teilen und trennen. Der Umstand aber, daß hier der Gewittergott zugleich der unbestrittene oberste Gott, der Himmelvater ist, wird aller Wahrscheinlichkeit nach nicht wenig dazu beigetragen haben, daß gerade er zum unbestrittenen Herrn des größten Nationalfestes wurde. Und eine entsprechende Entwicklung werden wir wohl von vornherein auch für Jupiter und seine Verehrung annehmen dürfen. Jene Spiele, die meist Regenzauber, Gewitterzauber, Sonnenzauber, Fruchtbarkeitszauber, Wettkämpfe um das Sonnensymbol, uralter Bewegungszauber waren, — sie sind Spiele zu Ehren des Zeus geworden, mit dem vereint auch andere Götter noch gefeiert werden, — Spiele, bei denen die hellenische Pflege der männlichen Körperkraft und Gewandtheit, der Pferdezucht, der Kunst des Wagenfahrens und Reitens ihre großen Triumphe feierte.

Diese Spiele, bei denen die Blüte von ganz Hellas zusammenströmte, fanden in Olympia in Elis statt, und Elis, wo der geweihte Ort lag, war darum ein heiliges Land oder sollte es wenigstens sein [1]. Das Fest wurde nicht alljährlich, sondern alle vier Jahre gefeiert, und diese Beschränkung begreift sich bei dem großen Aufwand und Aufgebot aller Krafte, die hier statthatten. Der heilige Monat fiel in die heiße Sommerzeit. Der früheste Termin scheint Ende Juli, der späteste Mitte September gewesen zu sein, — und der Vollmond war die Zeit dazu. „In mehr als einer Beziehung war der Hochsommer mit seiner brennenden Hitze gerade für eine solche Feier, wie sie in Olympia stattfand, ungeeignet.“

[1] Vgl. Paul Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, S. 171.

Aber es scheint, daß man trotzdem ein uraltes heiliges Fest nicht verlegen wollte [1].

Olympia war ein heiliger Ort, besonders heilig aber der von einer Mauer umgebene, ganz den Göttern geweihte Raum der Altis. „Hier stand der Tempel des Zeus mit dem Bilde des Pheidias, das Heraion, das Pelopion, das Metroon, der riesige Zeusaltar mit seinem Aschenaufbau und eine Reihe anderer Altäre, an denen die allmonatlichen Opfer stattfanden. Der Raum war erfüllt von den herrlichsten Bildwerken und Weihgeschenken, namentlich auch den Statuen der Sieger [2]." Die olympischen Festspiele überstrahlten alle anderen Festspiele der Griechen und während der Dauer derselben waltete in ganz Hellas ein allgemeiner Gottesfriede [3].

Im Namen des Zeus ergingen schon die Einladungen zum Feste. Am ersten Tage desselben fanden noch keine Spiele statt. Man brachte an demselben dem Zeus ein großes Opfer dar, ein Rinderopfer (*βουθυσία*), wie in Indien beim Mahâvratafeste dem Indra ein Stier geschlachtet wird. Aber auch die anderen Götter erhalten daneben ihr Teil [4]. Und am nächsten Tage beginnen dann die Spiele. Man begann mit dem Wettlaufe, — und der einfache Wettlauf galt auch für den ältesten und ursprünglich einzigen Kampf [5]. Es ist eine merkwürdige Tatsache, an die hier wohl erinnert werden darf, daß gerade der Wettlauf bei Indianerstämmen als Regenzauber geübt wird [6]. Nach dem Sieger in diesem Kampfe wurde auch die Olympiade benannt. Es folgte der Ringkampf, der Faustkampf und die Vereinigung beider, das Pankration. Wir erinnern an den zu Johannis geübten „Bewegungszauber" in ahnlichen Kämpfen, deren wir früher gedacht

---

[1] Vgl. Stengel a. a. O., S. 173. [2] Stengel a. a. O., S. 173.

[3] Stengel a. a. O., S. 171.

[4] Vgl. Stengel a. a. O., S. 175. Das Heraion neben dem Zeustempel bezeugt uns die Verehrung der Hera, die wir als die dem Himmelsgott sich vermählende jugendliche Sonnengöttin kennen gelernt haben, — die Sonnenjungfrau der lettischen Lieder.

[5] Vgl. Stengel a. a. O., S. 176.

[6] Vgl. K. Th. Preuß, im Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VII, S. 247.

haben. Den Höhepunkt des Festes aber bildeten dann am vierten Tage die Pferderennen, — Wagenfahren sowohl wie Wettreiten [1]. Uber primitivere Rennen derart bei den nördlichen Ariern, zur Zeit der alten Sonnen-, Feuer- und Lebensfeste haben wir fruher ausreichend gesprochen, ebenso wie über das sakral stilisierte Wagenrennen beim indischen Somaopfer „Vâjapeya“. Das folgende Pentathlon oder der Fünfkampf umfaßte Springen, Laufen, Diskuswerfen, Speerwerfen und Ringen. Das Werfen des Diskus haben wir schon früher mit dem Rollen und Werfen von Rädern und Scheiben an den Sonnen- und Feuerfesten der nordlichen Arier zusammenzubringen gewagt. Der abschließende Wettlauf der Hopliten, der vollständig gerüsteten Krieger, ist zweifellos rein hellenischer Brauch, der nicht in der Urzeit wurzelt. Und ebenso ist gewiß vieles andere bei diesen Festspielen zu beurteilen, ohne daß darum die Tatsache angefochten zu werden braucht, daß die Wurzeln dieser berühmten Spiele bis in die primitive Urzeit zuruck reichen.

Nach der Preisverteilung brachten die Sänger dem olympischen Zeus ein Opfer dar, und es folgten Festmähler und Schmausereien, bei denen wohl niemand leer ausging. Länger als ein Jahrtausend ist dieses Fest in Olympia gefeiert worden [2].

Sehen wir uns nun unter den Jupiter-Festen um und fragen wir, welche derselben hier wohl am ehesten zur Vergleichung in Betracht kommen durften, so liegt nichts näher, als an das Fest der Feriae Latinae zu erinnern, dessen wir früher schon in anderem Zusammenhange eingehend gedacht haben (oben S. 148—150). Dieses Fest, in historischer Zeit das alte Bundesfest der latinischen Völker, auf dem Mons Albanus und teilweise auch in Rom gefeiert, weist mit seinen eigentümlichen und zweifellos uralten volksmäßigen Bräuchen in eine weit zurückliegende Zeit zuruck,

[1] Ein eherner Adler und ein Delphin, durch eine Maschinerie in Bewegung gesetzt, gaben das Zeichen zum Beginn des Wagenrennens (s. Stengel a. a. O., S. 180). Dürfen wir den Adler als Symbol des Zeus, den Delphin als Symbol des Apollon fassen, dann hätten wir hier Gewittergott und Licht-Feuer-Sonnengott beisammen.

[2] Stengel a. a. O., S. 185. 187.

wo es noch kein Rom und keinen latinischen Bund gab. Mit seinen alten Schaukelbrauchen, an denen man sich auf dem Albanerberge ergötzte, mit seinen an den Bäumen aufgehängten seltsamen Oscilla, mit dem in Rom gefeierten Wettrennen stellte sich dasselbe in die Reihe jener altarischen Sonnen- und Lebensfeste, deren wir so oft schon gedacht haben. Der Hauptgott dieses Festes aber war der oberste Gott der Italiker, der zugleich der große Gewittergott war, — Jupiter, von dem wir hier vermuten müssen, daß ursprunglich gerade seine Eigenschaft als gewitternder Himmelsgott ihm die Ehre des Festes verschaffte, wenn er auch in historischer Zeit dabei vornehmlich als der Schützer und Schirmer des latinischen Bundes hervor tritt. Daß beide Eigenschaften nicht gar so weit von einander ablagen, ergibt sich schon daraus, daß wir gerade den gewitternden Jupiter, den Jupiter Lapis und Feretrius als den Gott kennen, der über der Treue in Eid und Vertrag zwischen Stämmen und Völkern wachte. Ahnlich wie die olympischen Spiele das Vereinigungsfest der hellenischen Volker, waren die Feriae Latinae das Vereinigungs-, Bundes- und Verbruderungsfest der latinischen Volker, — und ähnlich wie in Hellas wahrend jener Spiele waltete in Latium während der Feriae Latinae ein Gottesfriede [1]. Dem Jupiter aber wurde bei diesem Feste das Opfer eines jungen weißen Stieres dargebracht, wie dem Zeus das Rinderopfer bei den olympischen Spielen, dem Indra das Opfer eines Stieres beim Mahâvratafeste. Die Zeit des Festes war später eine schwankende, an die Zeit des Amtsantrittes gewisser Magistratspersonen gebunden und von ihr abhängig, doch sahen wir, daß ursprunglich dieses Fest wahrscheinlich im Beginne des Frühlings, im April oder Anfang Mai gefeiert wurde, später meist in der Zeit vom Juni bis August. Es scheint also eigentlich ein Fruhlingsfest gewesen, dann ein Hochsommerfest geworden zu sein. Zu dem von uns vermuteten ursprunglichen Charakter des Festes stimmt das ganz gut, und es ist nicht wesentlich, wenn das Jupiterfest als altes Frühlingsfest, das Zeusfest als altes Hochsommerfest erscheint,

---

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 109.

denn vom Frühling in den Hochsommer hinein zogen sich ja seit alters die verwandten Lebens- und Fruchtbarkeitsfeste der Arier.

In eine spätere Zeit, den September und die nachstfolgenden Monate, fallen die großen Jupiterfeste Roms, die ludi Romani, ludi Magni, ludi Plebeji und ludi Capitolini. Sie wurden mit Opfer und Opfermahl, zu Ehren des Jupiter, mit herrlicher Prozession und Spielen im Zirkus gefeiert. Vor allem treten die ludi Romani, im September gefeiert, als das volkstümlichste und bedeutungsvollste Fest der alten Römer hervor [1]. Auch bei diesem wird dem Jupiter ein junger weißer Stier geopfert [2]. Bei der Prozession in den Zirkus hebt schon Preller als interessant das Symbol der Quadriga hervor, welches wohl ursprünglich das Attribut des Jupiter als des wagenfahrenden Donnergottes gewesen sein dürfte [3]. Daneben treten als Attribute des großen kapitolinischen Jupiter der Blitz, das Adlerszepter und der goldene Kranz hervor, die auf geweihten Wägen — den sog. tensae — feierlich zum Zirkus gefahren wurden, um gleichsam an den Spielen teilzunehmen [4]. Erinnern wir uns, daß in der Rennbahn der Tempel des Sonnengottes stand, so sind es auch hier wieder der Donnergott und der Sonnengott, die sich in die Ehre der festlichen Spiele teilen. Wenn wir auch bei diesen Spielen im Vergleiche mit den altarischen Frühlings- und Hochsommerfesten eine gewisse zeitliche Verschiebung annehmen mußten, ist es darum doch wohl nicht ausgeschlossen, daß sie mit jenen in Zusammenhang gebracht, ihre Wurzeln in jenen gesucht werden dürfen. Wir können auch daran erinnern, daß das indische Somafest mit Wagenrennen, das Vâjapeya-Opfer, im Herbste stattfand. Und es liegt nahe zu vermuten, daß die allzu große Hitze des Hochsommers, die auch die Feier der olympischen Spiele sehr erschwerte, hier die zeitliche Verschiebung veranlaßt haben könnte.

Wir dürfen nach alledem für die arische Urzeit eine kräftige Beteiligung des Gewittergottes an den Sonnen- und Lebensfesten

---

[1] Vgl. Preller, Röm. Mythol., 3. Aufl., I, S. 223.

[2] Vgl. Preller a. a. O., S. 220. [3] Vgl. Preller a. a. O., S. 221.

[4] Vgl. Preller a. a. O., S. 222. 223.

unbedenklich annehmen. Damals war es wohl ohne Zweifel der alte gewitternde Himmelsgott, an den man dachte und der sich auch in Griechenland und Rom in dieser Stellung behauptet hat, während bei Indern und Germanen die entsprechenden Gestalten des Parjanya und Fjörgynn allmählich ganz verblaßten und an deren Stelle die alten Gewitterriesen Indra und Thôrr, resp. Donar-Thunar, traten, auf die nun die alten Ehren übergingen.

SCHLUSSBETRACHTUNG.

DAS Vorstehende ist schon vor einiger Zeit niedergeschrieben und in der Folge nur hier und da ergänzt und berichtigt worden. Es bleibt uns nun noch die Aufgabe übrig, nicht nur rückblickend den Kern der gewonnenen Ergebnisse uns zu vergegenwärtigen, sondern auch vorschauend ihre Weiterentwicklung unter neuen Gesichtspunkten anzudeuten. Denn darüber wollen wir uns und unsere Leser nicht täuschen: Hier handelt es sich nicht um die mehr oder minder vollkommene Darstellung von Resultaten einer im wesentlichen abgeklärten Forschung; sondern vielmehr um die Eroberung eines Neulandes, aus dem die verhüllenden Nebel nur Stoß um Stoß durch frischen Luftzug vertrieben werden konnen[1]. Auf anderem Wege ist die hier angestrebte Kunde von der urzeitlichen Religion der Arier nicht zu erreichen.

DIE DREI GROSSEN LEBENSMACHTE.

Wir wollten den arischen Naturkult erforschen und gingen von der nahe liegenden Frage aus, welche Rolle in demselben wohl

[1] Beiträge dazu habe ich zu bieten gesucht in meinen Büchern „Mysterium und Mimus im Rigveda", Leipzig 1908; „Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth", Munchen 1911; „Reden und Aufsätze", Leipzig 1913, S. 348 ff. „Altarische Religion" und S. 407 ff. „Der arische Naturkult als Grundlage der Sage vom heiligen Gral". Desgleichen in den akadem. Abhandlungen „Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral", Sitz.-Ber. der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien 1911; „Herakles und Indra", Denkschriften derselben Akademie 1914.

die Sonne und ihre Verehrung gespielt haben möchte. Eine Fülle von Tatsachen drängte sich uns entgegen, die dafür zu zeugen schien, daß diese Rolle eine sehr bedeutende, eine beherrschende, zentrale war. Doch es zeigte sich im Laufe der Untersuchung immer deutlicher, daß die Verehrung der Sonne bei den Ariern sich gar nicht trennen ließ von der Verehrung anderer, großer, Leben wirkender Mächte in der Natur. So vor allem des Feuers, dessen Erzeugung dem Menschen schon auf primitivster Kulturstufe gegluckt sein muß, da wir ihn nirgends ohne diesen Begleiter antreffen. Die Sonnenfeste der Arier ließen sich ebenso gut als Feuerfeste bezeichnen, so eng hing beides zusammen, so deutlich war ihnen offenbar schon in Urzeiten das Sonnenähnliche des Feuers, die Feuernatur der Sonne, die Wesensverwandtschaft des irdischen und des himmlischen Feuers aufgegangen.

Aber auch das Wasser und seine Verehrung zeigte sich mit denselben Festen so untrennbar verbunden, daß man sie ebenso gut auch als Wasserfeste bezeichnen konnte. Regenzauber trat neben den Sonnenzauber und Wasserbrauche neben die Feuerbräuche, und die Beteiligung des Gewittergottes an diesen Festen erschien nun nicht mehr auffallend.

Feuer und Wasser, Sonnenschein und Regen wirken vereint das Leben der Vegetation, die ihrerseits wiederum die Grundlage des animalischen Leben bildet. In unzahligen Bräuchen drängt sich die Vegetation so stark in jenen Festen hervor, daß man sie auch Vegetationsfeste zu nennen geneigt sein konnte, die gefeierten Mächte Vegetationsdamonen, Vegetationsgötter. Zur Entstehung und Fortpflanzung des tierischen und menschlichen Lebens gehort aber noch etwas anderes, eine ganz besondere, starke, geheimnisvolle Macht, die sich in dem geschlechtlichen Triebe, in der Liebe, in der Zeugung offenbart, zugleich dem Gipfelpunkte physischer Lust. Und dieselben Feste, von denen wir reden, werden weiter entscheidend charakterisiert durch eine ganze Reihe damit zusammenhängender Bräuche, der Generationsriten. Jene Feste, die wir zuerst als Sonnenfeste bezeichnen zu durfen glaubten, haben sich damit vor unseren

Augen zu etwas viel Größerem ausgeweitet, zu Lebensfesten im weitesten Umfang. Um das Leben in weitestem Umfang zu wirken, werden auch alle jene vielen Bräuche geübt, die wir unter der Bezeichnung „Bewegungszauber" zusammengefaßt haben. Denn Leben ist Bewegung, — das hat schon der primitive Mensch instinktiv begriffen.

Feuer, Wasser und Zeugung — das sind die drei großen Lebensmächte, die alles Leben hier auf Erden, in der Pflanzenwelt und in der Tierwelt, wirken. Feuer, Wasser und Zeugung bilden darum den Mittelpunkt und den wesentlichen Inhalt der alten arischen Lebensfeste und werden von der primitiven Philosophie unserer Vorfahren in mannigfacher Weise miteinander verwoben und mit den großen, den größten Naturerscheinungen in Zusammenhang gebracht. Wie das Feuer mit der Sonne, so brachte das primitive Denken unserer Vorfahren das Wasser mit dem Monde in geheimnisvollen Zusammenhang. Der Mond erschien ihnen als ein strahlendes, frei in der Luft schwebendes Gefäß, mit himmlischem Rauschtrank gefüllt, der — ausgetrunken — sich immer wieder auf wunderbare Weise von selbst erneuert und von dem letzten Endes auch das befruchtende Naß der Wolken herstammt. Und wie im Feuer ein Abbild der Sonne, so glaubte man im Meth, im Soma, im Rauschtrank der Feste ein irdisches Abbild des Mondes zu besitzen und wirkte Regenzauber mit ihm, wie Sonnenzauber mit dem festlichen Feuer. Wenn aber Sonne und Mond als ein Liebespaar sich vereinigten, wie der Mythus erzählte, wie die Lieder es sangen, dann fanden sich in solch himmlischer Hochzeit die drei großen Lebensmächte zusammen: Feuer, Wasser und Zeugung!

Im Gewitter aber, dem gewaltigsten Bewegungsvorgange der Natur, wird Feuer und Wasser zugleich geboren; das Feuer als Blitz, das Wasser als Regen. So kann es nicht wundernehmen, wenn der Gewittervorgang nicht nur als Kampf, sondern auch als ein himmlischer Zeugungsvorgang gefaßt wird und nun wiederum Zeugung, Feuer und Wasser in erhabener Dreieinheit offenbart.

Das Feuer wird durch Quirlung gewonnen, Quirlung eines Holzes in dem anderen. Aber auch der Rauschtrank wird gequirlt, durch Quirlung zum festlichen Trunke bereitet. Manthanam nennen es die Inder. Hölzerne Scheiben, Räder, aus denen man das heilige Feuer quirlte, waren zugleich ein irdisches Abbild der Sonne wie auch des Mondes. Es wurde aber auch der Gewittervorgang als ein himmlisches Manthanam, ein himmlischer Quirlungsprozeß gedacht — das lehren uns besonders deutlich die Inder — und sein Ergebnis war, aller Augen sichtbar, himmlisches Blitzfeuer und himmlisches, die Erde befruchtendes Wasser. Quirlung und Zeugung, die irdische wie die himmlische, sind eines Wesens, sind eins und dasselbe. Diese Gedanken der Inder durfen wir dreist für altarische Gedanken nehmen.

Der Gegenstand ist von zentraler Bedeutung für die altarische Religion, wir können ihn hier aber nicht weiter verfolgen, weil wir uns dabei bald in die Betrachtung der altarischen Mysterien vertiefen müßten, deren Behandlung wir uns für den dritten und letzten Band dieses Werkes vorbehalten haben [1].

Wohl aber ist hier der Ort, mit verehrungsvoller Dankbarkeit dessen zu gedenken, daß schon Adalbert Kuhn in seiner größten und wichtigsten Arbeit, der „Herabkunft des Feuers und Göttertrankes“ [2], mit genialer Hand einen Griff in diesen Mittelpunkt des altarischen Naturkults hinein getan hat. Wohl hatte er bei seiner Untersuchung weniger den Kult als die Mythologie unserer Vorfahren im Auge; und er wurde dadurch zum Begründer der vergleichenden Mythologie. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß dabei auch zugleich wichtige Schlaglichter auf den altarischen Naturkult fielen, deren Bedeutung uns erst jetzt recht zum Bewußtsein zu kommen anfängt. Denn Feuer und Göttertrank, himmlischer Rauschtrank spielen nicht nur im Mythus der arischen Völker eine hervorragend wichtige Rolle, sie sind

[1] Einiges darüber s. in meinem Aufsatz „Der arische Naturkult als Grundlage der Sage vom heiligen Gral“, Bayreuther Blätter 1911, Reden und Aufsätze, S. 407 ff.

[2] Erschienen i. J. 1859; neu herausgegeben von Ernst Kuhn als Band I der „Mythologischen Studien“ von Adalbert Kuhn, Gütersloh 1886.

auch gerade für den Kultus von zentraler Bedeutung; nicht am wenigsten die Idee von der „Herabkunft“, d. h. von der Abstammung des irdischen Feuers vom himmlischen, des irdischen Rauschtrankes vom Göttertranke da droben in höheren Regionen. Und auch die Verbindung dieser beiden Machte und ihrer Entstehung mit dem Zeugungsvorgange tritt schon bei Kuhn an mehreren Punkten deutlich hervor. Ein glücklicher Instinkt leitete ihn bei dem großen Wurf jenes Buches, auf das wir nach Jahren der Verkennung alle Ursache haben wieder nachdrücklich zurück zu verweisen.

DIE ALTARISCHEN LEBENSFESTE UND DIE SOMAFESTE DER INDER.

Eine der merkwurdigsten Wahrnehmungen, die wir im Laufe unserer Untersuchung zu machen hatten, bestand darin, daß jene Feste der europäischen Arier, die wir zuerst als Sonnenfeste erfaßten und die sich uns dann zu Lebensfesten erweiterten, in so vielen Punkten mit den Somafesten der Inder zusammen stimmten, daß wir immer wieder diese zum Vergleich heranzuziehen genötigt waren. Auffallend und merkwürdig aber ist dies Ergebnis, weil nach den überzeugenden Darlegungen von A. Hillebrandt die indischen Somafeste zweifellos als Mondfeste zu bezeichnen sind, denn Soma ist, wie Hillebrandt gezeigt hat, der Mond als himmlischer Rauschtrank gefaßt. Sind auch verschiedene andere Götter an den Somafesten mit beteiligt, so bildet den beherrschenden Mittelpunkt derselben doch unstreitig Soma, der Mond, der himmlische Rauschtrank, den der irdische, von den Priestern gekelterte Rauschtrank ebenso vertritt und symbolisch darstellt, wie das Feuer dieser Feste die Sonne vertritt. Feste, die bei den europäischen Ariern in erster Linie als Sonnenfeste erscheinen, bei denen vom Monde nicht viel die Rede ist, finden in Indien ihre Entsprechung in Festen, die man durchaus in erster Linie als Mondfeste bezeichnen muß.

Wie ist das zu erklären?

Haben wir es mit altarischen Sonnenfesten zu tun, die in Indien

mehr und mehr zu Mondfesten geworden sind? Dafür ließe sich manches geltend machen. Ein stärkeres Hervortreten des Mondes bei den Indern konnte hervorgerufen sein durch die ungleich mächtigere Erscheinung des großen Nachtgestirns in der neuen, südlichen Heimat dieses phantasievollen Arierstammes. Der Zauber des Mondlichtes mußte dort auf empfängliche Gemüter mit ungleich größerer Kraft einwirken, die Phantasie in ganz anderer Weise anregen, als dies in Europa der Fall war. Wir sehen das ja auch sonst deutlich genug in der indischen Poesie sich geltend machen. Und neben der Schönheit hatte das Mondlicht dort noch eine andere Eigenschaft, die als etwas Wohltätiges, Preisenswertes empfunden wurde. Es war nicht brennend heiß, wie das Sonnenlicht, das neben viel Segen auch viel Qual und Schaden gerade in jenen Gegenden bringen konnte und brachte, zum Unterschied von gemäßigten Zonen, wo es vorwiegend als wohltätig und hülfreich empfunden wird. Das schöne, zauberische Mondlicht war ja kühl zugleich und wurde nach der oft peinigenden Glut des Tages in Indien als eine Erquickung empfunden. Es brachte Kühlung, wie der goldige Meth den brennenden Durst zu kühlen vermochte. Den Kaltstrahligen, den Kältestrahler nennen darum indische Dichter den Mond und wollen ihn damit preisen.

So konnte man sich die Sache zurecht legen. Aber es konnte sich auch anders verhalten. Es konnte auch der Mondkult das Ältere und von Hause aus Vorwiegende sein. Es könnten die Inder in dieser Beziehung eine ältere Orientierung jener Feste erhalten haben, wenn ihre Somafeste im übrigen auch durch sakrale Stilisierung und Versteinerung primitiver volksmäßiger Bräuche gegenüber den volksmäßigen Festen der europäischen Arier zweifellos einen weit vorgeschrittenen Zustand darstellen.

Zu einer solchen Auffassung der Sachlage oder richtiger zu einer Prüfung derselben von diesem Gesichtspunkte aus muß uns vor allem jene neuerdings erstandene und immer mehr sich ausbreitende und erstarkende Richtung vergleichend-mythologischer Forschung veranlassen, welche — die Anschauungen A. Hillebrandts und auch E. Sieckes bestätigend — hauptsächlich von der i. J. 1906 in Berlin begründeten „Gesellschaft für

vergleichende Mythenforschung" vertreten wird und in der von ihr herausgegebenen „Mythologischen Bibliothek" zum Ausdruck gelangt [1]. Als ihre hervorragendsten Vertreter dürfen wohl Georg Hüsing, Heinrich Leßmann und Wolfgang Schultz bezeichnet werden. Es ist dieselbe Richtung, die ich im vorausgehenden Texte schon wiederholt erwahnt und mit kurz zusammenfassendem Ausdruck als „Mondmythologie" bezeichnet habe.

Das Charakteristische für dieselbe, und insbesondere für die letztgenannten Forscher, besteht darin, daß sie, von der Märchenforschung zur Mythenforschung vorschreitend, vor allem die in Mythus und Märchen hervortretenden Zahlenverhältnisse berücksichtigend, zu der Überzeugung gelangt sind, daß der Mond und sein Wandel, seine Phasen, seine wechselnde Erscheinung in Lichtmond und Schwarzmond, als Ausgangspunkt des Mythus und des im Mythus wurzelnden echten Marchens zu betrachten seien. Der Wandel des Mondes, sein regelmaßiges Vergehen und Wiedererstehen, bildete die Grundlage der altesten Zeitmessung, zugleich aber den Ausgangspunkt unzähliger Mythen und Marchen. Die wechselnde Gestalt des Mondes ließ unzählige, sehr verschiedene mythische Bilder entstehen; von dem Kampfe des Lichten und des Schwarzen gingen unzählige Kampfgeschichten aus usw. Erst viel später wurde auch das Jahr als ein Zeitabschnitt erfaßt. Erst später beschäftigte auch die Sonne die Phantasie der Mythenerzähler. So kam es, daß vielfach mythische Bilder und Geschichten, die ursprünglich am Monde hafteten, in der Folge auf die Sonne ubergingen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Anschauungen ausführlich darzulegen und zu begrunden. Die Vertreter der Richtung tun es selbst, mit großer Energie und Konsequenz, nicht nur in der „Mythologischen Bibliothek", sondern auch in zahlreichen anderen Veroffentlichungen. Unerlaßlich aber ist für uns

[1] Mythologische Bibliothek, herausgegeben von der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung, Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung. Der erste Band erschien 1907/8; der siebente ist 1915 zum Abschluß gekommen.

die Prüfung unserer Forschungsergebnisse unter diesem neuen Gesichtspunkt. Und es ist das um so wichtiger und bedeutungsvoller, als nicht nur der Ausgangspunkt, sondern das ganze Gebiet, auf dem jene Forscher sich bewegen, ein wesentlich anderes ist als das unsrige, wenn auch vielfach mit ihm sich berührend. Steht bei ihnen ganz und durchaus Mythus und Märchen im Vordergrunde des Interesses, so bei uns vielmehr die Religion, der Kultus, Sitte und Brauch. Wie verhalten sich nun die Ergebnisse unserer Untersuchung zu den Anschauungen und Ergebnissen der genannten Forscher? Stimmen sie zusammen oder widersprechen sie einander? Ist dem Sonnenkulte der Arier ein älterer Mondkult vorausgegangen? Das ist die Frage, auf die wir eine Antwort zu geben suchen müssen.

IST DEM SONNENKULT DER ARIER EIN ÄLTERER MONDKULT VORAUSGEGANGEN?

Wir haben im Verlaufe unserer Untersuchung wiederholt kurze Bemerkungen oder Anmerkungen eingefügt, die erkennen ließen, daß manche Schwierigkeiten zu heben, manche Rätselfragen zu lösen waren, unter der Voraussetzung, daß dem Sonnenkult der Arier ein älterer Mondkult vorausgegangen und dann späterhin Übertragungen aus dem Vorstellungsgebiete des Mondes auf dasjenige der Sonne stattgefunden hatten. Es gilt nun nicht nur, sich jetzt dieser Dinge zusammenfassend zu erinnern, sondern noch eine Reihe anderer Punkte zu erörtern, die geeignet erscheinen, ein Licht auf die erwähnte Frage zu werfen.

Einer der wichtigsten und in mancher Beziehung ausgiebigsten Abschnitte des vorliegenden Buches beschäftigte sich mit der Vorstellung von der Sonne als einer Schaukel, einer goldenen Schaukel im Himmelsraume; mit dem Glauben an das Schaukeln der Sonne selbst und den entsprechenden Schaukelbräuchen bei den arischen Sonnenfesten. Der Rigveda sang von dieser himmlischen Schaukel, und beim Sonnwendfeste der Inder wird mit umständlichem Zeremoniell eine Schaukel aufgebaut, die als „Sonne“ angeredet, mit Sprüchen begrüßt und geschwungen,

dem Hauptpriester Hotar zum Sitze dient, während er „das große Lied“ in der Festversammlung vorträgt. Diese altindischen Vorstellungen und Brauche hellten zuerst die Sommersonnwendlieder der Letten auf, die in endlosem Refrain ihr „lihgo! lihgo!“ singen, d. h. schaukle! schaukle! — damit offenbar ebensowohl die Sonne meinend wie die bei ihrem Feste sich fröhlich schwingenden Schaukeln der Menschen. Der Schaukelbrauch aber haftete bei den Letten besonders fest bis in die Gegenwart hinein an den Ostertagen, nur ohne die Lihgolieder; also am Fruhlingsfeste der neu erscheinenden, neu aufsteigenden Sonne. Und damit hing wiederum zweifellos die Osterschaukel der Russen zusammen; ebenso wie das allerwarts geübte Schaukeln am St. Georgentage, dem 21. April, bei den Balkanslaven; auch dies offenbar ein altes Frühlingssonnenfest, von dem auch entsprechende mythische Lieder singen. Und weiter hing damit offenbar das Aiorafest der Griechen zusammen, das sich uns bei näherer Untersuchung ebenfalls als ein Fest der Fruhlingssonne enthullte, ein Fest der von ihr geförderten Fruchtbarkeit in der Vegetation. Und all diesen Bräuchen verwandter Völker waren offenbar auch die schon mehr verdunkelten Schaukelbrauche der Romer anzureihen, die bei den Feriae Latinae auf dem Mons Albanus fortlebten.

Sonnenvorstellungen, Sonnenfestbräuche, die auch mit der so seltsam festsitzenden Vorstellung vom Hüpfen und Springen der Sonne zu Ostern und am Sonnwendfeste augenscheinlich verwandtschaftlich zusammenhingen.

Aber ein ungelostes Rätsel blieb hier bestehen: Wie kam man dazu, die Sonne sich als eine Schaukel vorzustellen? Ihre Gestalt bietet gar keinen Anlaß dazu; und auch wenn man den Brauch als das Altere, die Vorstellung fur das daraus erwachsene Jüngere erklärt, bleibt ein großes Fragezeichen ubrig. Eine Schaukel — das war doch die Sonne nicht!

Wie anders dagegen, wenn wir nun die Erscheinung des Mondes ins Auge fassen. Die Sichel des Mondes konnte sehr wohl als eine Schaukel aufgefaßt werden. Die Sichel des wachsenden Mondes konnte leicht und naturlich zum himmlischen Sinnbild des Wachsens und Werdens, zum Sinnbild der Fruchtbarkeit, des

aufstrebenden Lebens sich entwickeln. Und es ist bekannt, wie entsprechende Vorstellungen bis auf den heutigen Tag im Glauben und Brauch des Volkes mit dem wachsenden Monde fest zusammenhangen.

Wenn wir annehmen, daß die Schaukelvorstellung vom Monde ihren Ausgang genommen; daß sie zuerst bei Lebensfesten in Kraft war, bei denen der Mond, der wachsende Mond die beherrschende Rolle spielte: daß sie erst viel spater auf die Sonne als Weckerin des Lebens und der Fruchtbarkeit übertragen wurde — dann erklärt sich das große Rätsel, dann wird mit einem Male Alles verständlich.

Wichtig aber ist es dabei festzustellen und festzuhalten, daß die Schaukelvorstellung in der arischen Überlieferung, soweit ich sehe, nirgends mehr an dem Monde haftet. Sie mußte also schon sehr fruh, wohl schon in der arischen Urzeit auf die Sonne übertragen worden sein; — eine Annahme, die auch weiter keine Schwierigkeit hatte. Ein alterer Mondkult stunde nur im fernen Hintergrunde da.

Ahnlich verhalt es sich mit der Vorstellung von dem Sonnenboot, von der Sonne als einem Boote; nur daß hier die Vorstellung von dem Monde als einem Boot, einem Kahn, einem Nachen unausrottbar lebendig geblieben ist. Sie ist nicht nur den Indern, sie ist uns allen gelaufig. Manche alte arische Brauche, bei denen ein Boot oder Schiff den Mittelpunkt bildet, uralte, einst gewiß auch kultliche Brauche, die bisher unerklart geblieben sind, werden unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen sein [1].

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., Bd. I, S. 214—220, Bd. III, Nachträge, S. 80. Mannhardt, Baumkultus, S. 555; 559; 587; 593—598. Die Frage kann hier nicht verfolgt, nur angedeutet werden. Wir horen an verschiedenen Orten Deutschlands von althergebrachten Umzügen mit einem Schiff oder Boot, das auf Rädern gefahren oder auch getragen, mit Jubel und allerlei Festlichkeit begrußt wird — nicht etwa speziell in Strandgegenden, sondern ebenso im Herzen des Landes. Mummenschanz ist bisweilen damit verbunden; auch das sog. Narrenschiff hangt vielleicht damit zusammen. Bemerkenswert ist ofters zu Tage tretende Verbindung dieser Umzüge mit den auch in England bekannten Pflugumzugen. Ich vermute uralte Fruchtbarkeitsbrauche, und ziehe das Lied RV 10, 101 heran,

Ich halte es für wahrscheinlich, daß sie vom wachsenden Monde ausgegangen sind, der als Boot, als Schiff gefaßt wurde, resp. als Boot, das sich später zum Schiffe auswuchs. Die Erscheinung der Sonne hat nichts mit einem Boote gemein. Die Bootvorstellung erklärt sich bei ihr nur dann befriedigend, wenn Übertragung vom Monde her angenommen wird [1].

Ähnlich, wenn auch keineswegs ganz ebenso, verhält es sich mit der Vorstellung von der Sonne als Gefäß, als Schale, Becher, Kessel, Kanne u. dgl., die wir bei Indern, Griechen, Germanen, Slaven und Letten bezeugt fanden [2]. Man wird gewiß nicht behaupten können, daß die Erscheinung der Sonne mit dieser Vorstellung in Widerspruch stehe und darum auf geradem Wege unerklärlich sei — wie dies bei Schaukel und Boot der Fall war —; doch läßt sich nicht leugnen, daß die Erscheinung des Mondes einen viel kräftiger einleuchtenden Ausgangspunkt für diese Vorstellung abgibt, denn das Abnehmen und Wiederwachsen des Mondes erweckt in ganz anderer Weise den Eindruck von einem strahlenden Gefäße, dessen goldiger oder weißlicher Inhalt ausgetrunken wird, um sich dann immer wieder fort zu erneuern — unerschöpflich. Die Gralvorstellung, das Bild von dem unerschöpflich kochenden Breitopf, der unerschöpflich mahlenden Mühle [3] kann letzten Endes nur von dem Monde ausgegangen sein. Wenn diese so überaus wichtige Vorstellung zum Teil auch an der Sonne haftet, wie ich gezeigt zu haben glaube [4], so leuchtet es doch ein, daß da eine Übertragung vom Monde her stattgefunden haben muß.

---

wo Schiff, Pflug und ein großer Phallus bei solch einem Ritus zusammenwirken. In Griechenland ist das Schiff zu vergleichen, auf dem bei den Panathenäen der Peplos der Athene umhergefahren wurde.

[1] Das nimmt auch E. Siecke an, vgl. Mytholog. Bibl. VIII, 1, S. 50.

[2] Vgl. nicht nur oben S. 79 ff., sondern insbesondere meine Abhandlung „Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral", Sitz.-Ber. der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien 1911, S. 8—41.

[3] Die Vorstellung von der Mühle hängt aufs engste mit der Gefäßvorstellung zusammen, ja geht von ihr aus. Die älteste Mühle ist ein Gefäß, ein Mörser, in dem das Getreide zermalmt wird.

[4] In der Abhandlung über die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral.

Wir mussen das Gleiche auch sonst noch hier und da, aus anderen Grunden von der Gefäßvorstellung vermuten.

Wenn die Letten in einem Sonnwendliede singen, Johannchen habe die Kanne zerschlagen, der Gottessohn aber habe sie mit silbernen Dauben bebandert, d. h. in prachtiger Weise wieder ganz gemacht, dann laßt sich die Kanne doch nur in gezwungener Weise auf die Sonne deuten; denn der Niedergang der Sonne von Johannis ab erscheint keineswegs als ein Zerschlagenwerden, dem dann ein Wiederganzmachen folgt. Wirklich in die Brüche geht nur der Mond, der dann in strahlender Schone auch wieder ganz ersteht. Durch Johannchen, den Heiligen des Johannisfestes, wird der Vorgang deutlich an das Sonnwendfest und damit an die Sonne geknupft: aber er paßt nicht recht dahin. Das Ganze erklart sich erst befriedigend, wenn wir annehmen, die Kanne, von der hier gesungen wird, sei ursprunglich der Mond gewesen, später erst zur Sonne gemacht und beim Sonnwendfeste besungen.

Wenn man in Tirol im Losertale in der Johannisnacht auf dem Pechhorn eine riesige silberne Kanne zu sehen glaubt, aus der flussiges Gold hervorquillt, wie Bier aus der schaumenden Kanne, so ist auch hier durch den Johannistermin die Kanne mit dem Sonnwendfeste verbunden, also mit der Sonne. Durch den Umstand aber, daß die Sage jene Erscheinung ganz naiv in die Nacht verlegt, verrat sie uns, daß ursprünglich doch wohl der Mond mit der silbernen Kanne gemeint sein mochte.

Das deutsche Verschen, das von der goldenen Schale der Sonne redet (oben S. 80), spricht zugleich von ihrer goldenen Feder. Nichts an der Sonne laßt sich auf eine Feder deuten; wohl aber laßt sich der Sichelmond als goldene Feder fassen und ist so gefaßt worden [1]. Das Ratsel lost sich, wenn man Ubertragung vom Monde auf die Sonne annimmt.

Die griechische Vorstellung von dem Sonnenbecher ist schwer von der Bootvorstellung zu trennen, da Helios in diesem Becher über das Meer fahrt. Die Bootvorstellung aber eignet dem Monde.

[1] Vgl. E. Siecke, Gotterattribute und sog. Symbole, Jena 1909, S. 207—210.

Wichtiger als dies alles aber ist ohne Zweifel die Vorstellung von dem unerschöpflich auf wunderbare Weise immer wieder sich füllenden, strahlenden himmlischen Gefäße, — kurz gesagt die Gralvorstellung. Denn allem Anschein nach hat diese einst in dem Kultus der alten Arier eine zentrale, beherrschende Stellung eingenommen, wie mit der Zeit immer deutlicher hervortreten dürfte. Davon spüren wir noch etwas im indischen Somaopfer, bei den großen Somafesten; und darauf beruht wohl letzten Endes die geheimnisvolle Macht, die die Gralvorstellung bei den europäischen Ariern noch heute ausübt.

Eines der seltsamsten Rätsel in unserer Kulturwelt bildet der sog. Osterhase. So unsinnig es erscheint, — die Idee, daß der Hase, der Osterhase die Ostereier legt, ist mit der Feier unseres Osterfestes in der Kinderwelt, in ganz Deutschland, in Osterreich und gewiß auch daruber hinaus, so fest verbunden, daß die Gestalt des Hasen um diese Zeit überall anzutreffen ist, in den Hausern, Läden, Zuckerbackereien u. dgl. m. Die hier oder da versteckten gefärbten Eier, die die Kinder suchen mussen, hat angeblich immer der Osterhase gelegt. Wie ist dieses Rätsel, diese allem Sinn und Verstand zum Trotz unvertilgbar fortlebende Vorstellung zu erklaren?

Wir haben das Ei für ein Sonnensymbol erklärt. Es schloß sich der Reihe der rundlichen Symbole, Rad, Scheibe, Ball u. dgl. unmittelbar an; wurde gerollt und geworfen, ahnlich dem Balle. Die gelbe Dotter des hartgekochten Eies schien ein natürliches Abbild der Sonne zu sein. Dagegen laßt sich kaum etwas einwenden. Zu Ostern, zum Feste der neu aufsteigenden Frühlingssonne paßte das Symbol der Sonne, das zugleich ein Symbol des neu werdenden Lebens war, ganz vortrefflich. Nur Eines blieb unerklärt und unerklärlich: der Osterhase, der angeblich die Ostereier legen soll.

Aber die Frage bekommt ein anderes Gesicht, sobald man die Tatsache recht in Betracht zieht, daß der Hase (oder auch das Kaninchen) unzweifelhaft mit dem Monde in Zusammenhang steht, ein Mondtier ist, dessen Bild man im Monde zu sehen glaubt. Er ist dem Monde heilig, vertritt den Mond u. dgl. m. Diese

Vorstellungen finden wir nicht nur bei arischen, sondern auch bei nichtarischen Völkern. Sie scheinen weit verbreitet zu sein und tief zu wurzeln; während mir von irgend welchem Zusammenhange des Hasen mit der Sonne nichts bekannt ist.

Bei den Indern tritt das Gesagte besonders deutlich hervor. Sie glauben in den Zeichnungen des Mondes das Bild eines Hasen zu sehen und nennen den Mond darum çaçin, çaçadhara, çaçabhrit, den mit dem Hasen Versehenen, den Hasenträger (von çaça der Hase). Die Hasen gelten als die Untertanen, die Tiere des Mondes; sind ihm heilig. Wer sie stört und verletzt, beleidigt den Mond. Auf dieser Vorstellung beruht die ebenso hübsche wie lehrreiche erste Erzählung im dritten Buche des Pañcatantra, von den Elefanten und Hasen. Elefanten kommen in eine Gegend, wo Hasen wohnen, zertreten deren Wohnungen und töten viele derselben. Da erscheint ein Hase vor dem Elefantenkönig und erklärt, er sei der im Monde sichtbare Hase Vijayadatta, er komme als Abgesandter des Mondes, den die Elefanten durch Störung der Hasen beleidigt hatten. Er verlangt Buße und Abzug der Elefanten, die ganz erschreckt gehorchen[1].

Beziehungen des Mondes zu Hase und Kaninchen finden sich noch bei einigen anderen arischen Völkern[2]. Sie werden auch den Deutschen nicht gemangelt haben[3]. Die Russen vermeiden strengstens das Essen von Hasenfleisch. Das muß seinen tieferen Grund haben. Ich vermute, daß ihnen die Hasen einst heilig, und zwar wohl dem Monde heilig galten.

Auch in Amerika finden wir den Hasen, resp. das Kaninchen, in Zusammenhang mit dem Monde. So unzweifelhaft bei den Mexikanern, durch ihre Bilderschrift bezeugt. Das „große Kaninchen" oder der „große Hase" bei den Algonkins und anderen

---

[1] Benfey, Pantschatantra, Bd. II, S. 226—231, auch die Anm. 1034 auf S. 488 und Bd. I, S. 349. L. Fritze, Pantschatantra, S. 251—255.

[2] Vgl. L. Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, S. 356.

[3] Der dreibeinige Hase in dem Märchen „Die beiden Brüder" bei E. Sommer ist unzweifelhaftes Mondtier (vgl. Emil Sommer, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen, Erstes Heft, Halle 1840, S. 113—121). Vgl. G. Hüsing, Iranische Überlieferung, S. 53—88. 181.

Indianern ist geradezu der Mond, resp. die Figur im Monde[1]. Auch Kalmücken, Tibeter, Chinesen, Japaner sehen im Monde einen Hasen[2].

Dürfen wir solche oder ähnliche Vorstellungen für altarisch halten, und bedenken wir ferner, daß die Dotter des Eies gewiß ebenso als Abbild des Mondes, wie als Abbild der Sonne gefaßt werden kann[3], dann erklärt sich die Vorstellung vom Osterhasen unter der schon mehrfach erwähnten Voraussetzung, daß dem arischen Sonnenkult ein älterer Mondkult vorausgegangen. Es war ursprünglich der Mondhase, der die Mondeier legte. Und diese Verbindung war so fest, daß sie auch dann noch bestehen blieb, als die Eier längst schon zu Sonnensymbolen geworden waren. Ja, sie blieb bestehen bis auf den heutigen Tag, wo die Eier auch lange schon nicht mehr als Sonnensymbole lebendig sind, vielmehr unter allerlei anderen Erklärungen, oder auch ganz ohne eine Erklärung, mit dem Ostertage verbunden werden. Der alte Brauch und die fast närrische Vorstellung vom eierlegenden Hasen leben fort.

Die Letten bereiten, wie wir oben gesehen haben, zu Johannis einen zweifellos sehr altertümlichen Quarkkäse, mit neun Ecken, der auch im Liede besungen wird (vgl. oben S. 381—383). Die Neunzahl deutet auf den Mond, die neun Tage der altarischen Mondwoche. Jetzt haftet der Käse aber an dem Sonnenfeste, der Sommersonnenwende. Auch dieser Widerspruch erklärt sich unter der Annahme einer Übertragung vom älteren Mondkulte her auf den jüngeren Sonnenkult. Der alte Mondfestkäse wäre dann eben später zum Sonnenfestkäse geworden.

---

[1] Vgl. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, S. 147. 185. 244. 246.

[2] Vgl. L. Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes, S. 356. G. Schlegel, Uranographie chinoise, S. 607. Paulus Cassel, Aus dem Lande des Sonnenaufgangs, Japanische Sagen, S. 19—45.

[3] Manche Symbole können ihrer Natur nach ebenso den Mond wie die Sonne bedeuten, so Rad, Diskus, Ball, Apfel, Ei. Es kommt auf die Umstände an, ob das eine oder das andere wahrscheinlicher ist. Auch manche Tiersymbole, z. B. Pferd, Rind, Vogel, finden wir in Verbindung mit beiden großen Gestirnen (vgl. E. Siecke, Mytholog. Bibl. VIII, 1, S. 43—60). Der Hase aber kommt meines Wissens überall nur im Zusammenhang mit dem Monde vor.

Ein merkwürdiger Brauch, den wir früher erwähnt und mit der Sonne in Zusammenhang gebracht haben, ist das sog. Kälberquieken in Westfalen und Mecklenburg, dem entsprechende Brauche in Schweden zur Seite stehen. Ein Schlagritus — „Schlag mit der Lebensrute“ wurde Mannhardt sagen —, den Adalbert Kuhn schon in seiner „Herabkunft des Feuers und Gottertrankes“ zweifellos richtig mit einem ahnlichen indischen Brauche in Zusammenhang gebracht hat. Das Wesentliche des deutschen Brauches bestand darin, daß zu Fruhlingsanfang, am 1. Mai, bei Sonnenaufgang der Hirt ein Vogelbeerbaumchen, auf das die ersten Strahlen der Sonne fallen, mit einem Ratz abschneidet, um damit nachher die Kalber zu schlagen. Auch Eier und Butterblumen kamen dabei zur Verwendung als Verzierung des späterhin im Hofe aufgepflanzten Baumchens. Den Zweck des Verfahrens sprachen deutlich die dazu gesprochenen Verse aus: „Quiek, quiek, quiek! Bring Milch in den Striek“ (d. h. in die Zitze). Die Milch in den Kuhen sollte wachsen und schwellen. Frühlingsanfang, Sonnenaufgang bezeugten den Zusammenhang des Brauches mit der Sonne; Eier und Butterblumen schienen das zu bestatigen [1].

In Indien beginnen die ältesten Ritualbücher, die Yajurveden, gerade mit diesem, hier sakral stilisierten Brauche. Der Zweig eines Palâça- oder Çamî-Baumes wird abgeschnitten, und man schlagt mit ihm die neben den Kuhen stehenden Kalber und treibt sie von ihnen fort, indem man spricht: „Zur Saftfülle dich! zur Kraftfülle dich! — Laßt schwellen, ihr Kuhe, für die Gotter, für Indra den Anteil!“ usw. Auch hier soll offenbar das Wachsen und Schwellen der Milch in den Kuhen bewirkt werden. Nur ein sehr auffalliger Unterschied besteht zwischen dem indischen und dem germanischen Brauche. In Indien ist es das Neu- und Vollmondsopfer, das regelmaßige und einfachste Mondfest oder Mondopfer, bei dem derselbe geubt wird, wahrend er in Deutschland wie auch in Schweden als Fruhlingsbrauch, als Sonnenbrauch hervortritt. Das ist um so mehr bedeutsam, als es sich in diesem

[1] Vgl. oben S. 298 ff.

Falle nicht um das feierliche Somaopfer handelt, sondern das einfachste und darum vermutlich alteste Mondopfer, das wesentlich in einer Darbringung von Milch und Kuchen besteht und sich allmonatlich, entsprechend dem Wandel des Mondes, wiederholt. Die alten Ritualbucher bekunden die Wichtigkeit des Opfers auch durch den schon erwähnten Umstand, daß sie mit der Schilderung gerade dieses Opfers ihre Darstellung beginnen.

Wollen wir annehmen, daß hier ein alter Sonnenbrauch von den Indern auf das einfachste, allmonatlich wiederkehrende Mondopfer übertragen worden wäre? Es ist wenig wahrscheinlich. Die umgekehrte Annahme, die alles Vorausgehende wieder bestätigen würde, empfiehlt sich ohne Zweifel in viel höherem Grade. Und dies insbesondere auch darum, weil der klar ausgesprochene Zweck des Brauches — das Anschwellen der Milch in den Kühen — aufs deutlichste mit dem noch heute kraftig fortlebenden Volksglauben zusammen stimmt, der in so mancherlei Form das Wachsen und Gedeihen, die Fruchtbarkeit mit dem wachsenden Monde in Zusammenhang bringt und von ihm abhängen laßt.

„Der Monat ist des Jahres Bild“ — sagt das alte Lied von der Hochzeit der Sonnentochter mit dem Monde im Rigveda (10, 85, 5)[1]. Was an Werden, Vergehen und Wiederwerden im Kleinen am Monat, am Wandel des Mondes sich wahrnehmen läßt, das ist ein Abbild des großeren Werdens, Vergehens und Wiederwerdens, das der Umlauf und Ablauf des Jahres mit Steigen und Sinken der Sonne uns vorführt. Es kann kaum ein Zweifel daruber bestehen, daß die Beobachtung vom Kleineren und Einfacheren, leichter zu Überschauenden, zum Großeren, Komplizierteren, schwieriger zu Erfassenden auch in diesem Falle vorgeschritten ist. Der Mond ist der erste und älteste Zeitmesser. Vom Mondkalender ist man zum Sonnenkalender vorgeschritten. Mondbräuche können darum leichtlich den Ausgangspunkt für Sonnenbräuche gebildet haben, während die umgekehrte Annahme schwieriger ist. Für ein großeres Alter des Mondkultus spricht vielleicht auch gerade der soeben angefuhrte Umstand, daß das

[1] sámânâm mâ'sa â'kritih eig. der Jahre Gestalt ist der Monat.

Neu- und Vollmondsopfer in den indischen Ritualbüchern an der ersten Stelle steht. Sonst erscheint es keineswegs als besonders hervorragendes Opfer, das den anderen Opfern überlegen, einen Vorrang vor ihnen beanspruchen konnte. War es aber das älteste Opfer, dann erklärt sich diese Stellung.

Wir haben Vishṇus höchste Stapfe wohl mit Recht mit der Fußspur des Rosses zusammen gebracht, in welcher nach dem lettischen Liede Uhsing, der Gott der aufsteigenden Frühlingssonne, Bier braut. Ist Vishṇu doch auch Sonnengott, ist das Roß doch fest genug mit der Sonne verbunden und heißt es doch im Rigveda (1, 154, 5): „An Vishṇus höchster Stapfe ist des Methes Born." Die Zusammengehörigkeit des indischen und des lettischen Rätsels scheint mir einzuleuchten; weniger deutlich ist die Frage, welche Anschauung wir mit der Fußspur des Rosses, der Fußspur des Vishṇu verbinden sollen. Der Höhepunkt des Tageslichtes, so meinte Roth, müsse wohl des Sonnengottes Vishṇu höchste Stapfe sein. Wahrzunehmen ist da nichts, am wenigsten des Methes Born. Erinnern wir uns aber dessen, daß der Mond das unerschöpfliche himmlische Rauschtrankgefäß ist, also doch wohl gewiß des Methes Born genannt werden kann, dann drängt sich die Vermutung auf, die Arier möchten am Ende den Mond selber oder die Zeichnung im Monde als Fußspur eines himmlischen Rosses sich gedacht haben. Das Trinken des Rauschtranks aus gehöhlten Rosseshufen könnte damit zusammenhängen, ebenso wie auch die Sagen von wunderbaren Rossen mythischer Helden, deren Huftritt Quellen entspringen läßt. Das begreift sich aber nur dann, wenn hinter den Sonnengöttern Vishṇu und Uhsing ältere Mondgottgestalten stehen.

Wir haben die Rückkehr des Agni wie des Apollon als Neubeginn der Sonnenzeit des Jahres im Frühling gefaßt; und wir waren dazu berechtigt, im Hinblick auf die Einteilung des Jahres bei Indern und Griechen, in eine Zeit, wo jene Götter da sind, wirken und walten, und eine andere, kürzere Zeit, wo sie ferne weilen und anderen Göttern — Rudra, Dionysos — das Regiment überlassen [1]. Aber konnte nicht ganz gut jene Rückkehr

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 205 ff.

des Agni-Apollon ursprünglich das Neulicht des Mondes gewesen sein? erscheint dieses nicht noch deutlicher als eine wirkliche Wiederkehr des Lichtes, nach dem Dunkel, aus dem Dunkel? ist es nicht tatsachlich viel bestimmter wie der Frühlingsanfang ein wirklicher Neubeginn des Lichtes?

Die Insel, von welcher die Feuergötter Agni, Apollon und Loki herstammen, aus der sie geboren werden, haben wir auf die im Luftmeer schwimmende Wolkeninsel gedeutet, aus der das Feuer als Blitz heraus fährt. Aber konnte nicht auch der Mond als eine Insel gefaßt werden, die im Himmelsraume, im Himmelsoceane schwimmt? Ist er nicht tatsachlich schon so gefaßt worden? Für solche Anschauung zeugt eine pythagoräische Katechese, nach welcher die „Inseln der Seligen" in Sonne und Mond zu erkennen wären [1]. Also Inseln im Himmelsmeere, auf denen die seligen Abgeschiedenen wohnen. Am Monde aber dürfte auch diese Vorstellung in erster Linie haften. Nach indischer Anschauung ist ja gerade er der Aufenthaltsort der Seelen, die von dort wieder zur Erde zuruckkehren können. Also gleichsam die himmlische Toteninsel.

Agni und Loki aber werden nicht nur als Inselsohne, sondern auch als Nadelsöhne gekennzeichnet. Lokis Mutter wird nicht nur Laufey „die Laubinsel" genannt, sondern auch Nâl „die Nadel"; und Agni, gerade der rückkehrende, bei seiner Rückkehr gefeierte Agni wird sâucîka genannt, von sûcî „die Nadel" [2]. Wie reimt sich das zusammen? Die Sonne bietet keinen Anhalt dafur, wohl aber könnte man ihn beim Monde suchen. Laßt sich die Mondsichel doch wohl auch als Nadel oder Ahle fassen, zumal wenn man an die ältesten, primitivsten Nadeln aus Knochen und Fischgräten denkt. Wenn die Mondsichel bis zum Vollmonde sich auswächst, dann mochte das am Ende wohl als Entstehung des Mond-Feuers aus der „Nadel" gefaßt werden. Es ware das die erste einleuchtende Erklärung dieser mütterlichen „Nadel".

---

[1] Bei Jamblichos, V. P. 82, wird dem Pythagoras die Katechese in den Mund gelegt: *τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη* „Was sind die Inseln der Seligen? — die Sonne, der Mond".

[2] Vgl. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 220; oben S. 556.

Noch mehr aber werden wir in solcher Deutung bestärkt, wenn sich uns dadurch noch ein großeres und wichtigeres Ratsel lost. Ein höchst seltsamer, zweifellos schon urarischer Mythus, an dem wir gerade das Irrationale dieser Gebilde uns anschaulich machten, berichtet davon, daß der Feuergott in Tiergestalt in das Wasser hinein fahrt, aus dem er dann wieder heraus fahrt oder heraus geholt wird. Agni fahrt in Gestalt verschiedener Tiere in das Wasser und birgt sich darin, bis die Gotter ihn da finden und zur Rückkehr bewegen. Apollon fährt als Delphin in das Meer, geleitet die Kreter nach Krise und fahrt dann als Feuererscheinung wieder aus dem Wasser heraus, um die heilige Flamme an der fortan ihm geweihten Statte zu zunden. Loki fahrt als Lachs ins Wasser und birgt sich darin, bis die Gotter ihn fangen. Das Verlöschen eines Feuerbrandes im Wasser, das Herausfahren des Feuers aus dem Wasser der Wolke — schien im Hintergrunde dieser mythischen Erzahlungen zu stehen [1]. Die Tiergestalt, zumal die Fischgestalt des Gottes blieb dabei unerklärt.

Wie aber nun, wenn wir wiederum den Blick auf den Mond und seinen Wandel richten? Kann die Sichel des Mondes nicht auch als ein Fisch aufgefaßt werden? Das ist nicht nur sehr moglich und denkbar, sondern es ist uns geradezu bezeugt, und zwar bei den Iraniern, den Persern, die vom Karfisch fabeln, der den Haoma bewacht, den mythischen Rauschtrank der Perser, der dem indischen Soma entspricht. Der Karfisch, wie Georg Husing dargelegt hat, vertritt die erste, resp. die dritte Mondwoche [2]. Wir konnten auch sagen „die Karfische", denn sie werden auch in einer Mehrzahl (9 oder 10) gefaßt. Da Haoma und Soma identisch, dieser aber der Rauschtrank im Monde ist, liegt nichts naher als die Annahme, daß wir den Karfisch als die Sichel des Mondes zu deuten haben. Wenn der Mond abnimmt und die Sichel endlich ganz verschwindet, dann ist der Fisch in dem Schwarzmond verschwunden, dieser aber wird als ein Born, ein Wasser, ein See gefaßt. Im Wasser also hat sich der leuchtende

[1] Vgl. oben S. 522 ff. 557.

[2] Vgl. Georg Husing, Die iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig 1909, S. 29. 59. 174. 195. 200.

Fisch, der Lichtgott als Fisch verborgen, und aus dem Wasser kommt er dann nach den drei dunklen Nachten, den Epagomenen, wieder als schmale leuchtende Sichel, resp. wieder als Fisch heraus. Der seltsame Mythus hatte hier eine wirklich einleuchtende Grundlage. Ein großes Ratsel ware damit gelost.

Verhält es sich so, dann würde man auch begreifen, warum gerade der Fisch seit alters in so weitem Umfange als Symbol des Glückes, des Wachstums, der Fruchtbarkeit gilt [1]. Ist doch mit dem Monde und seinem Schwellen und Wachsen, in weitem Umfang, gerade auch bei arischen Völkern die Vorstellung des Gedeihens, der Fruchtbarkeit, des Wachstums, des Segens und Glückes verbunden. Das ist so bekannt, auch in unserem Volke, daß es kaum besonders belegt zu werden braucht. Wird die Mondsichel als Fisch gefaßt, dann leuchtet es ein, daß auf diesem Wege der Fisch zum Symbol der Fruchtbarkeit, des Glückes und Segens werden konnte.

Auf dieser uralten Grundlage ruht aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Heiligkeit des Fisches in vorderasiatischen, besonders syrischen Kulten und Mysterien [2]. Und, was wichtiger ist, es konnte darauf auch der Fisch als Symbol Christi zurückgehen, vielleicht gerade durch die Mysterien vermittelt. Die Erklarung dieser Vorstellung aus den Buchstaben des griechischen Wortes für „Fisch" — ἰχθύς — ist jedenfalls sekundär.

Dabei verdient eine auffallende Übereinstimmung nachdenkliche Beachtung. Wie der Mondfisch im dunklen Brunnen des Schwarzmondes verschwindet, um nach Ablauf der drei Epagomenen leuchtend wieder daraus hervor zu kommen, so ersteht der gekreuzigte Christus am dritten Tage aus seinem Grabe. Es erscheint ganz glaublich, daß diese Analogie das Ihrige dazu beitragen

---

[1] Vgl. R. Pischel, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, in den Sitzungsberichten der Kön. Preuß. Ak. d. Wiss., philos. histor. Kl., 11. Mai 1905. J. Scheftelowitz, Das Fischsymbol im Judentum und Christentum, Archiv f. Religionswissenschaft Bd. XIV, 1911, S. 1—53, 321—392.

[2] Vgl F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (deutsch von G. Gehrich), Leipzig und Berlin 1910, S. 137 ff.; 283 ff., Anm. 36 u. 37.

konnte, den Fisch zum Symbol Christi werden zu lassen. Sie stimmt jedenfalls genauer als die Jonaserzählung.

Vielleicht löst sich auf diesem Wege aber auch noch ein merkwürdiges Rätsel der Gralsage. Der kranke Fischerkönig als Herr der Gralsburg ist noch unerklart. Daß die Gralvorstellung vom Monde ihren Ausgang genommen, darf als feststehend gelten. Bot die Mondwelt aber auch das Bild vom Fisch und Wasser, fabelte man von dem Fische, der in jenem Wasser sich birgt, darin gesucht, gefunden, gefangen wird, dann mochte der Herr jener himmlischen Burg wohl zum Fischerkönige werden, zum Konige, der zugleich ein Fischer ist. Und die Krankheit? — Gerade der Mondgott erscheint ja — wie Dionysos — als ein verstümmelter, zerstückter, der wieder lebendig, heil und gesund wird. Gerade in den Mysterien war wohl diese Vorstellung lebendig. Das Bild des Schwerkranken, der wieder heil und gesund wird, liegt da nicht so fern. Und wurde die Mondsichel auch, wie unzweifelhaft ist, als Waffe gefaßt, dann ergab sich leicht der Gedanke, daß die Wiederkehr, die Wiedergewinnung dieser Waffe die Heilung des Kranken bedeutete.

Mit diesen Andeutungen mussen wir uns hier genügen lassen. Ein näheres Eingehen wurde allzu weit führen. So viel scheint klar zu sein, daß Sonne und Mond nicht nur im Mythus, sondern ebenso auch im Kultus unserer Vorfahren lange mit einander gerungen haben. Dem Monde und seiner Verehrung muß dabei wohl das hohere Altertum zuerkannt werden, während sich nachmals die Sonne kraftvoll in den Vordergrund drängt. Dies Verhältnis im einzelnen zu klaren, nach Zeiträumen und Volkern zu ordnen, ist eine Aufgabe, die wir der weiteren Forschung überlassen mussen.

DREIEINHEIT DER LEBENSMACHTE IM MONDE.

Haben wir recht damit, die Ruckkehr des Agni-Apollon letzten Endes auf das Neulicht des Mondes zuruckzufuhren, dann sahen unsere Vorfahren im Monde den Urquell des Feuers und Lichtes ebenso wie den Urquell des befruchtenden, lebenskraftigen Nasses,

des Wassers, des Rauschtrankes. Die Sichel des Mondes scheint aber auch als ein himmlischer Phallus gefaßt und gedeutet worden zu sein, wie schon E. Siecke dargelegt hat [1]. Dem Phallus eines Stieres sieht sie tatsächlich ähnlich, wie auch noch anderen tierischen Phallen. Der Mond galt auch als Wohnort der abgeschiedenen Seelen, die mit Vorliebe phallisch gedacht wurden [2]. Daraus ergibt sich die bemerkenswerte Tatsache, daß die drei großen Lebensmächte, deren Kult die altarischen Lebensfeste geweiht waren — Feuer, Wasser, Zeugung — im Monde sich alle vereinigt vorfanden; daß also der Mond gewissermaßen eine Dreieinheit dieser großen Lebensmächte darstellte.

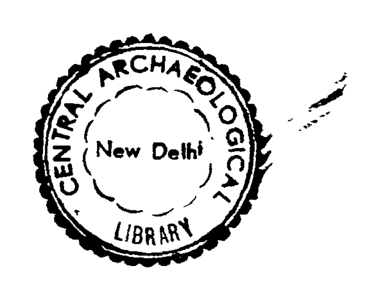
Dieser Umstand macht es, wie mich dünkt, noch wahrscheinlicher, daß die Lebensfeste der arischen Urzeit ursprünglich in erster Linie dem Monde galten, der die drei großen, gefeierten Lebensmächte in sich vereinigte. Man suchte und sah dieselben gewiß auch damals schon in anderen Naturerscheinungen, aber doch nirgends so vereint, wie in der still geheimnisvoll sich wandelnden Erscheinung des Mondes, dessen stets sich erneuendes Werden, Wachsen, Abnehmen, Hinscheiden und Wiederwerden ein himmlisches Abbild des Lebens darstellt. Urquell und Abbild alles Lebens — so erschien wohl der Mond den Denkern der frühesten arischen Urzeit, bis zu der wir mit unseren Betrachtungen vorzudringen wagen können. Wann das der Fall war, — die nähere Zeitbestimmung ist unmöglich. Nur relativ läßt sie sich geben. Wir müssen uns an dem Ergebnis genügen lassen, daß hinter dem Sonnenkulte der Arier ein noch älterer Mondkult steht; daß Naturverehrung und Lebensfeste der Arier ursprünglich in erster Linie mit dem Monde sich beschäftigten und ihm geweiht waren, bis das kräftigere Licht der Sonne den bleichen Herrscher des Nachthimmels erfolgreich in den Hintergrund drängte.

---

[1] Vgl. E. Siecke, Hermes der Mondgott (Mythol. Bibl. II, 1), S. 80—83.

[2] Vgl. E. Windisch, Buddhas Geburt, Leipzig 1908, S. 65 ff. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus, S. 19 ff. 54 ff. 125. Näheres in dem dritten Bande dieses Werkes.

REGISTER.



G. Patz'sche Buchdr. Lippert & Co. G m. b. H , Naumburg a. d. S.

